

Handbuch der Deutschen Volkskunde

Herausgegeben von
Wilhelm Meßler



Band 2

Handbuch der
Deutschen Volkskunde

2. Band

Handbuch der Deutschen Volkskunde

Herausgegeben von

Dr. Wilhelm Pöfeler

Direktor des Niedersächsischen Volkskundemuseums, Hannover

in Verbindung mit

Professor Dr. Adolf Bach-Bonn; Professor Dr. Walter Behrmann-Frankfurt a. M.;
Dozent Dr. Richard Beitz-Berlin; Herbert Bellmann-Berlin; Professor
Dr. Max Hildebert Böhm-Jena; Professor D. theol. h. c. Karl Bornhausen-Frank-
furt a. M.; Dozent Dr. Martha Bringemeier-Dortmund; Dr. Hermann Eckhardt-
Hannover; Dr. Oswald Ad. Erich-Potsdam; Professor Dr. Georg Fischer-Frank-
furt a. d. O.; Dr. Martin Freitag-München; Professor Dr. Walter Geisler-Nachen;
Dr. Fritz Götting-Münster i. W.; Hauptkonservator Dr. Karl Gröber-München;
Museumsdirektor Dr. Ernst Grohne-Bremen; Museumsdirektor Dr. Hans Gummel-
Osnabrück; Professor Dr. Joseph Klapper-Breslau; Professor Dr. Eberhard Frei-
herr von Künßberg-Heidelberg; Dr. Siegfried Lehmann-Berlin; Professor Dr. Luz
Madensen-Kiga; Dr. med. Alfred Martin-Bad Nauheim; Studienprofessor
Dr. Heinrich Marzell-Gunzenhausen; Professor Dr. Friedrich Maurer-Freiburg;
Professor Dr. Walter Migka-Marburg; Professor Dr. Joseph M. Müller-
Blattau-Freiburg i. Br.; Dr. E. Rienholdt-Berlin; Professor Dr. Karl Riessen-
Köln a. Rh.; Superintendent D. Ernst Rolfs-Osnabrück; Dr. Wilhelm Schmitz-
Münster i. W.; Professor Dr. Wilhelm Seedorf-Göttingen; Professor Dr. Adolf
Spamer-Berlin; Professor Dr. J. P. Steffes-Münster i. W.; Professor Dr. Martin
Wähler-Hannover; Dr. Leo Weismann-Marktbreit; Dr. Wilhelm Will-Erlangen;
Professor Dr. A. Wrede-Köln; Dr. Paul Zaunert-Kassel

Zweiter Band

AUA

Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion / Potsdam

Druck von C. G. Röder, Leipzig

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis.

| | Seite |
|--|-------|
| Arbeitsbräuche in der Landwirtschaft. Von Prof. Dr. Wilhelm Seedorf | 1 |
| Darstellung einzelner Arbeitsbräuche in der Landwirtschaft S. 7. — Arbeitsbräuche bei der Bodenbearbeitung S. 9. — Arbeitsbräuche bei der Getreideernte S. 13. — Arbeitsbräuche bei der Heuernte S. 19. — Arbeitsbräuche im Kartoffelbau S. 23. — Arbeitsbräuche beim Rübenbau S. 27. — Arbeitsbräuche beim Flachsbau S. 28. — Arbeitsbräuche in der Viehpflege S. 28. — Arbeitsbräuche beim Befördern von Lasten S. 29. — Arbeitsbräuche in der Zugviehhaltung und -anspannung S. 31. | |
| Sitte und Brauch. Von Prof. Dr. Adolf Spamer | 33 |
| I. Das Brauchtum im Jahreslauf S. 34. — Vorfrühling und Frühling S. 34. — Sommer und Herbst S. 97. — Winter S. 112. | |
| II. Das Brauchtum im Lebenslauf S. 156. — Von der Geburt bis zur Schule S. 159. — Liebe und Ehe S. 169. — Tod und ewiges Leben S. 186. | |
| III. Das Brauchtum der Gemeinschaften, der Stände und Berufe S. 202. | |
| Kinderspielzeug. Von Dr. Karl Gröber | 237 |
| Volksspiele. Von Dr. Richard Heitl | 251 |
| Wesen des Spiels S. 251. — Wesen des Volksspiels, Einteilung, Geschichte der Forschung S. 252. — Bewegungsspiele S. 256. — Ruhespiele S. 263. — Wandlungen des Volksspiels S. 265. — Spielgeographie S. 267. — Sprachwissenschaft, Rechtsgeschichte, Kunstgeschichte, Siedlungskunde in der Spielforschung S. 270. | |
| Musik und Musikgerät. Von Prof. Dr. Joseph M. Müller-Blattau | 272 |
| Der Tanz im deutschen Volk. Von Dr. Siegfried Lehmann | 288 |
| Gehalt- und Gestaltwandel S. 289. — Tanzplätze S. 291. — Die gestaltenden Grundkräfte beim Tanz S. 292. — Forschung S. 294. — Geschichte der Tanzformen. Vordeutsche Formen und ihre kultische Bedeutung S. 294. — Hoch- und nachmittelalterliche Tanzformen S. 295. — Die Vorkriegsformen und die Bedeutung der „Bauertänze“ für die Erforschung der alten Tanzformen S. 300. — Namen wichtiger Bauertänze S. 301. — Tanz und Brauchtum S. 302. | |
| Das deutsche Volksmärchen. Von Prof. Dr. Luz Madensen | 305 |
| Sage und Legende. Von Dr. Paul Baumert | 326 |
| Voraussetzungen und Stoffe S. 326. — Grundschichten, Grenzfragen, Wesen S. 327. — Lebensgeschichte der Sage und Legende S. 334. — Erhaltung und Fortleben S. 347. | |
| Das Volkslied. Von Dr. Franz Götting | 351 |
| Das Volkslied Herders und der Romantik S. 352. — Das Volkslied im Lichte neuerer Forschung. Entstehung, Ursprung und Wandern der Volkslieder S. 358. — Das Leben des Liedes S. 364. — Ausblick S. 374. | |
| Das deutsche Volkslied (in musikalischer Beziehung). Von Prof. Dr. Joseph Müller-Blattau | 375 |
| Sprüche, Sprichwörter, Reime, Rätsel. Von Prof. Dr. Joseph Klapper | 389 |
| Spruch S. 389. — Sprichwort S. 393. — Reime S. 397. — Rätsel S. 398. | |
| Volkstümliche Inschriften. Von Prof. Dr. Adam Brede | 400 |
| Volkshumor und Volkswitz. Von Dir. Dr. Wilhelm Peßler | 418 |
| Das Volksschauspiel und Puppenspiel. Von Prof. Dr. Carl Meijen | 429 |

Tafelverzeichnis.

| | Seite |
|--|--------|
| I. Eierspedende Knaben auf dem Münchener Viktualienmarkt. Aquarell von 1850—60 | 64/65 |
| II. „So dankten nach einer schrecklichen Eheurung die Einwohner Uiberlingens Voll Freude dem Allgütigen für die Erstlinge seines Vatersegens den 4. August 1817“. Aquarell | 104/05 |
| III. Mechanisches Rrippenwerk des Kurfürsten Christian I. von Sachsen. Von Hans Schlotheim . | 144/45 |
| IV. Das menschliche Stufenalter. Neuruppiner Bilderbogen Nr. 8185. Druck und Verlag von Gustav Kühn in Neuruppin | 160/61 |
| V. Ländlicher Liebesbrief aus Oberbayern. Frühes 19. Jahrhundert | 176/77 |
| VI. Vergnügungen auf der Dresdener Vogelwiese. Steindruck | 216/17 |
| VII. Puppenhaus. 18. Jahrhundert. München, Nationalmuseum | 240/41 |
| VIII. Kinderspiele. Ölgemälde von Peter Brueghel d. Ä. Gänsepiel. Neuruppiner Bilderbogen Nr. 9754. Druck und Verlag von Gustav Kühn in Neuruppin . . | 256/57 |
| IX. Der Schützenkönig. Gemälde von Eduard Meherheim | 264/65 |
| X. Aus J. S. Bachs „Bauernkantate“. Eigenschrift. Berlin, Preuß. Staatsbibliothek. Das „Lied vom jungen Grafen“. Aus dem „Musikalischen Kunstmagazin“ von J. Fr. Reichardt, 1782 | 376/77 |
| XI. „Dort droben in jenem Tale“. Aus dem „Musikalischen Kunstmagazin“ von J. Fr. Reichardt, 1782. „Lied der Handwerksburschen“ und „Jägerlied“ aus Ludwig Erbs handschriftlichem Nachlaß. Berlin, Preuß. Staatsbibliothek | 384/85 |
| XII. Fensterbiercheibe. Königsschilder der Junggesellen-Bruderschaft (Schützengilde) aus Xanten am Niederrhein, 1751 und 1737. Reiminschriften auf Papierstreifen in Dreiecksform und auf Spruchbändern für Buderstüde oder Suchenherzen bei Jahrmärkten und Kirchweihen | 400/01 |
| XIII. Die hoch und wohlbefandte Historia Von den Sieben frommen und redlichen Schwaben mit dem Hasen. Nürnberg bey Paulus Fürsten. „Alhie werden alte Weiber jung gemahlen.“ Augsburg bey Max Anthonii Hannas | 424/25 |

Arbeitsbräuche in der Landwirtschaft.

Von Dr. Wilhelm Seedorf,

Professor für landwirtschaftliche Betriebslehre an der Universität in Göttingen.

Von allen Vorgängen im Leben des Landvolks ist die landwirtschaftliche Arbeit derjenige, der seine Zeit und Kraft in stärkstem Maße in Anspruch nimmt, der aber auch seines Erfolges oder Mißerfolges wegen den größten Einfluß auf den äußeren Lebensgang und den inneren Frieden ausübt. Die landwirtschaftliche Arbeit beherrscht daher weitgehend auch sein Innenleben, sein Denken und Fühlen. Sie ist ein Stück seiner selbst. Sie entsteht auch nicht erst bei und mit jedem einzelnen Wesen. Ihre Wurzel liegt in fernster Vergangenheit. Man möchte sagen, daß die Arbeit in ihren verschiedenen Ausdrucksformen in die Erbmasse übergeht, jedenfalls von Geschlecht zu Geschlecht gewissenhaft übertragen wird. Es bilden sich dabei bestimmte Formen der Arbeit heraus, die in bestimmten äußeren Umständen, der Form der Geräte, in der Art ihrer Handhabung und in dem damit verbundenen Brauchtum und besonderen Sitten ihren Niederschlag finden.

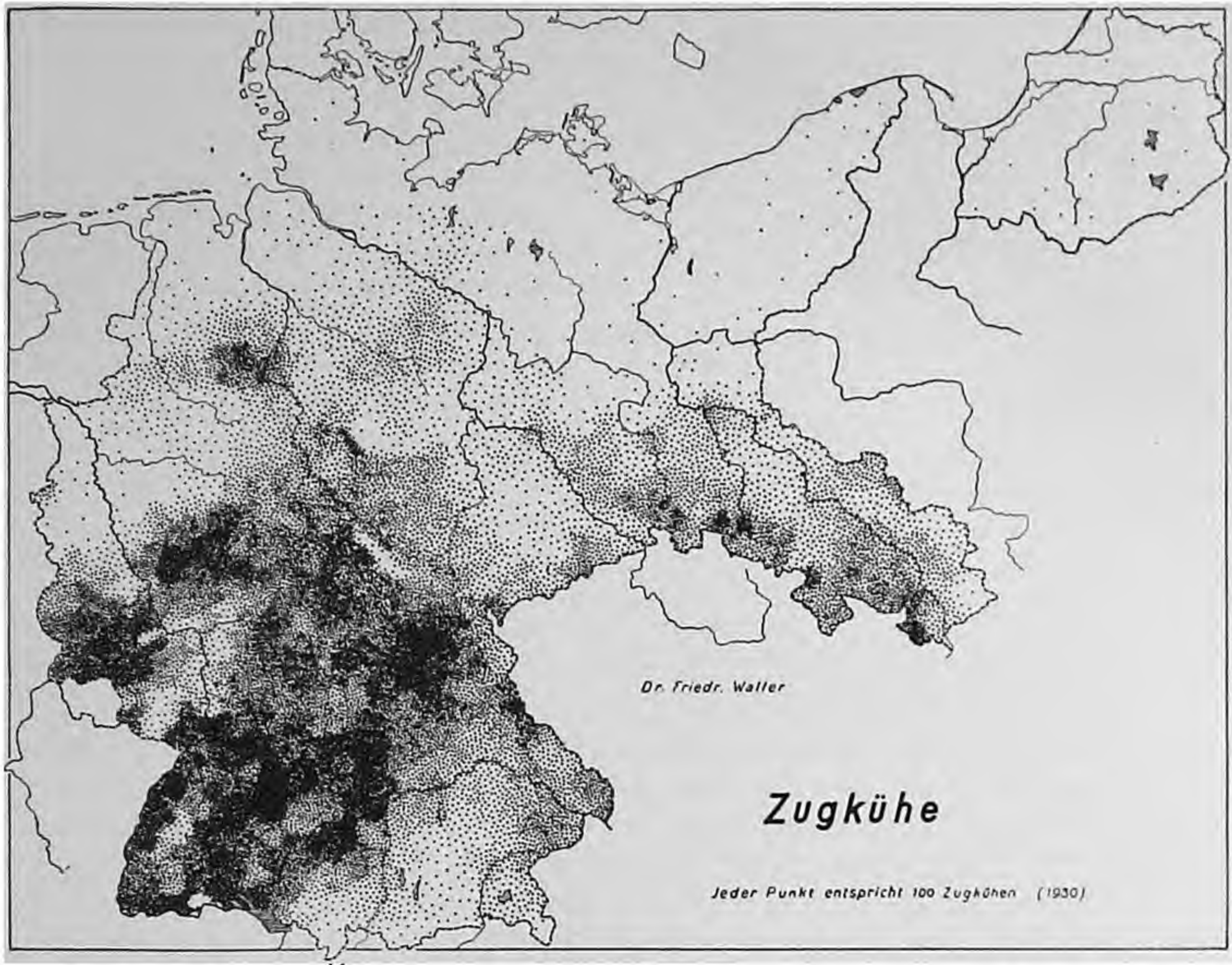
Auf der anderen Seite sind kaum andere Vorgänge so sehr dem forschenden und grübelnden menschlichen Verstande unterworfen gewesen, wie das für die Arbeitsvorgänge gilt. Ganz besonders hat das sog. Zeitalter der Erfindungen und Entdeckungen, das Zeitalter der Maschinenkultur die Arbeit ihrer alten Formen entkleidet und den Arbeiter aus seinen alten Sitten und Gewohnheiten herausgerissen.

Das Handbuch der Volkskunde muß naturgemäß die landwirtschaftliche Arbeit besonders berücksichtigen und will das nach mannigfaltigen Richtungen tun. Mein Beitrag soll sich den Plänen des Herausgebers gemäß in verhältnismäßig engen Grenzen halten. Er soll die mehr äußeren Arbeitsvorgänge erfassen, sie in ihrer Mannigfaltigkeit darstellen und begründen, ohne beispielsweise auf die auf besonderen Einflüssen religiöser oder sonstiger Vorstellungen beruhenden Arbeitsbräuche einzugehen, weil das ausführlich in anderen Abschnitten geschieht. Aber auch die dann noch verbleibende Arbeit darf nicht zu weiträumig angelegt werden und wird sich auf wenige Beispiele beschränken müssen. Das wird in gewissem Grade auch schon dadurch notwendig, daß Forschungsarbeiten auf diesem Gebiete noch verhältnismäßig jung sind, so daß die Zahl eindringlicher Untersuchungen noch gering ist. Hier liegt aber zweifellos für den Volkskundler eine außergewöhnlich reiche Fundgrube.

Es wird notwendig sein, noch eine wissenschaftliche Abgrenzung vorzunehmen, und zwar gegenüber dem Gebiete der



1. Sensenformen in Ostpreußen. Salzburger Familien nahmen ihre Sensen vor 200 Jahren mit nach Ostpreußen und bewahrten sie bis heute. Rechts sehen wir den kurzen Salzburger, links den langen ostpreussischen Sensenbaum.

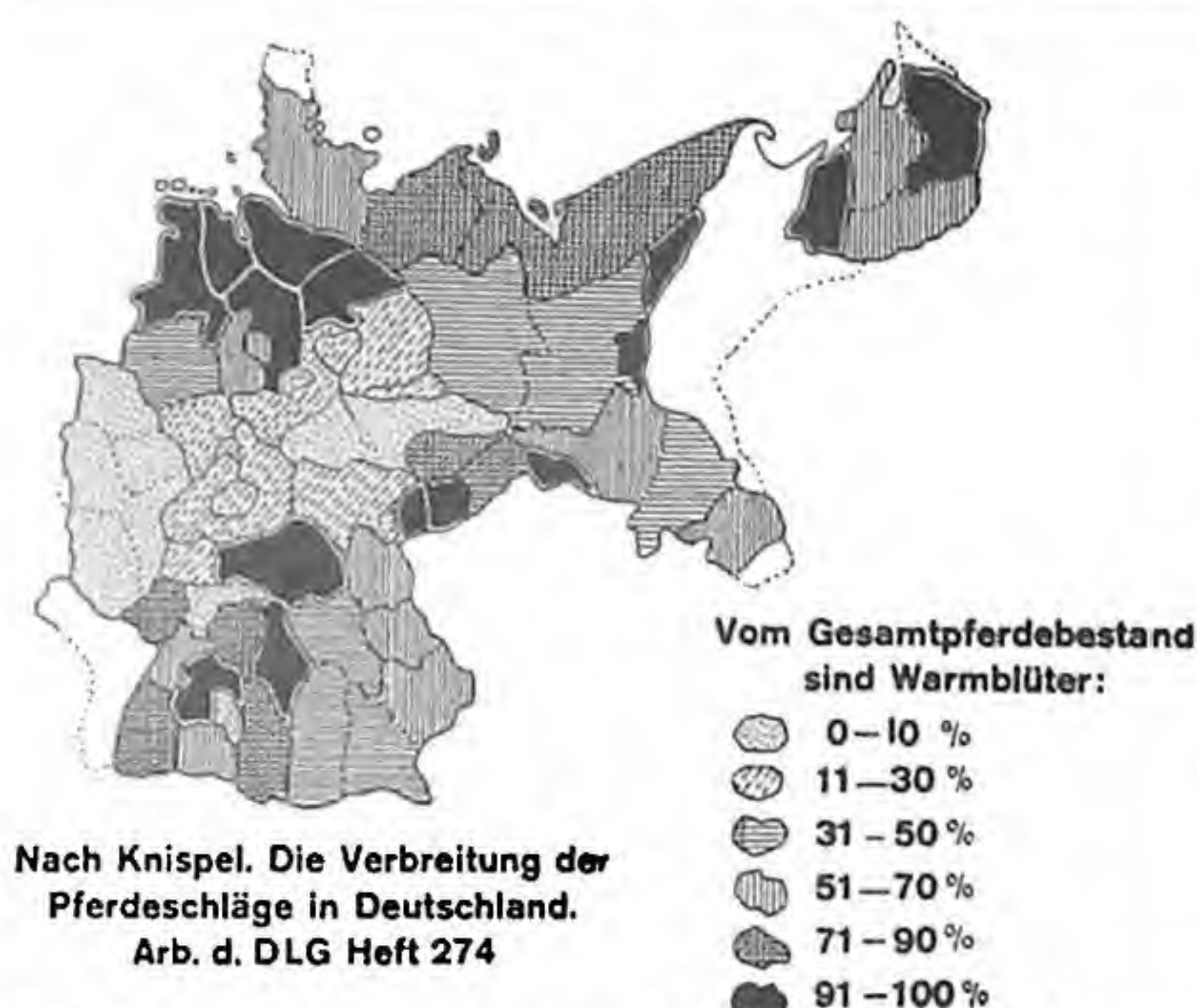


5. Die Verbreitung der Zugkühe in Deutschland. Wirtschaftliche Zweckmäßigkeit, Herkommen und Liebe zum Rindvieh auf der einen, teils auch Stolz und Liebe zum Pferde auf der andern Seite beeinflussen weitgehend die Verwendung von Kühen zur Arbeit (siehe Abb. 6). In den Gegenden des vorherrschenden Kleinbetriebs müssen auch die Kühe die Vorherrschaft haben. Für Süd- und Westdeutschland trifft das weitgehend zu, in Nord- und Ostdeutschland dagegen nicht.

hierfür zu forschen. Dazu war es zunächst nötig, den herrschenden Zustand zu erkennen, also landarbeitsgeographische Untersuchungen zu machen, wie das die Volkskunde ja auf anderen Gebieten schon in mustergültiger Weise vorgemacht hatte. Auf diese Landarbeitsgeographie wird später eingehend zurückzukommen sein.

Auf der Suche nach den Erklärungsgründen für die Abweichungen boten sich mancherlei Lösungen. Das Nächstliegende war, auf die großen natürlichen Unterschiede hinzuweisen, die durch die Lage, den Boden, das Klima gegeben sind, die ja neben den Einflüssen des Marktes in erster Linie die Bodennutzung, den Anbau von Kulturpflanzen bestimmen und auch der Viehzucht ihren Stempel aufdrücken. Es war leicht einzusehen, daß man auf schwerem Boden andere Geräte anwenden mußte als auf leichtem, daß die Verfahren bei der Rübenpflege ganz andere sein mußten als bei der Pflege des Getreides.

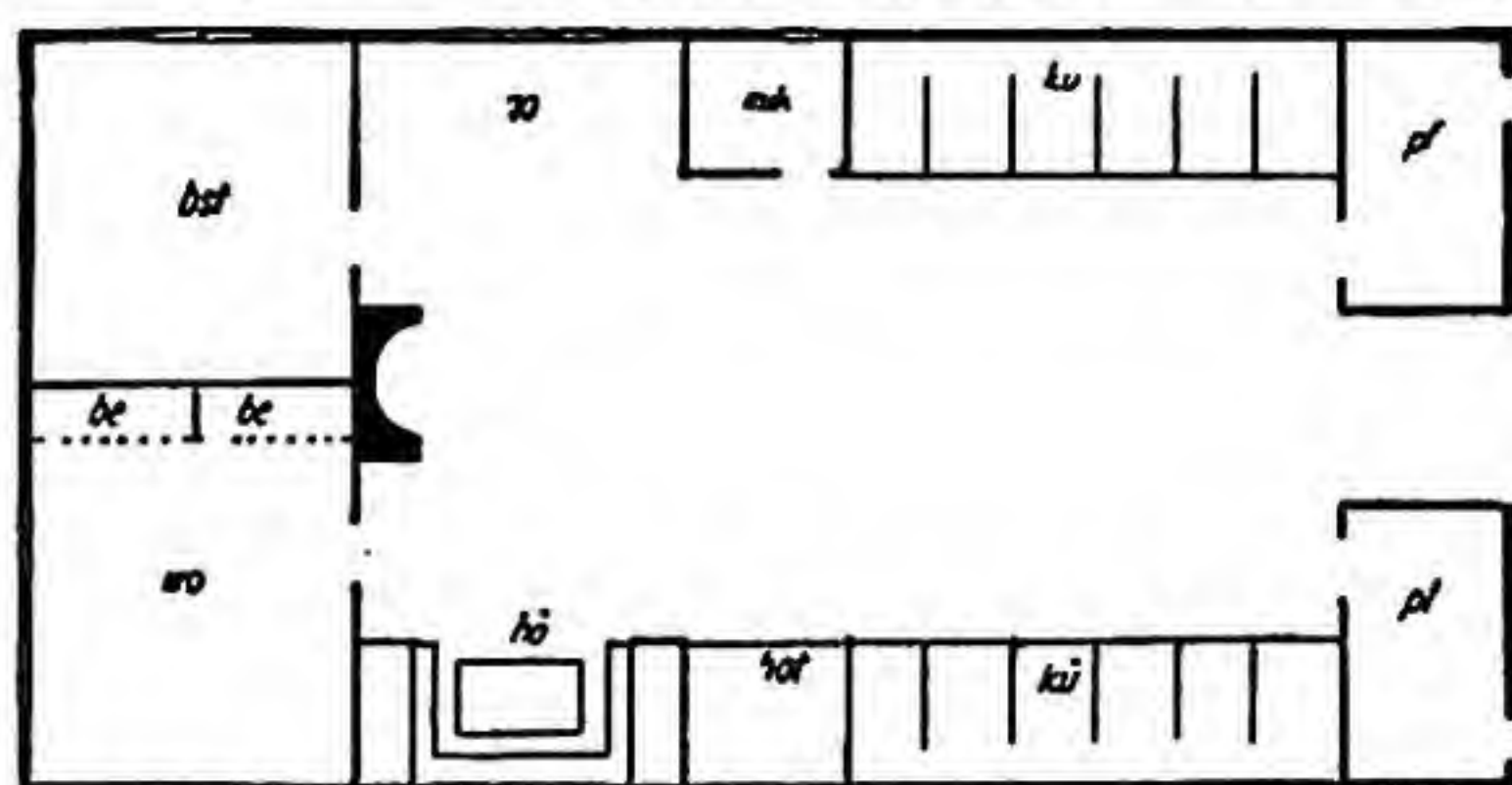
Aber es stellte sich bald heraus, daß diese Erklärungsgründe nicht zureichten; denn es wurden bei ganz den gleichen natürlichen und wirtschaftlichen Vorbedingungen ganz verschiedenartige Geräteformen für die gleichen Arbeitsverfahren gefunden. Ein sehr interessantes Beispiel ist hier die Sense, die überhaupt das interessanteste und in ihrem ganzen Bau und ihrer Handhabung das schwierigste landwirtschaftliche Gerät ist. Für die Volkskunde wird es allerdings Zeit, sich um dieses Gerät zu kümmern, da es von der Mähmaschine außerordentlich hart bedrängt wird und, wenn auch naturgemäß nicht in demselben



6. Warmblut- und Kaltblutgebiete in Deutschland. Das schwere Kaltblutpferd geht einpännig vor dem Karren im Rheinland und leistet die anstrengende tiefe Aderarbeit im Gadsfruchtbau, z. B. in Südhannover und Sachsen. Der leichtere Warmblüter bewältigt leichtere Lasten schnell, z. B. in Nordhannover und Ostpreußen. Herkommen und Vorliebe haben aber auf die Verwendung der Pferdeart großen Einfluß. (Nach Knispel.)

Eine andere Beobachtung, die mir viel zu denken gegeben hat, möchte ich hier kurz anführen. Während sonst in Deutschland die vierrädrigen Wagen nach den in meinem Institut von Johannes Walckenhol angeordneten Untersuchungen (Deutsche Aderwagen; Schriften über Landvolk und Landbau, Deutsche Landbuchhandlung, Berlin 1931) durchaus vorherrschend sind (vgl. Abb. 2), finden wir im Rheinland ein Gebiet der zweirädrigen Karre (Abb. 4). Dieses Gefährt hat selbst, wie auch in der Art seiner Anspannung, besonders des dabei gebrauchten Sattelzeuges der Pferde, noch heute eine außerordentlich große Ähnlichkeit mit dem, was ich in Italien, insbesondere in Rom (Abb. 3) sah. Mir drängte sich dabei unmittelbar der Gedanke auf, daß die Römer dieses Gefährt bei ihren Eroberungszügen in Deutschland eingeführt haben müssen und daß es sich bis heute in ganz ähnlicher Form erhalten hat. Für den Geschichtsforscher und auch den Volkskundler müßten sich hier weitere reizvolle Aufgaben ergeben. Auf die Wagen komme ich aber noch einmal zurück.

Unsere Landwirtschaftswissenschaften haben sich im vergangenen Jahrhundert insbesondere unter dem Einfluß der Naturwissenschaften entwickelt.



7. Grundriß eines niedersächsischen Bauernhauses. Rosel in Schwansen, 1673. Im Niedersächsenhaus sowohl wie im Ostfriesenhaus liegen Wohn- und Wirtschaftsräume unter einem Dach. Von der Feuerstelle des Niedersächsenhauses im Fleck kann man das Vieh Rändig beaufsichtigen. Im Ostfriesenhaus ist das nicht möglich, da Wohn- und Wirtschaftsräume voneinander getrennt sind. bst = beste Stube, be = Bett, wo = Wohnstube, gö = götlucht (Küchenlucht), ho = hörn (Sitzraum), mik = Milkammer, hol = Holz- und Torfraum. (Otto Behmann, Das Bauernhaus in Schleswig-Holstein.)

Umfang wie etwa in den Vereinigten Staaten, aber doch schon hier und da scheinbar am Aussterben ist. Die im Kreise Goldap in Ostpreußen gemachte Aufnahme (Abb. 1) zeigt uns zwei auf dem gleichen Felde in einer Bauernwirtschaft gebrauchte Sensen ganz verschiedenartiger Gestalt. Die große ist die gewöhnliche ostpreußische Sense, die mancherlei Anflänge an nordwestdeutsche Sensenformen aufweist. Die kleine Sense zeigt uns einen Sensenbaum, wie er in Süddeutschland und in Österreich in verschiedenen Spielarten vorkommt. Die Nachfrage ergab, daß der Mäher selbst einer alten Salzburger Familie entstammte, in der sich also diese Sensenform durch viele Geschlechterfolgen hindurch erhalten hatte. Ein schlagendes Beispiel für den Einfluß des Volkstums, das sich vermutlich bei weiteren Nachforschungen oftmals wiederholen wird.

Wir sind daher geneigt, landwirtschaftliche Zustände, die wir irgendwo antreffen, in erster Linie aus den natürlichen Gegebenheiten heraus zu erklären. Erst in jüngster Zeit sind wir dabei, unseren Landwirtschaftswissenschaften eine andere Grundlage und eine andere Gestalt zu geben dadurch, daß wir auch den Menschen wieder zu seinem Rechte kommen lassen. Auch bei den Arbeitsvorgängen im landwirtschaftlichen Betriebe wird man bereit und naturgemäß bis zu einem hohen Grade auch genötigt sein, die natürlichen Verhältnisse in erster Linie als Erklärungsgrund gelten zu lassen.

Boden und Klima bestimmen weitgehend die Art und den Verlauf der Arbeit, wie auch die verschiedenartigen Einrichtungen, Gebäude, Geräte und Maschinen, die jeweils für die landwirtschaftliche Arbeit notwendig sind.

Der schwere Boden braucht eine andere Bearbeitung und Behandlung als der leichte. Jener trägt andere Früchte als dieser. Auch die Gestaltung der Bodenoberfläche, ob eben, wellig, hügelig, bergig, steinig u. a. ist von Bedeutung.

Das Klima wirkt sich in ähnlicher Weise aus. So kann die Getreideernte einschließlich des Dreschens im trockenen Klima ohne Schwierigkeit und ohne Benutzung von Scheunen erfolgen, während in feuchtem Klima besondere Vorrichtungen getroffen und viel Arbeit aufgewendet werden muß. Trotzdem ist das Verderben der Ernte durch Auswuchs nicht immer zu verhindern. Aber auch die ganze Art der Wirtschaft wird durch das Klima hervorragend bestimmt. Feuchtes Klima bedingt Grünlandwirtschaft, also Viehhaltung, während trockenes Klima dem Ackerbau, in erster Linie auch dem Getreidebau, günstig ist. Dadurch wird also auch die ganze Art der Betätigung der Menschen in der Landwirtschaft grundlegend beeinflusst. Man darf wohl mit einem gewissen Rechte annehmen, Betätigung auch auf das Geistes- und Seelenleben und auf schiebenartige Menschen zu sein. Das zu beachten, dürfte

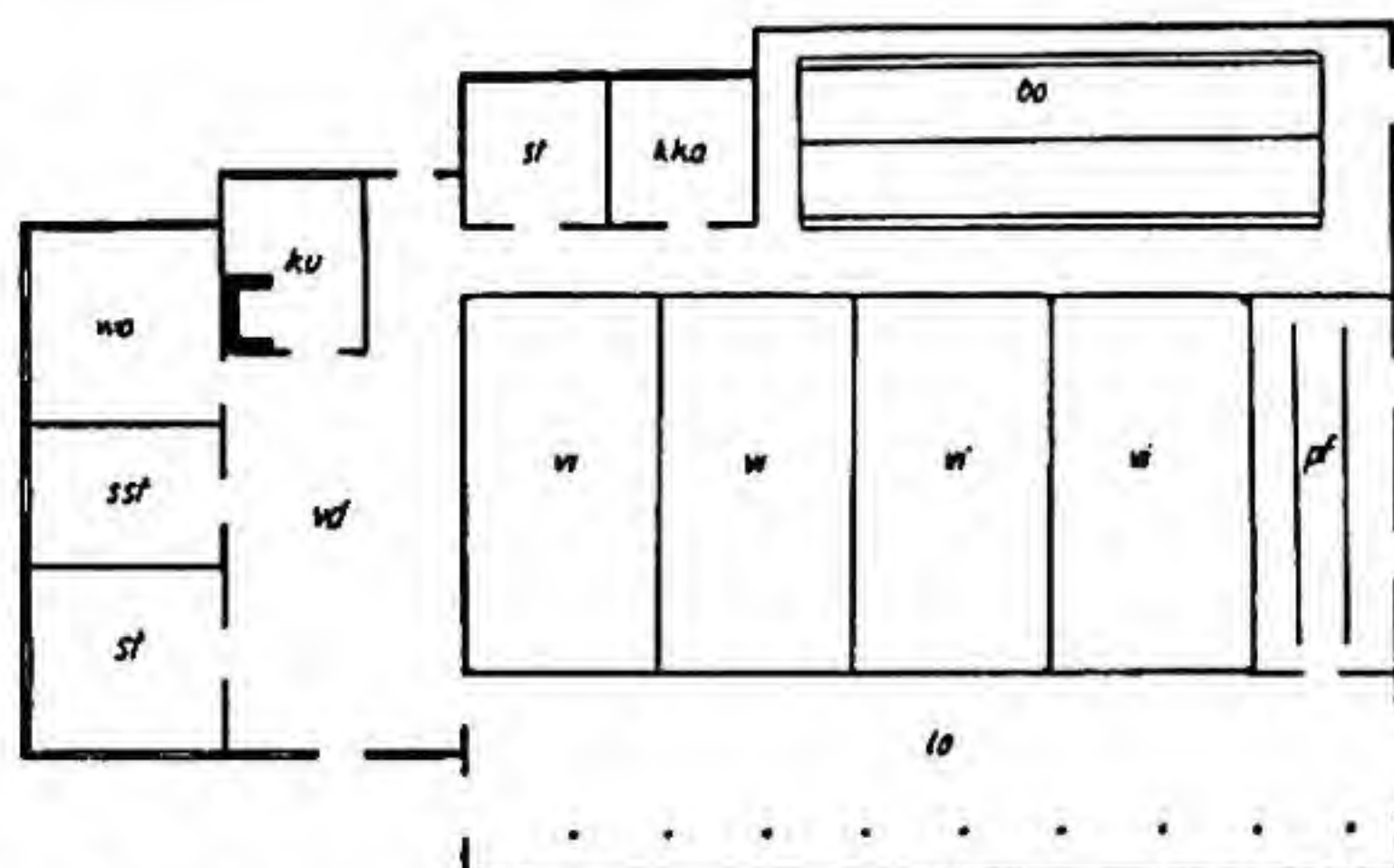
Außer der Feuchtigkeit ist bei den Klimaeinflüssen auch noch der Wärme zu gedenken, die die Bodennutzung entscheidend beeinflusst. So unterscheiden wir in Deutschland, abgesehen von weiteren Feinheiten der Gliederung, drei Klimagebiete, nämlich 1. die Weinzone, 2. die Weizenzone und 3. die Roggenzone. Sie sind bestimmt durch die Wärmemengen, die dem Boden im Laufe eines Jahres zugeführt werden. Durch diese werden die Wachstumszeiten bestimmt, die in der Weinzone mit 260, der Weizenzone mit 221 und der Roggenzone mit 188 Tagen im Durchschnitt angenommen werden. Es ist klar, daß die landwirtschaftliche Arbeit Ostpreußens sich von der des Rheintales weitgehend unterscheidet und damit selbstverständlich auch die ganze Art des Arbeitens.

Das Klima wirkt aber nicht nur auf den Boden und seine Benutzung, sondern auch auf den arbeitenden Menschen. Die Landarbeitslehre hat sich mit dieser Frage eingehend auseinanderzusetzen; es kann hier nur auf das Werk von Hellpach über Die Geophysikalischen Erscheinungen, Wetter, Klima, Landschaft in ihrem Einfluß auf das Seelenleben (Wilhelm Engelmann, Leipzig 1917) hingewiesen werden. Erschlaffende oder belebende Einflüsse des Klimas bestimmen Arbeitsart und Arbeitserfolg. Die Arbeitsvorrichtungen, insbesondere die Arbeitskleidung müssen sich ihnen anpassen. Um nur ein besonderes Beispiel zu geben: Im Staate Colorado in der Nähe von Denver sah ich eine Hackmaschine mit einem großen Sonnenschirm ausgerüstet.

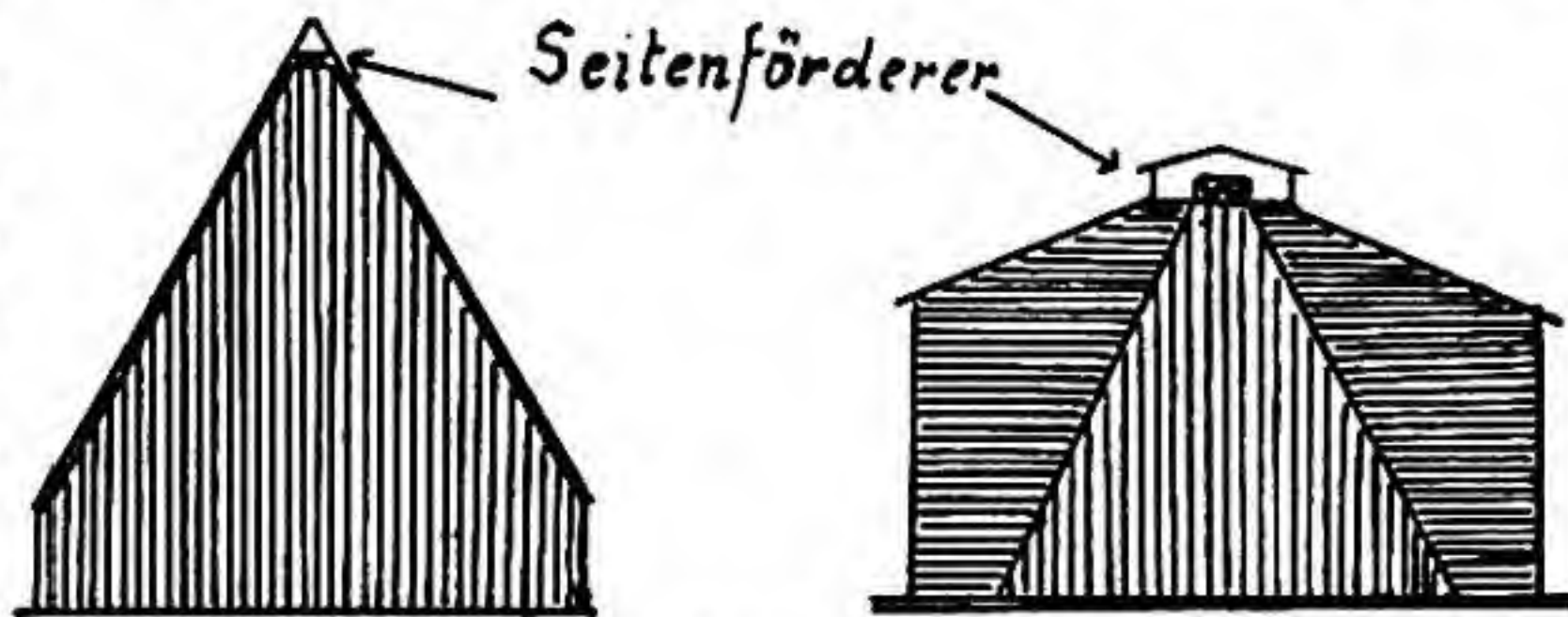
Abschließend und ergänzend ist noch darauf hinzuweisen, daß Boden und Klima sich gegenseitig beeinflussen; insbesondere macht sich die Höhe der Niederschläge bei der Benutzung der verschiedenen Böden bemerkbar. Während z. B. leichter Sandboden in trockenem Klima landwirtschaftlich kaum benutzt werden kann, gibt er bei genügend Feuchtigkeit und guter Verteilung der Niederschläge noch recht gute Ernten und hat dabei den Vorteil der leichteren Bearbeitbarkeit. So ergeben sich auch hier wieder die mannigfaltigsten Arbeitseinflüsse.

Die Größe der Betriebe ist von besonderer Bedeutung für die Arbeitsausübung.

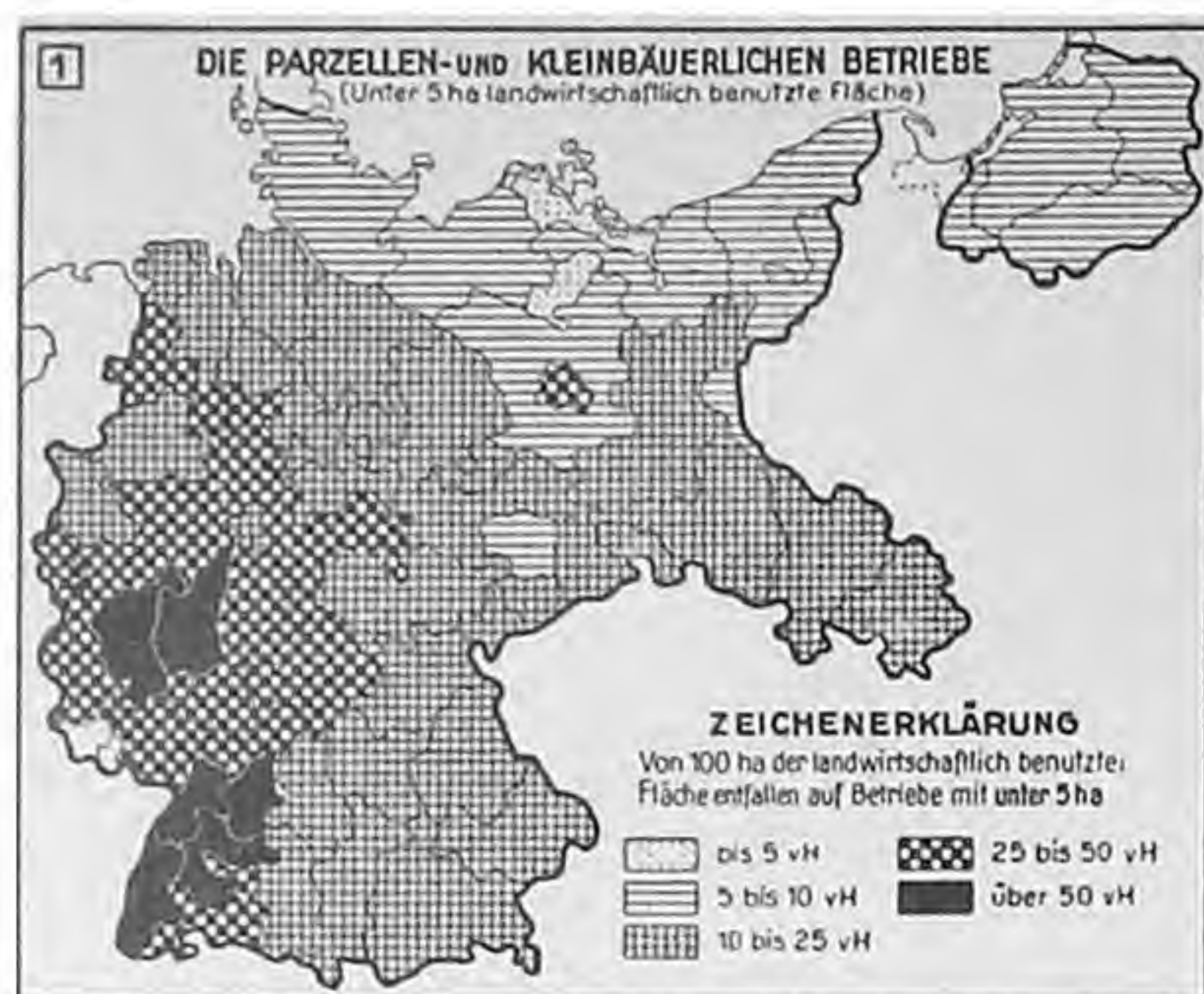
In den kleinsten Wirtschaften ist man fast ausschließlich auf Handarbeit angewiesen, auch sogar in der Bodenbearbeitung. Je größer die Betriebe werden, desto mehr tritt die Spannarbeit in ihre Rechte. Zuerst werden nur Arbeitskühe, dann Arbeitsochsen und schließlich Pferde verwendet. Dabei ist naturgemäß ein großer Unterschied zwischen dem leichten ostpreussischen Pferde und dem schweren deutschen Kaltblut, wie es am Rhein und in anderen Gegenden gebraucht wird. Die Abb. 5 und 6 geben über die Verwendung der Arbeitskühe und über den Anteil der leichten und schweren Pferde in den verschiedenen Gegenden Auskunft. Die Verbreitung der Klein- und mittelbäuerlichen Betriebe, die auf den Karten Abb. 10 gezeigt wird, deckt sich zwar weitgehend mit der Verwendung der Kühe zum Zuge, aber es ist nicht so, daß vom Standpunkte des Rationalismus oder der natürlichen Zweckmäßigkeit die bestehenden Verhältnisse als vernünftig angesprochen werden



8. Grundriß eines ostfriesischen Hauses (Meimers) in Kron-
prinzenkoog (Dithmarschen) 1785, s. auch Abb. 7. ri = Beerlant,
Barg: bo = Boos, Viehställe. (Otto Lehmann, a. a. O.)



9. Zweckmäßigkeit zweier Scheuentypen für die Verwendbarkeit des Höhenförderers. (Aus Endres, Der Gutshof von 1925.) Die Scheune mit flachem Dach muß größtenteils mit der Hand beschickt werden, die mit steilem Dach wird von selbst durch den Höhenförderer gefüllt.



10. Verteilung der landwirtschaftlichen, mittelbäuerlichen Betriebe nach Größenklassen in den einzelnen Reichsteilen 1925.
(Aus Wirtschaft und Statistik.)

könnten. So könnte die Haltung von Arbeitsflühen in vielen Gegenden zweifellos zum Nutzen der Betriebe stark ausgedehnt werden. Das würde insbesondere der Siedlung zugute kommen. Aber die seelischen Einflüsse, Einflüsse des Volkstums, machen sich hier stark bemerkbar. In manchen Gegenden sehen es die Menschen als schimpflich an, sich mit einem Angehörigen des Geschlechtes Rindvieh vor einem Gefährt öffentlich zu zeigen. Die Verteilung der Warm- und Kaltblutpferde ist allerdings wohl in hohem Grade auf die Art der Bodenbearbeitung zurückzuführen. Der schwere Boden braucht schwere Zugkräfte und brauchte sie insbesondere, als mit dem Zuckerrübenbau die Tiefkultur eingeführt wurde. Das schwere Pferd hat sich aber auch andere Gegenden erobert. Nicht unwesentlich war dabei ein Einfluß von der menschlichen Seite her. Als man nicht mehr genügend einheimische Leute bekommen konnte, die mit dem edlen und oft aufgeregten Warmblüter umgehen konnten, und auf polnische Wanderarbeiter angewiesen war, erschien der ruhige Kaltblüter als zweckmäßiger. Auf die besondere Art der Anspannung wird noch einzugehen sein. Ganz besonders wichtig ist dann bei der Frage der Betriebsgrößen noch die Möglichkeit der Maschinenverwendung. In die landwirtschaftlichen Großbetriebe sind sowohl die Arbeits- wie die Kraftmaschinen zu allererst eingedrungen und haben dort manche Umgestaltungen hervorgerufen. Auch die bäuerlichen Betriebe konnten dabei nicht unberührt bleiben, wenn sie den Wettbewerb mit den großen aushalten wollten. Hierbei hat das Volkstum schwere Schäden und Einbußen erlitten (Seedorf, Die technische Förderung der Landwirtschaft durch die DLG. und das Landvolk. Mitteilungen der Deutschen Landwirtschafts-Gesellschaft 1933, Stüd 27, Berlin 1933).

Das Eindringen der Maschine hat das Arbeitsleben auf dem Lande und somit das gesamte Leben auf das stärkste beeinflusst und mancherlei Störungen der ländlichen Kultur hervorgerufen.

Ich erinnere nur an die Zerstörung der Erntebäuche durch das Eindringen der Mähmaschine. Die Staatsführung hat leider früher diese dem Landvolk und der ländlichen Kultur zugefügten Schäden nicht beachtet noch viel weniger sie verhindert. Wir dürfen hoffen, daß das heute anders geworden ist, da der Reichsernährungsminister sogar ein eigenes Referat für Brauchtum, Sitte und Gesittung eingerichtet hat. Einsame Kämpfer für Landvolk und Volkstum, wie Heinrich Sohnrey, würden heute auch bei der Landbevölkerung mehr Verständnis und Unterstützung finden.

Weiter wird die Art zu arbeiten durch die Form der Siedlung, Größe der Feldmarken und der Dörfer, Verteilung der Flächen an die einzelnen Bauern, entscheidend beeinflusst.

Je stärker die Bodenzersplitterung und je größer die Feldmarken, d. h. je weiter die Wege, desto größer sind auch die Zeitverluste für den einzelnen bei der Arbeit. Die anzuwendenden Arbeitsverfahren werden dadurch stark beeinflusst.

Den größten Einfluß auf die Arbeitsbräuche haben aber die wirtschaftenden Menschen selber.

Die körperlichen, geistigen und seelischen Eigenschaften, die Körpergröße, Körperkraft, Gewandtheit, Anpassungsfähigkeit, Erfindungsgabe, Willenskraft bedingen ganz verschiedene Arten der Arbeitsvorrichtungen und der Arbeitsdurchführung. Rassen- und Stammeigentümlichkeiten wirken sich gerade auch in der landwirtschaftlichen Arbeit sehr stark aus und beeinflussen diese fast noch mehr als die bereits vorher erwähnten vielfältigen Kräfte, denen noch eine Reihe von weiteren hätten angefügt werden können.

Zum Schluß sei aber noch einmal auf die Kräfte der Vereinheitlichung oder der Einebnung hingewiesen.

Die fabrikmäßige Herstellung von landwirtschaftlichen Geräten und Maschinen hat die landschaftlichen Eigentümlichkeiten vielfach ausgelöscht. Schon vor über hundert Jahren hat man englische und andere Pflüge bei uns eingeführt. Amerikanische Mähmaschinen, wie sie in allen Ländern der Welt die gleiche Gestalt haben, die sie auch bei uns im Nachbau kaum verloren, gehen überall auch über die deutschen Äder. Mit der Einführung und Verbreitung neuer Kulturpflanzen oder auch nur neuer Anbaupflanzen pflegen sich auch die damit verbundenen Arbeitsbräuche mehr oder weniger vollständig zu übertragen. Die Verbreitung des Zuckerrübenbaues hat beispielsweise solche Wirkungen gezeigt. Manche früheren Kulturpflanzen, die außergewöhnlich mannigfaltige Arbeitsbräuche mit sich brachten (wie z. B. der Flach), sind vom deutschen Ader fast vollständig verschwunden. Ein wertvolles Stück gerade auch gemeinschaftlichen Arbeitslebens auf dem Dorfe ist damit entschwunden. Mit weiteren derartigen Verlusten müssen wir ohne Zweifel rechnen, und es ist daher sehr zu begrüßen, daß durch das große volkshundliche Atlaswerk viele von diesen Arbeitsbräuchen wenigstens für die Geschichte noch gerettet werden.

Darstellung einzelner Arbeitsbräuche in der Landwirtschaft.

Es ist unmöglich, im Rahmen dieses Werkes alle landwirtschaftlichen Arbeiten volkshundlich zu untersuchen und darzustellen. Dazu reicht einmal der Raum nicht aus, andererseits fehlt es auch an den nötigen wissenschaftlichen Vorarbeiten, die nur erst für wenige Arbeiten so weit gefördert sind, daß eine übersichtliche Darstellung mit einer gewissen Genauigkeit gegeben werden kann. Die Landarbeitsgeographie ist noch längst nicht genügend entwickelt. Eine gemeinschaftliche Arbeit mit der Volkskunde scheint mir im Interesse beider Wissenschaften sehr erwünscht zu sein. Unsere Aufgabe kann infolgedessen nur sein, einen Gang durch die wichtigsten landwirtschaftlichen Arbeiten zu machen und an einzelnen Beispielen die verschiedenen Arten der landwirtschaftlichen Arbeit, verschiedenartig teils in den Geräten, teils in den Arbeitsweisen, aufzuzeigen und einen Versuch für ihre Erklärung zu machen.

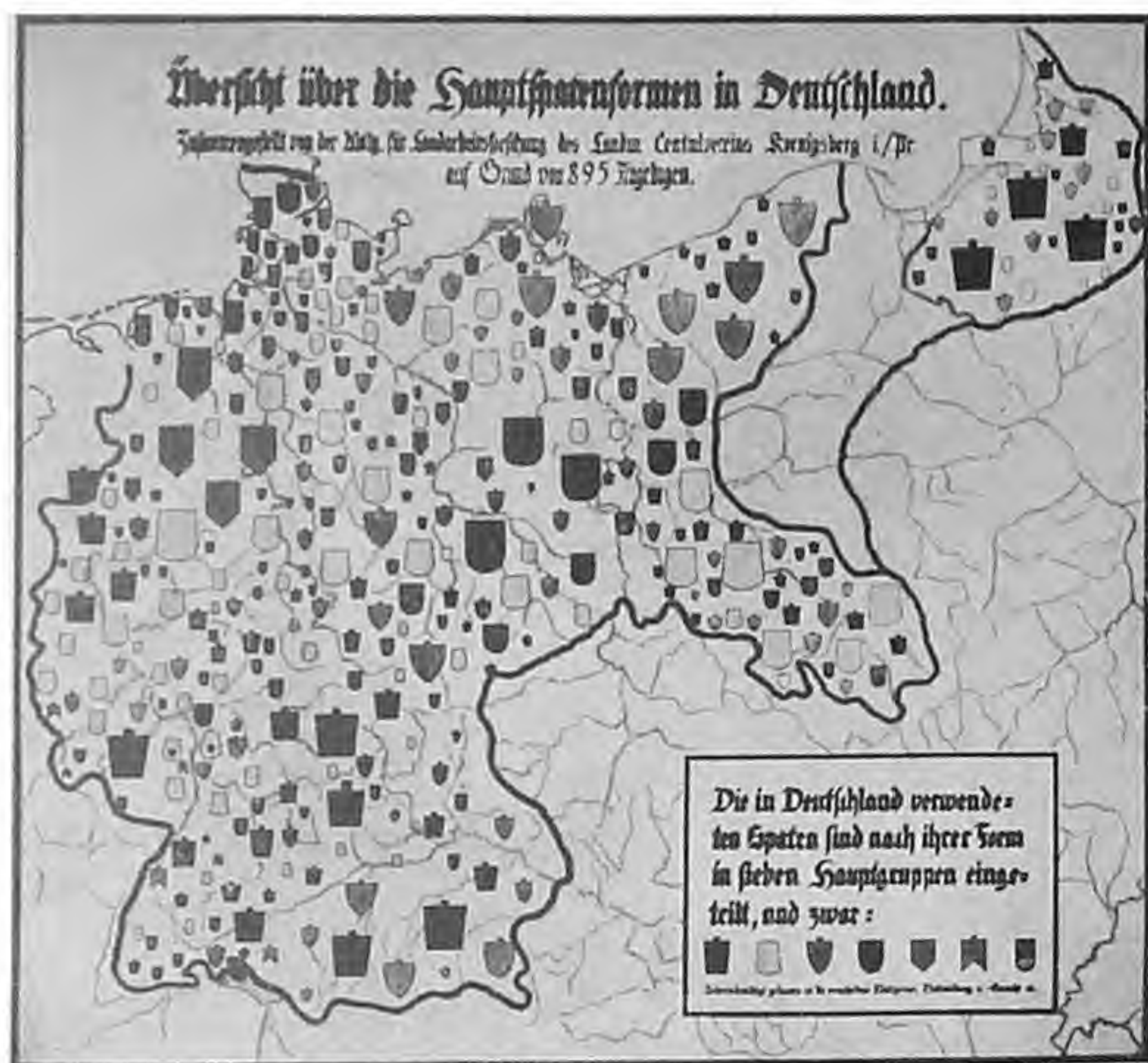
Da sich ein sehr großer Teil der landwirtschaftlichen Arbeit im Bauernhause und auf dem Bauerngehöfte abspielt, ist auch deren Einrichtung für den Arbeitsablauf und für den Arbeitserfolg von größter Bedeutung. Es müßte also eine Untersuchung über Haus und Gehöft in den verschiedenen Gegenden Deutschlands vorangehen. Das scheint überflüssig zu sein, weil genügend gute Darstellungen über deutsche Bauernhäuser vorhanden sind. Leider sind aber die Gesichtspunkte der landwirtschaftlichen Arbeit bei diesen Darstellungen wenig oder überhaupt nicht berücksichtigt worden. Hier sind weitere wissenschaftliche Arbeiten dringend erforderlich.



11. Reitweiler vor der Verköppelung. Dauernde Erbteilung hat die Aderflächen verkleinert und den Arbeitsaufwand nutzlos vermehrt. Das Bild zeigt die Gemarkung der Gemeinde Reitweiler, Landkreis Straßburg, vor der Verköppelung. Die Gesamtfläche von 378,90 ha mit 72 bewohnten Häusern zerfällt in 2339 Parzellen. Die durchschnittliche Parzellengröße ist 14,90 ar. Die 34 schwarzen Parzellen gehören zu einem Bauernhofe von 18,16 ha (72 preussische Morgen).



12. Der Danziger Parrhafen. Dies alte vergessene Arbeitsgerät wird in einem beschränkten Gebiet in Auswirkung alter örtlicher Erfahrung noch heute gebraucht.

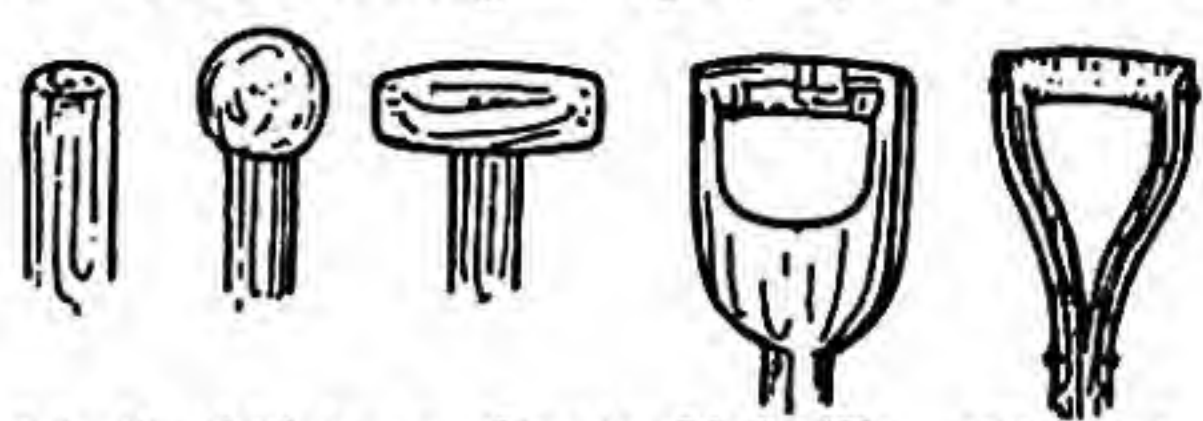


13. Verbreitung der Spatenformen in Deutschland.

Vieh nicht in so nahe und ständige Berührung zu kommen, woraus man schließen könnte, daß auch die Liebe zum Vieh nicht so entwickelt ist wie in Niedersachsen, aber auch nicht die Erfolge in der Viehzucht und -haltung.

Auch die Gestaltung der Feldwirtschaft, auf die oben im Zusammenhang mit den Siedlungsformen schon verwiesen wurde, ist von großer Wichtigkeit. Immer noch gibt es in Deutschland Gemeinden, in denen die sog. Flurbereinigung noch nicht durchgeführt ist, wie es viele andere gibt, in denen Flurbereinigung wegen der durch Erbteilung der Bauerngüter dauernd erfolgten Zersplitterung schon wieder notwendig wäre. Hier will bekanntlich das Reichserbhofgesetz eingreifen. Somit beeinflusst es auch nicht unerheblich die Arbeit des Bauern.

In weiten Teilen unseres Vaterlandes haben die schönen Dorfbilder schweren Schaden genommen durch das Aufkommen von Scheunen mit flachen Dächern, wie sie ermöglicht wurden durch die Verwendung des häßlichen Baustoffs der Dachpappe oder auch des ebenso häßlichen Zinkblechs. Diese Bauart war früher arbeitswirtschaftlich sehr vorteilhaft, weil die Einbringung des Getreides in den dadurch geschaffenen Raum durch Einsparung von Handarbeit gegenüber dem hohen spitzen Dach sehr begünstigt wurde. Der letzte Raum unter dem Dachfirst selbst konnte praktisch nicht mehr ausgenutzt werden. Hier sind uns jetzt Erfindungen wie die des Höhenförderers und des Gebläses zu Hilfe gekommen, so daß das spitze Dach dem flachen gegenüber wieder vorteilhafter geworden ist. Aus den Zeichnungen S. 5 Abb. 9 ist zu ersehen, wie sich bei Verwendung des Höhenförderers der ganze Raum unter dem spitzen Dach von selbst füllt, während unter dem flachen zusätzliche menschliche Arbeitskraft für diesen Zweck herangezogen werden muß. Es ist dies ein gutes Beispiel dafür, wie die landwirtschaftlichen Gebäude von innen heraus ihre Gestalt gewinnen.



14. Verschiedene Spatenstielgriffe. (Steinmeh, Die besten gärtnerischen Geräte.)

Vergleichen wir einmal kurz das Niedersachsenhaus (Abb. 7) und das ostfriesische Haus (Abb. 8). Beide haben zwar Wohn- und Wirtschaftsräume unter einem Dach. Im Niedersachsenhaus konnte man aber bei der alten Form von der Feuerstelle im Flett aus das ganze Vieh, den größten Vermögensbestandteil auf dem Bauernhofe, ständig und leicht beaufsichtigen und alle Unregelmäßigkeiten verfolgen. Das ostfriesische Haus gestattet eine derartige Übersicht nicht. Vergleichen wir dann damit Haus- und Gehöftformen, wie wir sie in anderen Gegenden Deutschlands, etwa im Osten, finden, bei denen das Wohnhaus von den Wirtschaftsgebäuden völlig getrennt ist, so wird die Beaufsichtigung des Viehbestandes wesentlich erschwert. Man wünscht mit dem

Form und Größe der Gehöfte, die Lage der Gebäude zueinander, sind arbeitswirtschaftlich von großem Einfluß. Das große

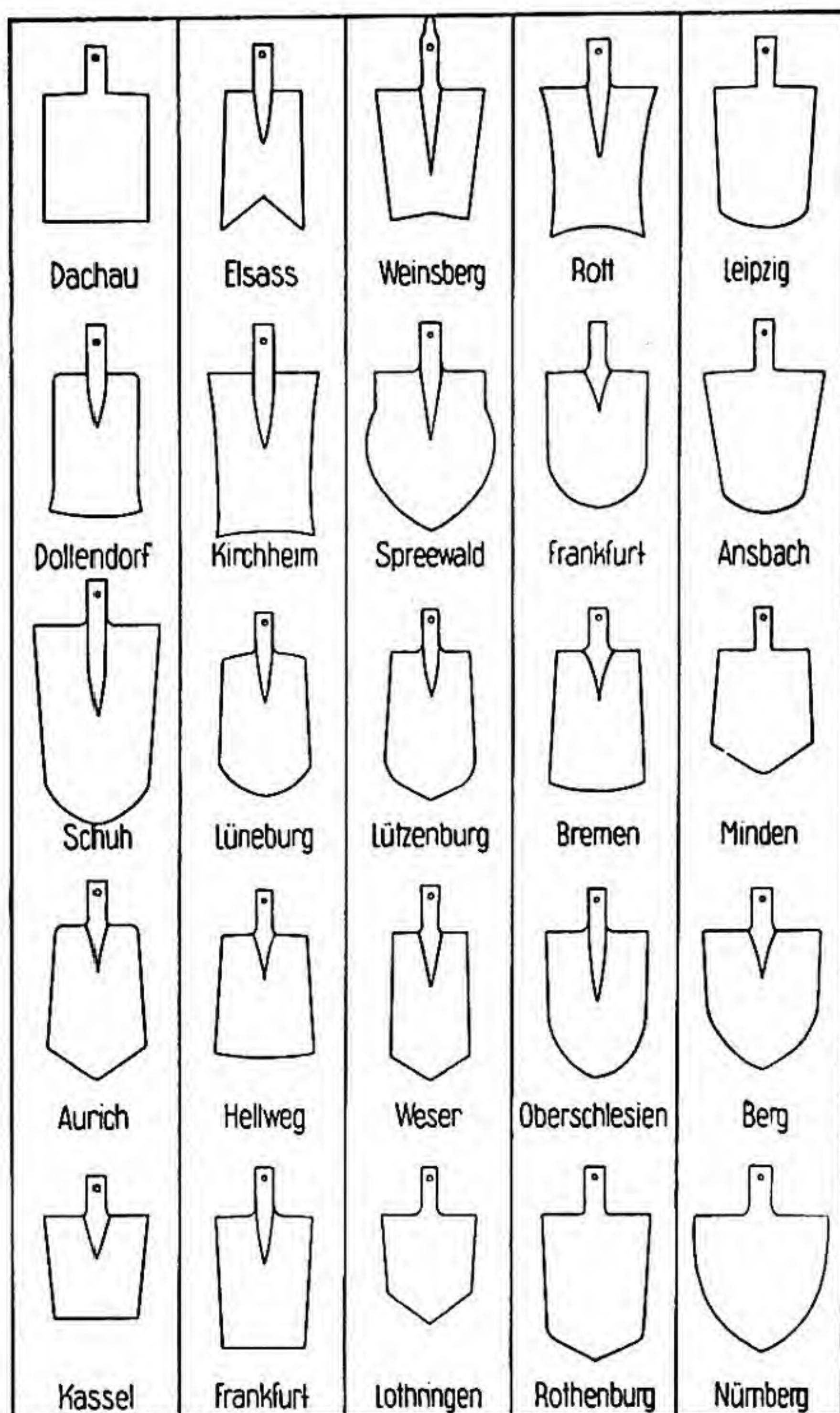
norddeutsche Gehöft gestattet eine bessere und freiere Beweglichkeit mit den Gespannen gegenüber den engen mittel- und süddeutschen Gehöftanlagen, hat auch große Vorteile bei Feuergefahr. Man darf aber nicht übersehen, daß mit der Größe der Gehöfte auch die auf ihm zurückzulegenden Wege anwachsen und dadurch die Gesamtarbeitsleistung erheblich beeinträchtigt werden kann. Vielfach entspricht auch die Lage der Gebäude zueinander noch nicht den Ansprüchen der Arbeitswirtschaftlichkeit. Die Futter- und Streuscheunen sind oft noch zu weit von den Stallungen entfernt. Die Lage der Speicher und ihre innere Gestaltung, die Lage sonstiger Futterbehälter, wie der Sauergruben, ist vielfach nicht vorteilhaft. Man kann darüber auch nicht verwundert sein, da die Gehöfte oft Jahrhunderte alt sind und die landwirtschaftliche Technik wie auch die wirtschaftlichen Verhältnisse sich inzwischen stark gewandelt haben und weiter wandeln werden. Das Wort gilt auch hier: Es ist der Geist, der sich den Körper baut. Die Volkskunde wird also wohl, wenn sie zu richtigen Ergebnissen und Erklärungen kommen will, auch die Landwirtschaftswissenschaft noch stärker mit heranzuziehen haben.

Auf die schon oben erwähnte Lage der Feldmark und die Größe der Ackerstücke sei nur kurz noch einmal hingewiesen. Weite Wege und kleine Feldstücke bedingen ganz außergewöhnliche Zeitverluste. Durch das häufige Wenden auf kleinen Ackerstücken fällt oft nur die Hälfte der verbrauchten Zeit auf nutzbringende Arbeit. Im größten Teil Deutschlands ist zwar die Flurbereinigung (Zusammenlegung der Ackerstücke) durchgeführt. In Süd- und Mitteldeutschland sind aber noch viele unbereinigte Fluren vorhanden, die das Bild der Flurfarte S. 7 Abb. 11 zeigt.

Weite Wege machen es auch oft notwendig, daß man den ganzen Tag auf dem Felde bleibt, also auch das Mittagssmahl dort einnimmt. Hier wären also auch die Einflüsse auf das Familienleben besonders zu beachten. Eingehende Untersuchungen über diese Dinge liegen leider noch nicht vor.

Arbeitsbräuche bei der Bodenbearbeitung.

Die bedeutungsvollste Arbeitsstätte des Bauern ist immer der Acker. Die verschiedenen Arbeitsverfahren und Arbeitsgeräte, die uns für diese Zwecke des Ackerbaues bekannt sind, haben sich mit den Fortschritten der landwirtschaftlichen Technik mehr und mehr ausgeglichen. Pflüge werden jetzt wissenschaftlich rationell



15. Verschiedene süddeutsche Spatenblattformen. (Stelmach a. a. O.)



16. und 17. Verschiedene Grabweisen. Bei der gewöhnlichen Grabweise wird der Boden nach vorwärts bewegt, bei der rheinischen dagegen seitlich. Dabei entsteht ähnlich wie beim Pflügen eine gerade Furche.

schicht, in der sich das Bakterienleben, die Bodengare, entwickelt, in den Untergrund vergraben und somit die Fruchtbarkeit gestört wird. Darum greift man von Zeit zu Zeit auf die alten Verfahren zurück. Ein Haken großen Ausmaßes wird beispielsweise noch heute in der Danziger Niederung gebraucht, der sog. Karrhaken (s. S. 7 Abb. 12). Es war für mich interessant, zu sehen, daß in den Vereinigten Staaten der Haken in der Form eines mehrreihigen Gerätes, des sog. Listers, weiterlebt. In den baltischen Randgebieten, in Teilen von Ostpreußen und Schlesien ist der Haken als Bodenbearbeitungsgerät noch nicht ausgestorben. In Kurland wurde er von den lettischen Bauern vor einigen Jahrzehnten und wird dort wahrscheinlich auch heute noch neben den englischen und deutschen Pflügen regelmäßig verwandt.

gebaut und ihren verschiedenen Verwendungszwecken angepaßt. Einflüsse des Volkstums, die früher sehr deutlich waren, treten mehr und mehr in den Hintergrund. Trotzdem kommt es vor, daß alte Formen wieder hervorgeholt werden, weil Anforderungen sich ändern können. Früher war der sog. Haken das Bodenbearbeitungsgerät. Dieser wühlt aber den Boden nur oberflächlich auf, ohne ihn zu wenden. Es war also mit ihm nicht möglich, einen ganz reinen, klaren Acker zu bekommen. Diese Arbeit leistet der Pflug, der den Boden vollständig wendet. Mit der weiteren Vertiefung der Pflugfurche ergab sich dann aber der Nachteil, daß die obere Boden-



18. Dreieckige hölzerne Egge. Nachener Gegend. Die meisten Eggen, die gebaut werden, sind viereckig (recht- oder schiefwinklig).



19. Viereckige Holzrahmenegge mit Eisenspitzen. Fischbach, Unterfranken.

Ein noch älteres Bodenbearbeitungsgerät, der Grabspaten, ist ja heute zu einem Gartengerät geworden. Nach einer Untersuchung von Steding kommt er in Deutschland in den verschiedensten Formen vor, die zu einem Teil wieder durch die natürlichen Verhältnisse zu erklären sind. Die Schaufelbleche sind von ganz verschiedener Form und Größe. Klein und spitz sind beispielsweise die an der Nordseeküste gebrauchten sog. Kleispaten. Auch süddeutsche Spaten, z. B. der von Lothringen, zeigen teils solche

Formen. Größere und an der Schneide runde Formen werden auf anderen, zumal leichteren Böden gebraucht. Aber auch hier reichen die natürlichen Verhältnisse als Erklärung für die Gründe nicht aus. Die bisherigen nur oberflächlichen Untersuchungen lassen noch nicht klar erkennen, wie stark die Einflüsse der Kultur, also des Menschen, für die Verbreitung der verschiedenen Spatenformen sind.

Umfangreiche Geräteuntersuchungen hat Dipl. Landwirt Steinmeyer (H. Steinmeyer, Die Handarbeitsgeräte Süddeutschlands, Illust. landw. Zeitung 1926, Nr. 40 und Die besten gärtnerischen Geräte, Berlin, Parey 1930) in Süddeutschland, zunächst in meinem Auftrage, seit 1925 durchgeführt, sie dann aber selbständig fortgesetzt und entwickelt. Die Abbildung 15, S. 9 zeigt einige von ihm in den verschiedenen Gegenden Süddeutschlands gefundenen Spatenformen, die er im ganzen auf etwa 2500 schätzt (Steinmeyer, Die besten gärtnerischen Geräte a. a. O.). Der Einfluß der natürlichen Verhältnisse wird sich in bestimmter Weise in diesen Formen ausdrücken.

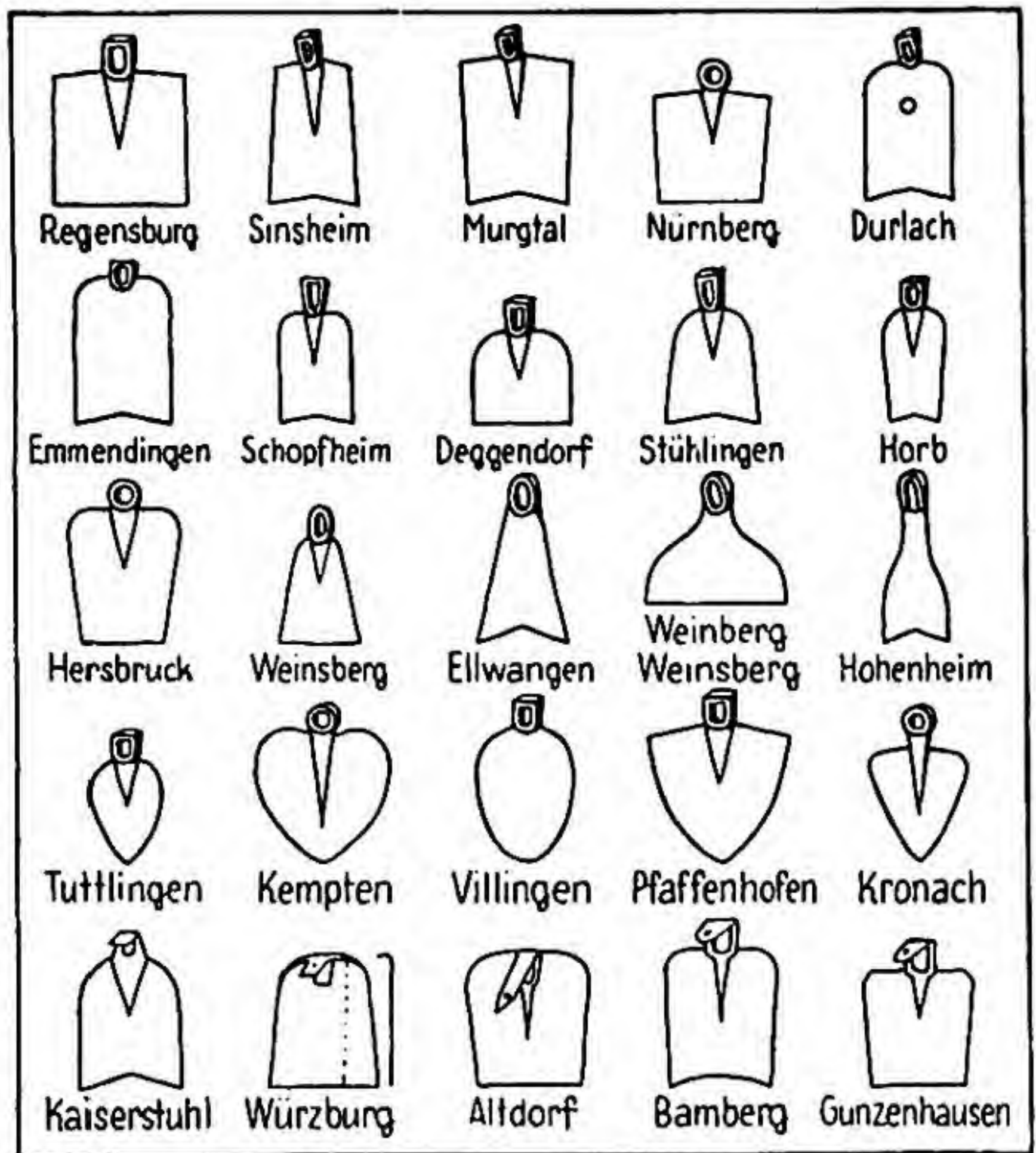
Auf schwerem, hartem und steinigem Boden bringen die spitzen Spaten am besten ein. Aber mit dieser Erklärung kommt man nicht zum Ziel. Das Volkstum gibt wiederum den Ausschlag. Die Unterschiede bei den Spaten werden nun dadurch noch erheblich mannigfaltiger, daß auch die Spatenstiele ihrer Form und Länge nach wie auch nach der Art ihrer Befestigung am Spatenblatt sehr voneinander abweichen. Ich verweise auf die Abbildung 14, S. 8, die uns verschiedene Spatenstielgriffe zeigt.

Aber nicht nur die Form des Spatens, auch die Art seiner Verwendung, die Art des Grabens ist verschieden. Während es nämlich im allgemeinen üblich ist, den Boden in der Richtung der Körperachse nach vorwärts zu bewegen, wird im Rheinland ein Verfahren angewendet, wobei der Boden senkrecht zur Körperachse nach der Seite bewegt wird, so daß, ähnlich wie beim Pflügen, eine gerade Furche entsteht. (Abb. 16/17.) Näheres über die Verbreitung der verschiedenen Verfahren — vielleicht gibt es auch noch andere — ist bis heute nicht bekannt.

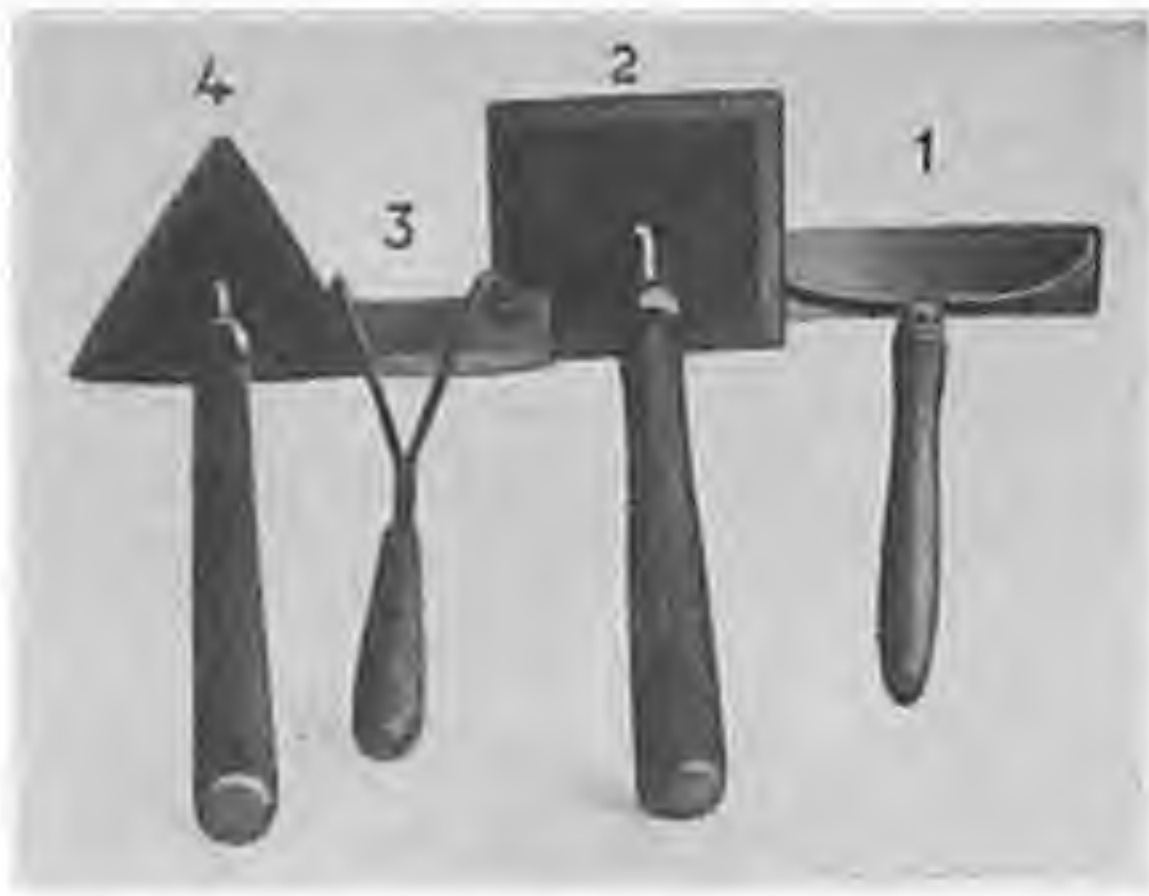
Auch andere Bodenbearbeitungsgeräte, wie beispielsweise die Eggen, kommen in verschiedenen Formen vor. Während sie im allgemeinen viereckig als Rechteck oder Parallelogramm gebaut sind, gibt es aber auch dreieckige Formen. (Abb. 18/19). Darüber sollte man bald Untersuchungen anstellen, bevor die fabrikmäßig hergestellten Eggen die örtlichen Formen völlig verdrängen.

Neben den Arbeitsgeräten muß man dann aber, wie wir es an dem Beispiel des Spatens schon gezeigt haben, auch die verwendeten Arbeitsverfahren untersuchen, z. B. das Pflügen in kleinen oder in größeren Beeten, das Rundpflügen. Auch beim Eggen sind ganz verschiedenartige Arbeitsweisen im Gebrauch. Als eine Besonderheit sei auf das Rundeggen im Trabe verwiesen, das im östlichen Deutschland zum Zwecke besserer Bodenkrümelung nur hier und da noch üblich ist.

In der Bodenpflege ist die Hacke das hauptsächlichste Gerät. Sie war früher und ist teilweise auch heute noch ein wichtiges Bodenbearbeitungsgerät. Das gilt zumal für Kolonialländer, in die von Deutsch-



20. Verschiedene süddeutsche Spatenformen. (Steinmeyer a. a. O.)



21. Gerätschaften zur Rübenbearbeitung. 4 und 2 schwedische, 3 rheinische Rübenhade, 1 Gurkenkrehle.

auf kleineren Gebieten sind oft stärkere Abweichungen vorhanden (Sannes, Die wicht. Handgeräte der Prov. Hannover u. d. Arbeitsweisen im Kartoffelbau. Ldw. Jahrbücher, Jahrg. 65, S. 188ff. — Seebaß, Geräte und Arbeitsstudien beim Zuckerrübenbau in versch. Rübenbaugenden Deutschlands, Berlin, Parey, Bucherei f. Landarbeitslehre, Nr. 5, 1927).

Die Hade ist nun eines der Geräte, das durch den landwirtschaftlichen Fortschritt örtlich schon sehr stark beeinflusst worden ist. Ihre Verwendung als Pflegegerät auf dem Acker hat sich insbesondere durch die Verbreitung des Zuckerrübenbaues ausgedehnt. Diese Kulturpflanze hat ihre Arbeitsgeräte und Arbeitsverfahren in der Regel mit sich genommen. Auch die eingelernten Wanderarbeiter, die zunächst für die Aufnahme des Rübenbaues erforderlich erschienen, brachten ihre Geräte mit. Leider waren es ja zuletzt nicht mehr deutsche, sondern polnische Wanderarbeiter. So sind also bei der Hade und ihrer Verwendung die volkstümlichen Einflüsse vielfach schon stark gestört. Trotzdem sind noch große Reste vorhanden, die näher zu untersuchen sich lohnen würde. Vom Standpunkt der Verbesserung der landwirtschaftlichen Technik, also auch

vom Standpunkt der Landarbeitslehre, müssen wir bemüht sein, die unzumutbaren Formen durch zweckmäßigere zu ersetzen, so daß wir auf diese Weise die volkstümliche Arbeit erschweren. Wenn aber die beiden Wissenschaften Hand in Hand gehen, werden sie sich gegenseitig viel helfen können.

Auch hier müssen neben den Geräten die Arbeitsverfahren beachtet werden, die allerdings zum Teil eng mit der Art der Geräte zusammenhängen. Dazu sei auf ein in den letzten Jahren bekanntgewordenes Gerät, den Liegnitzer Gurkenkrehl, hingewiesen, eine ganz kleine kurzstielige Hade, die, wie ihr Name sagt, zunächst bei der Gurkenpflege verwendet wurde, die sich aber auch für die Rübenbearbeitung, zumal für das gleichzeitige Hacken und Verziehen oder Vereinzeln, als sehr geeignet erwiesen hat. Durch besondere, vom Reichsernährungsministerium vor einigen Jahren veranstaltete Lehrgänge, wurde dieses Verfahren durch ganz Deutschland verbreitet; es hat sich allerdings, da es ein dauerndes starkes Bücken verlangt, nicht überall eingebürgert. Interessant ist es in diesem Zusammenhange, daß kleine, kurzstielige Hacken auch im Rheinland und in Südschweden beim Verhacken der Rüben Verwendung finden (Abb. 21).



22. Das Arbeiten mit der Krehle. Ursprünglich nur im Gartenbau verwandt, bringt sie neuerdings in den Zuckerrübenbau ein, weil man mit ihr in einem Arbeitsgang die Rüben verhacken und verziehen kann. Ähnliche Geräte sind in einzelnen Gegenden des Rheinlandes und Schwedens bekannt. Sonst herrschen im Rübenbau die langstieligen Hacken vor (s. Abb. 20 und 21).

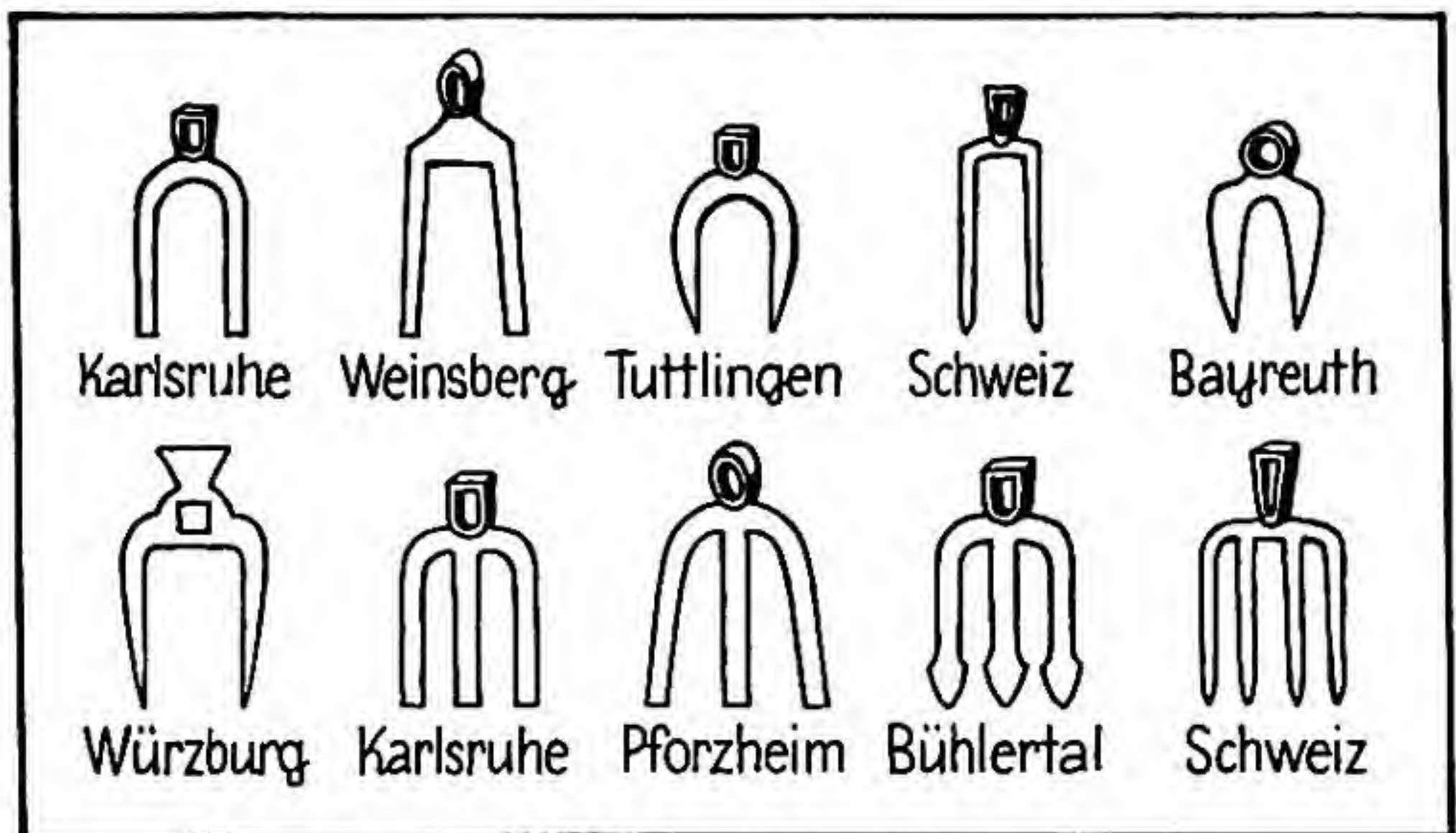
Über die süddeutschen Hauen liegt ebenfalls eine Untersuchung von Steinmeh vor (Abb. 20). Hier ergeben sich auf verhältnismäßig kleinem Raum mannigfaltige Abweichungen, die gewiß zum Teil ihren Grund in den Bodenunterschieden haben mögen. Die Formen sind aber so eigenartig, ich weise nur auf die sog. Herzhaue von Rempten hin, daß auch sie für die Anstellung von volkskundlichen Studien außerordentlich geeignet zu sein scheinen.

Die Hae von Durlach ist eine sog. Lochhaue. Das Blatt weist ein kreisrundes Loch auf, für dessen Vorhandensein eine Erklärung aus irgendwelchen äußeren Gründen nicht gefunden werden kann. Über 1500 solcher Hauenformen sollen nach Steinmeh vorhanden sein. Auch bei diesem Gerät kommt dem Stiel besondere Bedeutung zu. Es ist aber nicht möglich, darauf näher einzugehen.

Eine besondere Form der Haden stellen die Zinkenhaben dar, die man in Süddeutschland als Störste bezeichnet. Die Abb. 23 zeigt eine Anzahl der Formen, die Steinmeh für dieses Gerät in verschiedenen Gegenden gefunden hat. Es ist selbstverständlich, daß die Reichsgrenzen hier wie bei anderen Geräten keine Rolle spielen, soweit sie eben nicht mit Volkstumsgrenzen zusammenfallen. Die Untersuchungen von Steinmeh machen es wahrscheinlich, daß Grenzen süddeutscher Volksstämme auch in den Geräteformen erkannt werden können.

Arbeitsbräuche bei der Getreideernte.

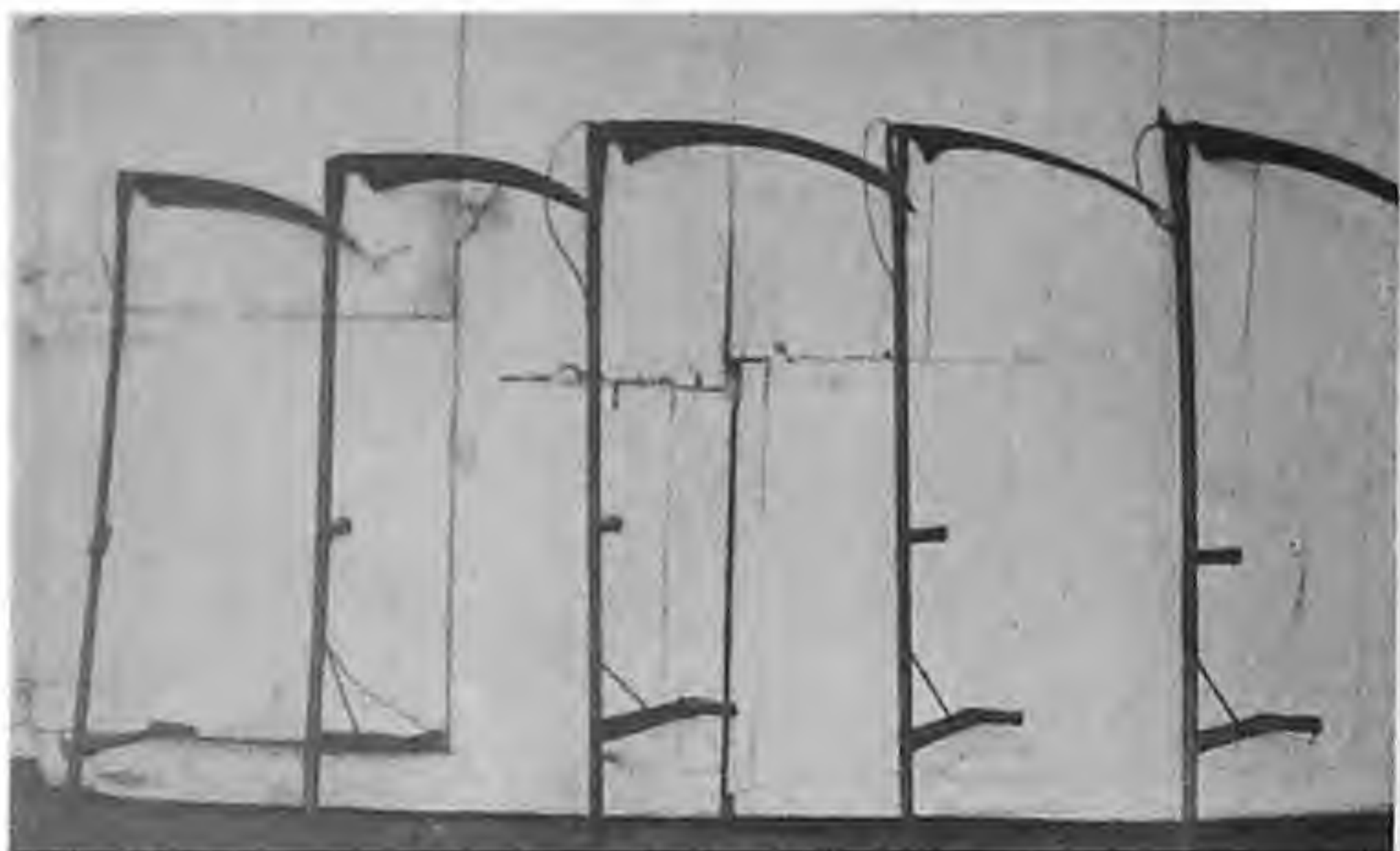
Das älteste Gerät für die Getreideernte ist die Sichel. Sie ist trotz der mit ihr zu erzielenden verhältnismäßig geringen Leistungen bis heute noch nicht ganz ausgestorben, da sie es gestattet, mit sehr wenig Verlust zu arbeiten. Ich fand sie sowohl in der Steiermark wie an der Nordseeküste in Holland in Gebrauch. Auch in Deutschland wird sie noch hier und da bei der Getreideernte verwendet, unter anderen bei einem eigenartigen Roggenernteverfahren in einigen Teilen Bayerns, wobei man erst die Ähren mit der Sichel abschneidet und zusammengebunden auf dem stehenbleibenden Stroh trocknen läßt. Das Stroh wird dann in einem zweiten Arbeitsgange mit der Sense gemäht. Bemerkenswert ist auch, daß sich in einigen Gegenden die Form der Sichel erhalten hat in dem gebogenen Haken, mit dem man das mit der Sense gemähte Getreide zu Bündeln zusammenrafft. Früher wurde eben die Sichel auch zu diesem Zwecke mitbenutzt. Nähere volkskundliche Untersuchungen darüber sind leider bis heute nicht bekannt. Die Sichel zeigt eine ganze Reihe von verschiedenen volkskundlich sicher bedeutenden Abweichungen.



23. Verschiedene süddeutsche Hakenformen. (Steinmeh.)



24. Arbeit mit dem Sichel. Die Sichte (das Sichel), eine kurzstielige Sense, ist wohl nur in einigen Gegenden Deutschlands als Erntegerät bekannt (Ostfriesland, Westerwald u. a.), auch Holland.



25. Deutsche Sensenformen. Kreis Aachen. Die Sense, ein vollkündlich sehr interessantes Gerät, weist durch Unterschiede im Sensenblatt und Sensenbaum die mannigfaltigsten Formen auf.

Die Länge der Sensenblätter zeigt in Deutschland Abweichungen von etwa 75—115 cm. Auch in der Breite und im Gewicht sind große Unterschiede vorhanden. Die langen Sensen sind in der Hauptsache in Norddeutschland in Gebrauch, während in Süddeutschland durchweg kürzere Formen gefunden werden (Abb. 26 und 27). Das läßt sich zum Teil wohl daraus erklären, daß man es in Norddeutschland im allgemeinen mit ebenen Flächen zu tun hat, während eine kürzere Sense sich Bodennebenheiten, wie sie auf Gebirgswiesen usw. gefunden werden, besser anpaßt. Aber es gibt auch in Süddeutschland weite Gegenden mit ebenem Boden, auf denen gleichfalls die kurzen Sensen verwendet werden. Daher scheint mir die Sense ein ausgesprochen stammeseigenes Gerät zu sein. Genaue gerätegeographische Untersuchungen darüber wären sehr erwünscht. So habe ich ähnliche Formen des Sensenbaumes im Donaubecken von Süddeutschland bis nach Ungarn hinein verfolgen können.



26 und 27. Österreichische Sensen. Diese Form wird im Donaubecken von Deutschland bis Ungarn vielfach gefunden.

Das hauptsächlichste Handarbeitsgerät bei der Getreideernte ist heute die Sense. Daneben steht in einigen Gegenden noch eine kurzstielige Sense, die sog. Sichte oder das Sichtet (Abb. 24). Die Sense (Abb. 1, 25—27) ist zweifellos sowohl vom Standpunkte der Arbeitslehre wie auch der Volkskunde eines der wichtigsten Geräte. Seine beiden hauptsächlichsten Bestandteile sind das Sensenblatt und der Sensenbaum oder Sensenwurf. Beide zeigen die mannigfaltigsten Abweichungen voneinander. Ein Beispiel wurde oben schon angeführt.

Die norddeutschen Sensen haben Ähnlichkeit mit den finnischen.

Neben der einfachen Gestalt der Sensen gibt es für die Getreideernte die besonders ausgestalteten Korbsensen (Abb. 28), in denen das abgeschnittene Getreide aufgefangen und zum sorgfältigen Binden regelmäßig abgelegt werden kann. Norddeutsche und süddeutsche Formen weichen stark voneinander ab.

Große Unterschiede zeigen sich auch beim Binden des Getreides. Die Größe der Bunde hängt stark von klimatischen Verhältnissen ab; je feuchter das Klima, desto kleiner die Bunde und umgekehrt. Im Steppenklima Ungarns sahen wir Bunde mit dem etwa vierfachen Inhalt im Vergleich zu unseren Getreidebunden. In einigen Gegenden Hollands werden die Roggengarben zweimal

gebunden (Abb. 32). Auch die Art des Bindens, die Herstellung des Seiles, zeigen mancherlei Abweichungen. In manchen Gegenden bindet man in das eigene Stroh, d. h. die Seile werden auf dem Felde gemacht, und zwar in einfacher oder doppelter Länge des Strohes, in anderen werden sie schon auf Vorrat im Winter hergestellt. Auch für das Knotenbinden sind verschiedene Arten bekannt. Eine volkstümliche Auswertung der Unterschiede konnte leider noch nicht stattfinden.

Das Aufstellen der Garben zu Stiegen oder Hocken erfolgt ebenfalls sehr unterschiedlich (Abb. 29—32). Hier ist vor allem der Klimaeinfluß zu beachten. Je größer die Feuchtigkeit, desto kleiner die Hocken; desto mehr muß man auch dafür sorgen, daß insbesondere die Ähren vom Boden entfernt werden. Im trockenen Klima Ungarns stapelt man die Getreidebunde nach Art eines Holzstoßes auf. Unter dem Einfluß des Seeklimas werden bei uns in manchen Gegenden die Hocken unter den Ähren zum Schutz gegen das Umfallen noch mit einem besonderen Seil zusammengebunden. Trotzdem gibt es aber in der Form der Hocken oder Stiegen, der Zahl der jeweils vereinigten Bunde, in der Art ihrer Aufstellung usw. noch mancherlei Unterschiede, die durch nachstehende Bilder 29—34 verdeutlicht werden mögen.

Vielfach werden auch Garben zum Abdecken auf die Hocken gelegt. Bei ganz ungünstigem Klima braucht man besondere Holzgestelle nach Art der später bei der Heuernte zu beschreibenden Heizen, auf die die Garben gehängt werden. Sowohl in den Alpen (Abb. 33 und 34) wie in Skandinavien kennt man diese Einrichtung. Eine genaue Kenntnis über die Verbreitung all dieser Verfahren haben wir leider noch nicht. Eine wertvolle Untersuchung ist für Niedersachsen im „Niedersächsischen Volkstumsatlas“ (Wilhelm Peßler, Volkstumsatlas von Niedersachsen. Georg Westermann, Braunschweig 1933) bereits vorhanden.



28. Norddeutsche Korbsense (Lüneburger Heide). Beim Mähen wird zugleich das gemähte Getreide aufgefangen. Die süddeutschen Formen weichen teilweise stark ab.



29. Einfache Art der Garbenaufstellung in Reihen. Göttingen.

Die Zahl der zusammengestellten Garben und die Art dieser Zusammenstellung zu Hocken (Stiegen, Mandeln, Puppen) ist überall im deutschen Gebiet verschieden. Je feuchter das Klima, desto kleiner pflegen die Hocken zu sein.



30. Bedeckte Stiegen. Wigenhausen, Nordhessen.



31. Garbenaufstellung zu Wandhausen, Böhmen. Die Garben sind an der Spitze zusammengebunden.



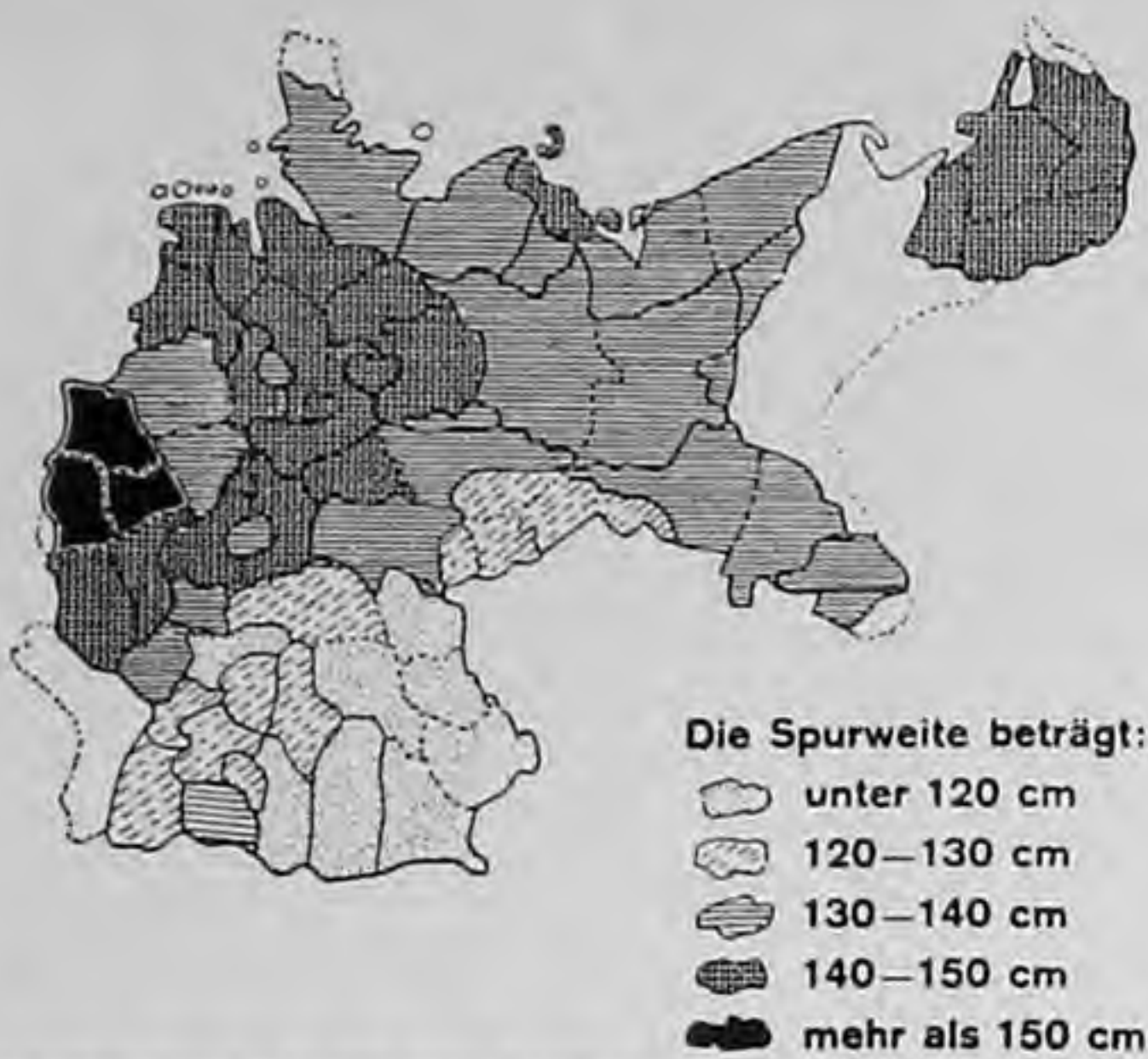
32. Garbenaufstellung in Holland. Die Roggen-
garben sind klein und doppelt gebunden, wozu das feuchte
und windige Klima zwingt.



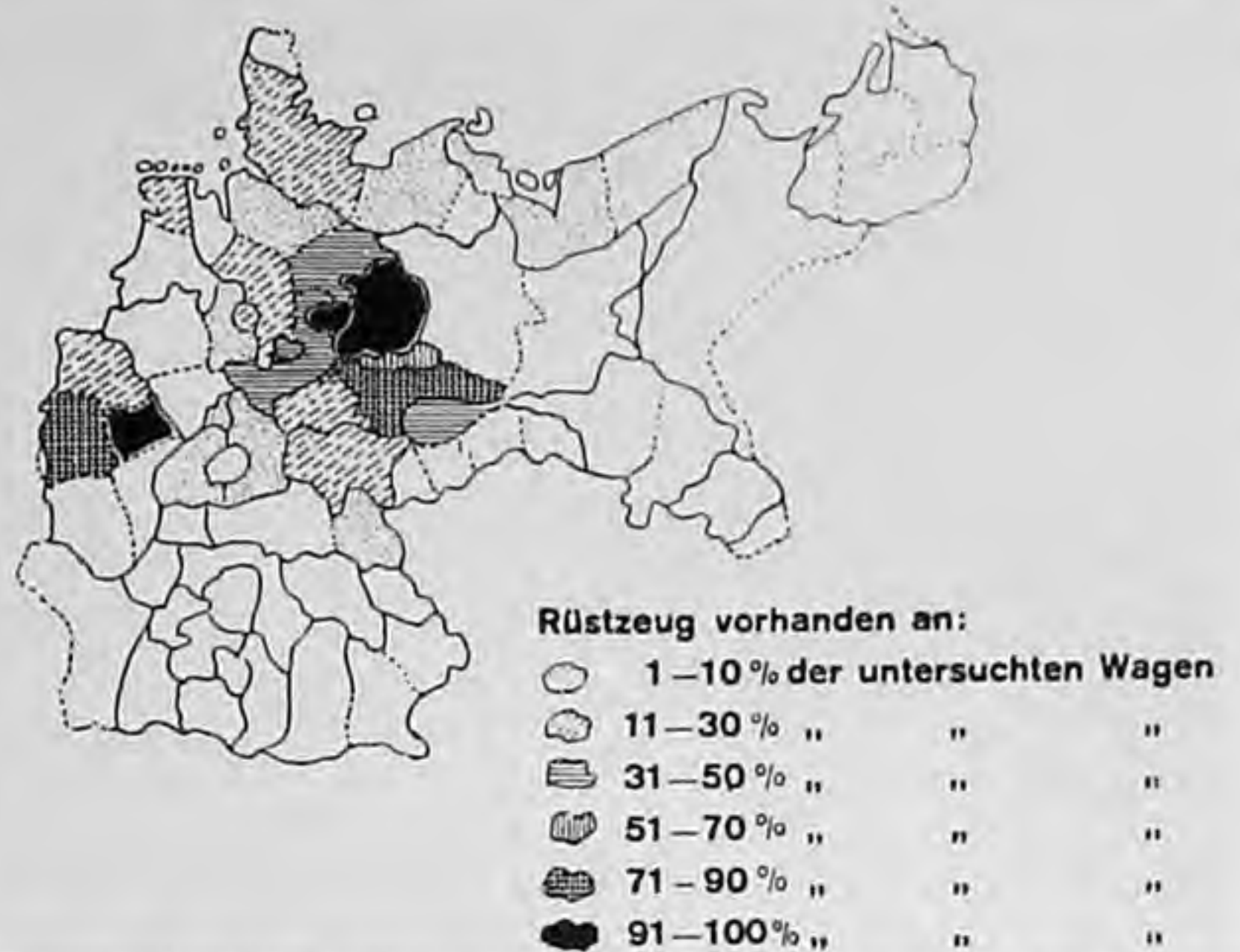
33. Getreide auf Heizen, Kärnten.

Das Einfahren des Getreides hängt zunächst von der Gestalt des Aderwagens ab. Über Aderwagen sind sowohl für Deutschland wie für Holland größere Arbeiten in meinem Institut angefertigt worden (Johannes Balkenholl, Deutsche Aderwagen, eine arbeitswissenschaftliche Studie. Deutsche Landbuchhandlung G. m. b. H., Berlin 1931; Th. Ch. Dudemann, Die holländischen Aderwagen, eine arbeitswissenschaftliche Studie. Diss. Göttingen 1926). Der vierrädrige Wagen beherrscht zwar das Feld, aber die zweirädrige Karre hat im Westen gleichfalls ihre Bedeutung (Abb. 2 und 4). Es ist interessant, die Unterschiede der Wagen im einzelnen zu verfolgen. Das ist hier nicht möglich. Sehr verschieden sind schon die Spurweiten, wie aus der Karte von Balkenholl (Abb. 35) hervorgeht. Die natürlichen Verhältnisse bedingen das keineswegs, wenngleich man annehmen könnte, daß die schmälere Spurweite Süddeutschlands auf die gebirgigere Oberfläche zurückzuführen seien. In Süddeutschland erleichtert man sich das Beladen der Leiterwagen dadurch, daß sog. Erntegatter (Abb. 36 und 37) auf beiden Enden des Wagens angebracht werden. Sie führen sich auch in Norddeutschland hier und da schon ein. Im allgemeinen geschieht das Herrichten der Wagen für die Getreidernte in Norddeutschland, soweit es sich um sog. Kastenwagen handelt, durch Auflegen von Ladegerüsten (Abb. 38). Auch deren Verbreitung hat Balkenholl in den verschiedenen Gegenden festgestellt (s. Karte Nr. 9). Zur Sicherung der Fuder werden diese dann oft mit Bindebäumen oder Seilen verschiedener Form besonders befestigt. Auch das ist volkstümlich sehr wichtig. Die Anspannung ist ebenso verschieden. Während in Ostpreußen vierspännig und wegen der zusammengedrängten Wachstumszeit fast nur im Trabe eingefahren wird, fährt man den rheinischen Karren einspännig, wobei allerdings der schwere rheinische Kaltblüter dem leichten ostpreussischen Pferde gegenübersteht. Dazwischen liegen die Gebiete, in denen zwei- oder auch dreispännig gefahren wird. Die Abgrenzungen dieser Anspannungsweisen können leider noch nicht gegeben werden. Weitere Unterschiede ergeben sich in der Beschirrung der Pferde. Wir unterscheiden bekanntlich Sielengeschirre und Kummengeschirre. Aus der Balkenhollschen Karte (Abb. 71) geht nun hervor, daß in Norddeutschland die Sielengeschirre die Vorherrschaft haben, während in Mittel- und Süddeutschland die Kummet-

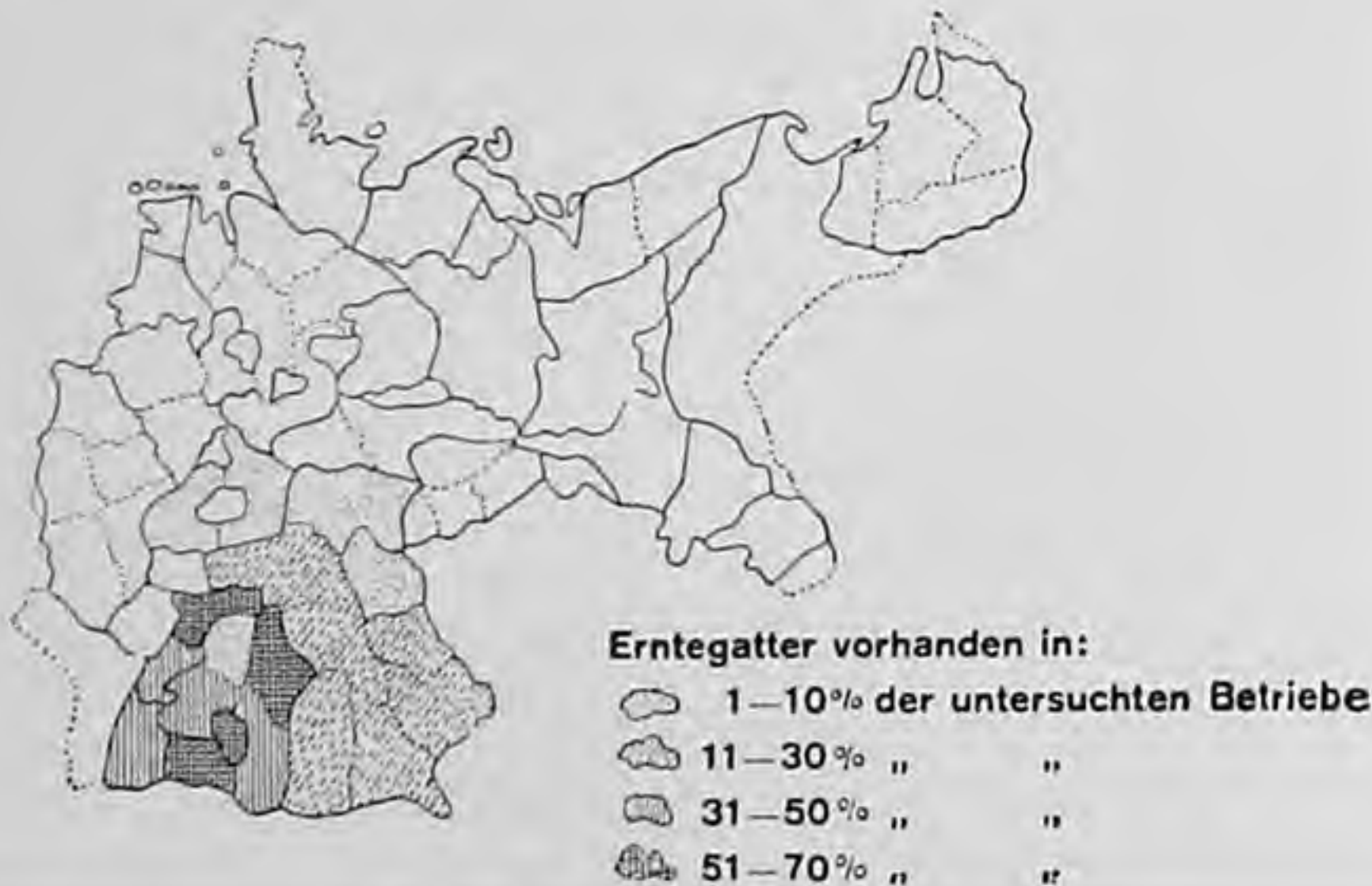
geschirre die Vorherrschaft haben, während in Mittel- und Süddeutschland die Kummet-



33. Spurweite an vierrädrigen Wagen. Die Spurweiten der Wagen weichen stark voneinander ab. Die natürlichen Verhältnisse können dafür allein die Begründung nicht geben.



34. Verwendung von Rüstzeug für Erntearbeiten (außer Leitern).



35. Verbreitung der Erntegatter.

geschirre vorherrschen. Bei den Geschirren selbst finden sich wieder noch sehr viele Einzelabweichungen. Davon weiter unten.

Die verschiedenen Wagen werden erklärlicherweise auch in verschiedener Art beladen; darauf wollen wir hier aber nicht eingehen. Aber auch für gleiche Wagen werden oft in derselben Gegend beim Beladen Abweichungen beobachtet, ebenso wie man ja von Ort zu Ort auch mundartliche Unterschiede findet. Ich zeige im Bilde nur das Rundladen und das Eckigladen (Abb. 39, 40). Bei letzterem legt man die Garben schichtweise auf den Wagen, während bei jenem von beiden Enden nach der Mitte zu geladen wird und zuletzt die Garben mit dem Stoppelende nach oben fast senkrecht

Handbuch der deutschen Volkskunde. Bd. II.



36. Bepaden eines Heizens mit Getreide (Seefeld Tirol). In Gegenden mit sehr feuchtem Klima muß das Getreide auf Holzgeräten möglichst vom Boden entfernt werden.



37. Ladegerüst. Solche werden zur Vergrößerung der Ladefläche während der Erntezeit auf die Kastenwagen gelegt. Die dadurch erzielte Vergrößerung der Ladefläche ist recht beträchtlich.

verhältnismäßig wenig bekannt, während ich sie beispielsweise im flachen Kurland fast regelmäßig angetroffen habe. Auch in Schweden sind sie üblich, in Ostpreußen dagegen kaum noch.

Das Dreschen des Getreides scheint kein besonderes Interesse mehr zu haben, wenigstens für den Volkskundler, da hier die Dreschmaschine, eine der ältesten landwirtschaftlichen Maschinen, den alten Flegelbruch (Abb. 43) wohl fast vollständig beseitigt hat. Trotzdem sind aber überall wohl noch Dreschflegel (Abb. 43, S. 20) zu finden, die auch hier und da noch benutzt werden. Auch sie unterscheiden sich nach Form und Größe und nach der Art der Verbindung des Dreschflegels mit dem Stiel ganz erheblich. Man sollte ihnen die



38. Erntegatter. Dieses ermöglicht ein leichtes und sicheres Beladen des Erntewagens. Ähnliches wird durch Ladegerüste und Windebäume angestrebt. Erntegatter wurden bisher fast nur in Ostdeutschland angewandt.

stehen. Dieses Verfahren sichert sehr gut gegen das Abstürzen von Garben während der Fahrt. Hierbei gibt es noch viel zu beobachten und festzulegen.

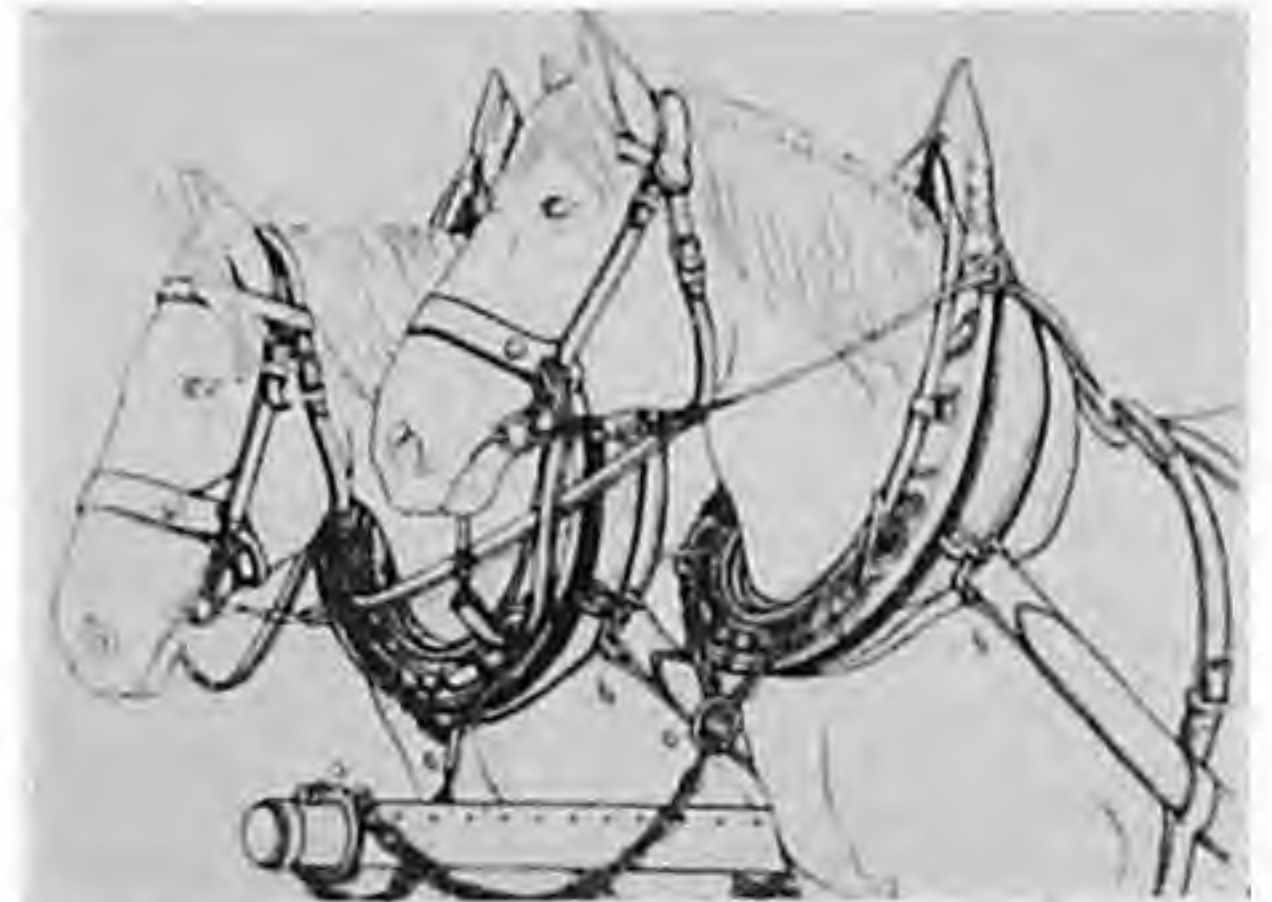
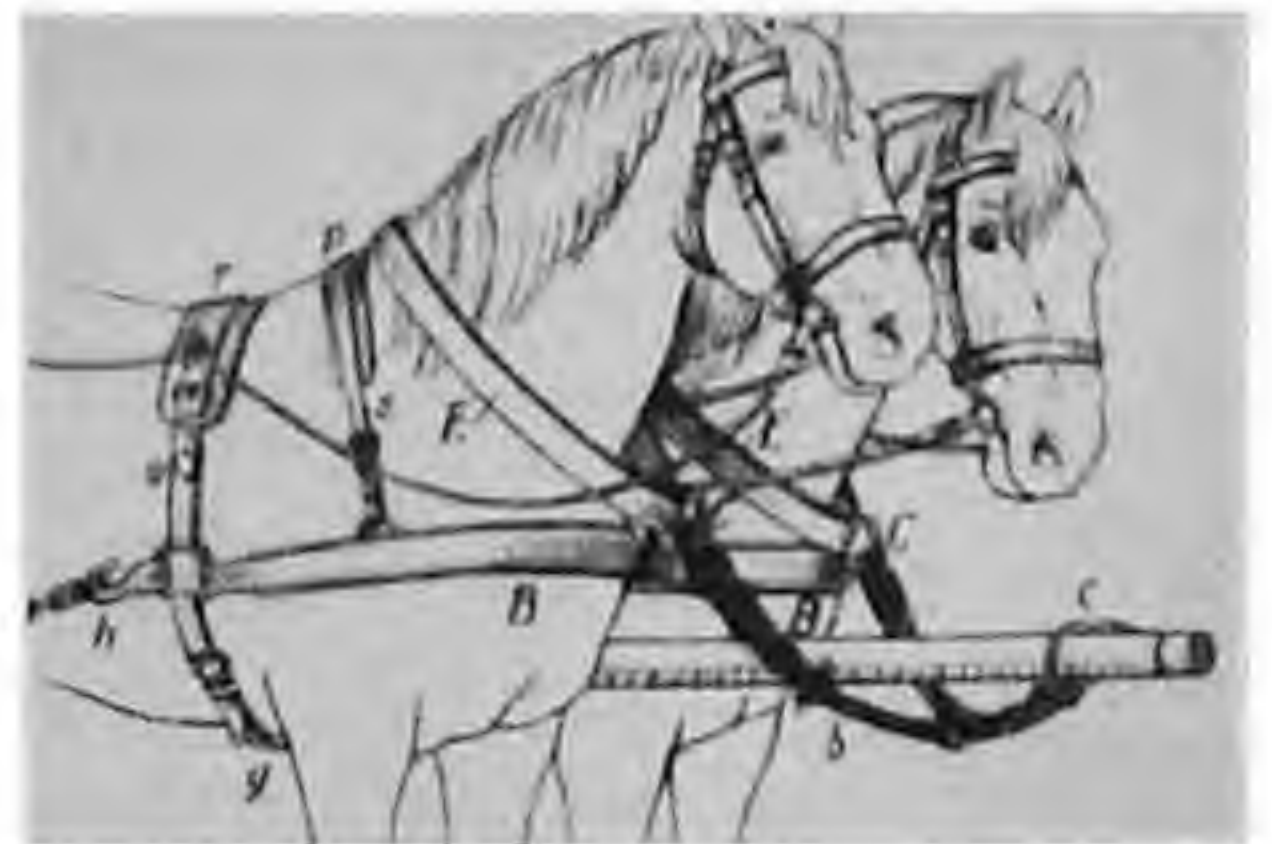
Auf die Bedeutung der Scheunen für das Einfahren sei kurz noch einmal hingewiesen. Hochfahrtscheunen oder Hocheinfahrten auf die Stallböden sind in manchen Gegenden sehr verbreitet, in anderen wieder ganz unbekannt. Bergiges Gelände erleichtert den Bau solcher Einfahrten. In den Boralpen finden wir sie daher auch. Dagegen sind Hocheinfahrten in den deutschen Mittelgebirgen



39. Das Rundladen der Erntewagen. Die Garben werden von beiden Enden nach der Mitte zu geladen, so daß die letzten Garben senkrecht stehen.



40. Das Edigladen. Man legt die Garben schichtweise auf den Wagen.



41. Verschiedene Beschirrung der Pferde. Man unterscheidet Selen- und Kummelgeschirre. Während der zur Erzeugung von Zugkräften notwendige Druck beim Selengeschirr auf der Brust lastet, ist die Druckfläche beim Kummelgeschirr das Schulterblatt.

gebührende Aufmerksamkeit schenken, bevor sie ganz ausgestorben sind (s. Steinmeß in der „Illustrierten Landwirtschaftlichen Zeitung“ 1926, Nr. 40: Die landwirtschaftlichen Handarbeitsgeräte Süddeutschlands).

Ein noch einfacheres Gerät ist der Dreschstoß (Abb. 42), der noch hier und da im Gebrauch ist. Ich fand ihn z. B. in Nordholland, wo in kleinen Betrieben noch mit ihm gelegentlich gearbeitet wurde.

In der Lüneburger Heide findet man, wenn auch selten, noch den Dreschbock, auf dem das Getreide ausgeschlagen wird (Abb. 44).

Arbeitsbräuche bei der Heuernte.

Obwohl erhebliche Abweichungen gegenüber der Getreideernte vorhanden sind, soll doch auf die Arbeit mit der Sense nicht noch einmal eingegangen werden. Für die weitere Bearbeitung des geschnittenen



42. Der Dreschstoß. Er ist ein noch einfacheres Dreschgerät als der Flegel und hier und dort, z. B. in Nordholland, noch im Gebrauch.



43. Dreischlegel. Sie sind zwar durch den Maschinen-
druck fast vollkommen verdrängt worden, doch findet man
sie noch fast in ganz Deutschland. Sie unterscheiden sich
nach Form und Größe und nach Art der Verbindung des
Flegels mit dem Stiele ganz erheblich voneinander.



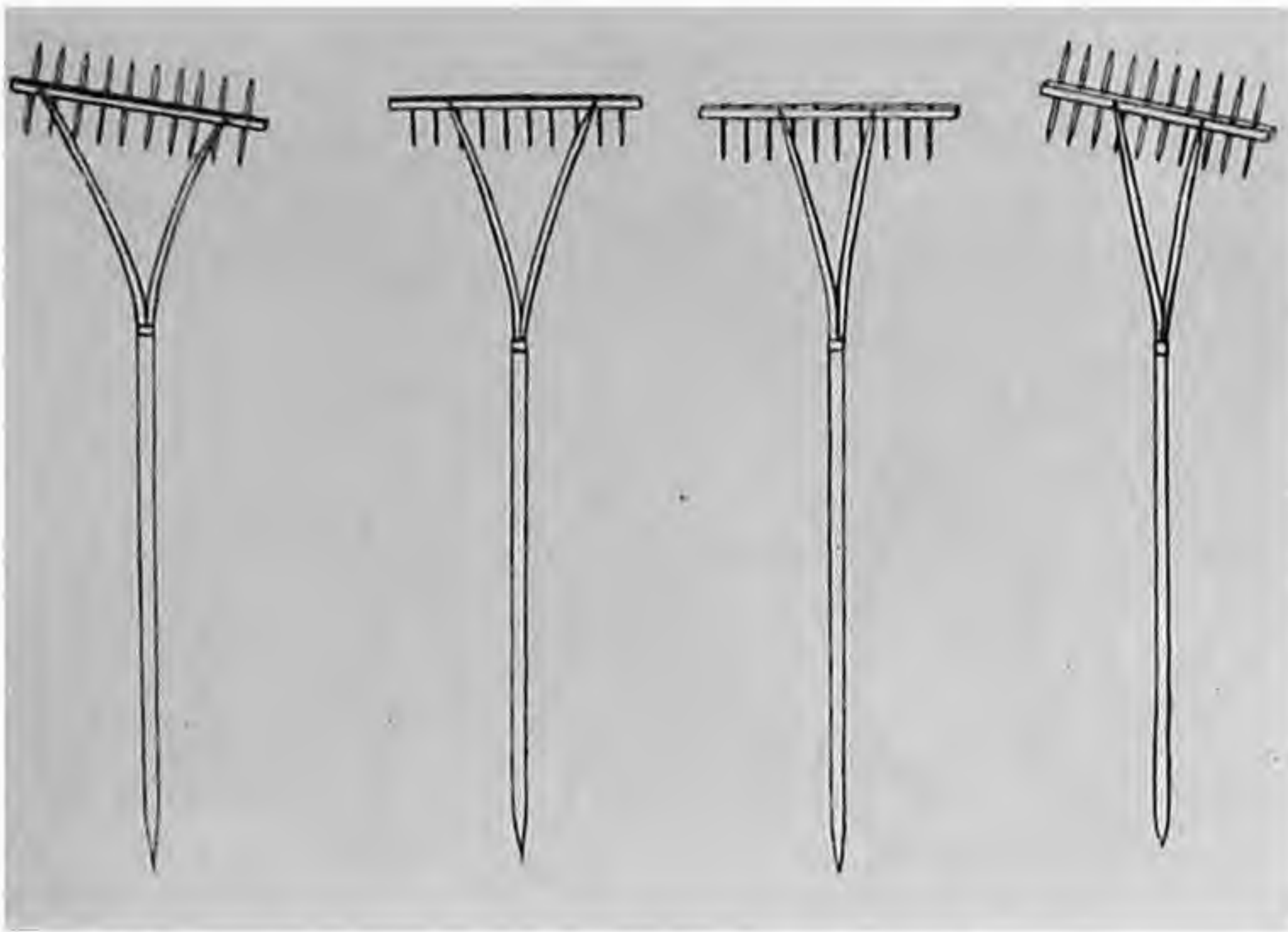
Gras spielt nun ein Gerät eine so große Rolle, daß bereits eine eingehende geographische Untersuchung über seine Verbreitung in Deutschland, und zwar von der Versuchsanstalt für Landarbeitslehre in Pommern i. Sa., ausgeführt worden ist (Derlitzki, Die Verbreitung der versch. Rechen- (Harken-) Formen in Deutschland. „Die Landarbeit“, 1. Jahrg., Nr. 4). Die Harke oder der Rechen (Abb. 45—47), dieses an sich sehr einfache Gerät, weist nach vier Richtungen erhebliche Unterschiede auf, und zwar erstens in der Breite des Harkenbalkens, zweitens in der Entfernung der Zinken voneinander, auch in deren Länge, drittens in der Stellung des Stiels zum Harkenbalken und viertens in der Winkelstellung der Harkenzinken zum Harkenstiel.

Die Breite des Harkenbalkens wechselt von 40—75 cm. Im allgemeinen sitzt der Harkenstiel rechtwinklig am Harkenbalken. Es gibt auch den sog. Doppelrechen, dessen Zinken auf beiden Seiten des Harkenbalkens stehen, in den der Stiel im spitzen Winkel eingefügt ist, so daß man vor dem Fuße weg- arbeiten kann. Die Gebiete des Doppelrechens müßten noch einmal näher untersucht werden.

Die Stellung der Harkenzinken zum Harkenstiel ist bei dem Doppelrechen rechtwinklig, in manchen Gegenden verkleinert sich der Winkel auf 30—35° (Steinmeyer, Die landw. Handarbeitsgeräte Süddeutschlands a. a. O.). Diese Form findet sich hauptsächlich in gebirgigen Gegenden, und der spitzwinklige Rechen ist für das Zusammenharken von Gras an Berghängen zweifellos auch gut geeignet. Im übrigen sind aber auch die Harken nicht immer nach Gründen der Zweckmäßigkeit gebaut und daher für volkstümliche Untersuchungen besonders wichtig. Das gilt um so mehr, als in der Regel die Rechen noch vom ländlichen Handwerker oder sogar auch im Betriebe des Landwirts selbst hergestellt werden und der Einfluß der Fabriken und der rationalisierenden Wissenschaft noch nicht sehr zu bemerken ist (Abb. 47, S. 21).

Bei der Trocknung des Heus unterscheiden wir im allgemeinen zwei Verfahren, nämlich das Trocknen am Boden und das Trocknen auf Gerüsten. Auf die Bodentrocknung will ich nicht weiter eingehen, obgleich auch hierbei verschiedenartige Verfahren verwendet werden. Wichtig ist zunächst die Verbreitung der beiden Verfahren. Aus Untersuchungen meines Instituts geht hervor, daß in weiten Gebieten Deutschlands das Heutrocknen auf Gerüsten wenig oder gar nicht bekannt

44. Der Dreschbock. Auf ihm wird das Getreide ausgeschlagen; in der Pommerschen Heide kommt er, wenn auch nur selten, noch vor.



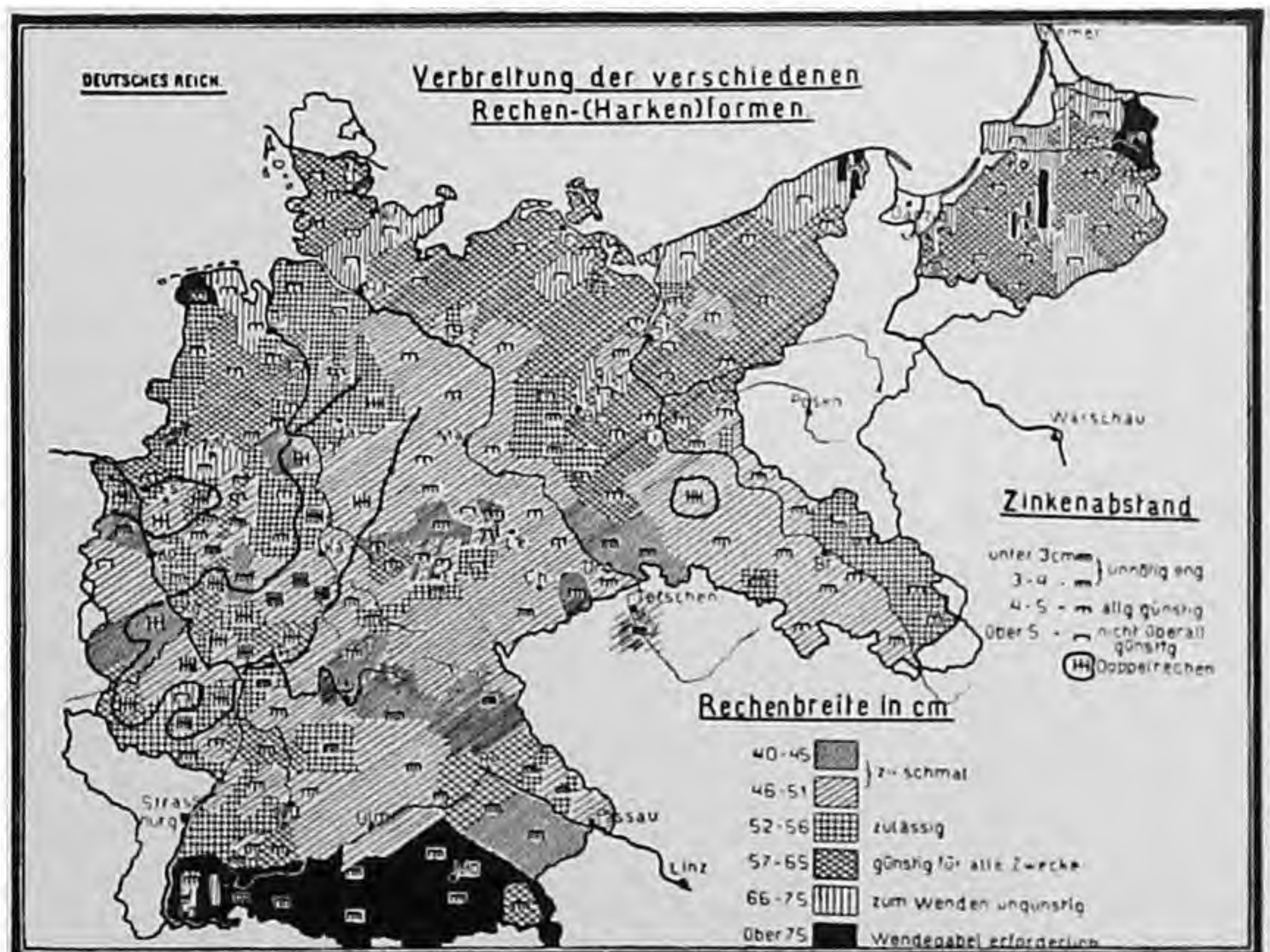
45. Harkenformen. Die Unterschiede sind sehr groß. Harken sind noch kein „industrielles“ Erzeugnis, sondern werden vom örtlichen Handwerk oder im Betriebe selbst hergestellt.



46. Holländische Spezialharte.

ist und geübt wird. Das gilt insbesondere für das norddeutsche Tiefland, während in Gebirgsgegenden Gerüste vorwiegend verwandt werden. Hierbei ist der Einfluß des Klimas unverkennbar. Zum Vergleich ziehen wir die Regenkarte von Deutschland heran (s. Bd. I des Handbuchs. Abb. 18, 19). Größere Regenmengen, insbesondere während der Heuernte, haben die Landwirte naturgemäß gezwungen, besondere Vorrichtungen für die Sicherung der Heuernte zu treffen. Daher finden wir in den Gegenden größerer Niederschläge auch die Gerüsttrodnung, so beispielsweise in den Boralpen, wie auch in den Mittelgebirgen. Eine völlige Übereinstimmung ergibt sich aber durchaus nicht, zumal wenn wir auch das norddeutsche Tiefland betrachten. Die natürlichen Entwicklungsverhältnisse haben sich allerdings im letzten Jahrzehnt schon verschoben durch die eindringliche Werbung für die Verwendung von Gerüsten seitens der landwirtschaftlichen Körperschaften.

Noch interessanter wird jedoch das Bild, wenn wir die Verbreitung der verschie-



47. Verbreitung der verschiedenen Rechen- (Harken) Formen (nach Verlicht). Die Harte, ein Gerät für die Arbeit beim Heuen, findet man in Deutschland in den verschiedensten Formen. Die Breite des Harkenbalkens wechselt von 40—75 cm. Verschiedenartig ist auch die Anzahl der Zinken und die Winkelstellung der Zinken zum Harkenriel.



51. Schwedenreuter. Sie bestehen aus 4—6 senkrechten Pfählen, die durch Draht oder Schnur miteinander verbunden sind. Ist das angelegte Gras auf die unterste Schnur aufgelegt, so wird darüber eine neue Schnur gespannt usw.



52. Heizen. Hierunter versteht man Pfähle von etwa 2 m Länge, die 50 cm tief in den Boden getrieben werden. Etwa 60 cm über dem Boden befinden sich mit 50 cm Abstand voneinander drei zueinander senkrecht stehende Sprossen.

troffen ist. Sobald das Heu auf diese Reuter gepackt worden ist, läßt man es ruhig stehen, um es bei gelegener Zeit einzufahren, da hier die Heuernte mit der Rübenpflegezeit zusammenfällt.

Arbeitsbräuche im Kartoffelbau.

Das Auspflanzen der Kartoffeln wird entweder mit der Hand und unter Verwendung des Spatens (Abb. 53) oder der Hacke (Abb. 54) durchgeführt, oder es werden auf dem Felde mit dem sog. Häufelpflug (Abb. 55), der aus dem alten Hacken entstanden ist, Furchen gezogen, in die die Kartoffeln eingelegt werden. Die entstandenen Dämme werden dann mit dem Häufelpflug gespalten und so die Kartoffeln bedeckt. Auch der Pflug wird zum Pflanzen der Kartoffeln (Abb. 56) benutzt. Dabei legt man in jede zweite Furche die Saatkartoffeln ein, und zwar indem man sie bei flachem Pflügen auf die Pflugsohle wirft oder bei tieferem Pflügen seitlich in die Furche eindrückt. In einem kleinen Gebiet in der Nähe von Ulzen (Hann.) ist der „Kartoffelpflanzer“ zum Lochmachen im Gebrauch (Abb. 57). Ein ähnliches Gerät fand ich in der Grafschaft Bentheim (s. Abb. 58). Neuerdings haben sich andere Verfahren verbreitet; die sog. Pflanzlochmaschine (Abb. 59) macht auf dem vorher eingeebneten Acker regelmäßige Pflanzlöcher, in die die Kartoffeln eingelegt werden. Mit besonderen Zudeckgeräten werden die Kartoffeln dann behäufelt. Das neueste sind die Kartoffellegemaschinen, die nach Art der Drillmaschinen selbsttätig die Kartoffeln in den Boden bringen, wobei alles in einem Arbeitsgang geschieht.

Bei dem Pflanzen mit der Hand und mit dem Häufelpfluge kann das Feld mit einem besonderen Gerät, dem sog. Marqueur (Markör, Abb. 60) oder Reihenzieher, regelmäßig aufgeteilt werden, so daß später die einzelnen Kartoffelhorste im Vierecksverband stehen und mit dem Häufelpfluge und sonstigen Hackgeräten nach zwei Richtungen bearbeitet werden können, wodurch sehr viel an Handarbeit gespart wird.

Diese Kartoffelpflanzverfahren sind zu einem Teil von den Bodenverhältnissen abhängig. Die Kartoffel ist ja eine Frucht des leichten Bodens, muß aber auch auf dem schwereren gebaut werden.

Einen besonderen Einfluß übt auch noch die Betriebsgröße aus. Gerade die allerkleinsten Betriebe bauen verhältnismäßig viel Kartoffeln an. Sie sind dabei in erster Linie auf Handarbeit angewiesen, da ihnen eigene Gespanne nicht zur Verfügung stehen und vielfach die Feldstücke so klein sind, daß die Gespannverwendung sich nicht lohnt. Auch auf östlichen Großbetrieben, die früher sehr viel ausländische Wander-



53. Das Kartoffelpflanzen mit Spaten.

arbeiter beschäftigten, hatte man für diese zur Zeit des Kartoffelpflanzens verhältnismäßig wenig sonstige Arbeit, so daß vielfach aus diesem Grunde dort das Kartoffelpflanzen auch von Hand vorgenommen wurde.

Große Unterschiede sind ferner vorhanden in der Art der Zuführung und der Verteilung des Saatgutes auf den Feldern. Das hängt zum Teil wieder mit den Wagenformen zusammen. Im Osten hat man vielfach feste Kastenwagen, in die die Kartoffeln lose hinein-



54. Das Kartoffelpflanzen mit Spade.

geschüttet werden. Durch eine Seitenklappe werden sie dann aus dem Wagen wieder herausgeholt. Im Westen ist es üblich, die Kartoffeln in Säcke zu tun und so auf dem Feld zu verteilen. Auch Körbe sind zu diesem Zwecke gebräuchlich. Die Ausrüstung der Pflanzler ist gleichfalls ganz verschieden. Zum Teil nehmen sie die Kartoffeln in Schürzen, die um die Hüften festgebunden werden, wodurch eine unvorteilhafte Belastung des Körpers entsteht. Zum Teil werden auch Taschen genommen, die man über die Schulter hängt. In anderen Gegenden werden die Kartoffeln in Körbe aus Holzlechtwerk gepackt, neuerdings vielfach in solche aus verzinktem Eisendraht. Auch aus Wannen oder Körben, die vor dem Leibe mit Schultergurt getragen werden, kann man Kartoffeln auspflanzen. Die Versuchsanstalten für Landarbeitslehre in Pommern und Bornim haben dieses Verfahren in neuerer Zeit sehr verbessert. Da hierdurch beide Hände frei werden, kann das Pflanzen durch gleichzeitiges Auslegen mit beiden Händen sehr beschleunigt werden. Über die Verbreitung der einzelnen Verfahren sind eingehendere Untersuchungen bisher noch nicht gemacht.



55. Einwerfen der Kartoffeln in die Pflanzfurchen.

Auch über die Kartoffelpflege wäre noch manches zu sagen. Wir wollen uns aber gleich der Kartoffelernte zuwenden. Sie wird entweder auch als reine Handarbeit geleistet oder die Kartoffeln werden mit dem Pfluge oder einem ähnlichen Gerät herausgepflügt und dann mit der Hand aufgesammelt, oder aber sie werden durch sog. Kartoffelrodemaschinen frei gelegt. Für die Kartoffelernte mit der Hand werden verschiedenartige



56. Eindrüden der Pflanzkartoffeln in die Pflugfurche.



57. u. 58. Kartoffelpflanzer zur Herstellung von Pflanzlöchern im Hannover-schen. Aus der Gegend von Ülzen (Abb. 57) und aus der Grafschaft Bentheim (Abb. 58).

59. Die Pflanzlochmaschine. Sie macht auf dem vorher eingeebneten Acker regelmäßige Pflanz-löcher, in die die Kartoffeln eingeworfen werden.

Geräte und verschiedenartige Verfahren gebraucht. Die einzelnen Kartoffelhorste werden mit Gabeln (Forken) ausgegraben und die Kartoffeln von der anhaftenden Erde befreit, so daß sie von einer zweiten Person aufgesammelt werden können. Man benutzt auch Hacken der verschiedensten Art (Abb. 63–66). So braucht man in der Gegend von Ülzen eine langstielige Hacke mit breiten Zinken, den sog. Utsetter (Ausseher), mit dem der Horst in die Furche gesetzt wird (Abb. 61). Das ist in der Regel die Arbeit des Mannes, während die Frau die Kartoffeln auflieft (E. Dralle, Landwirtschaftliche Arbeitsgeräte, Arbeitsweisen, -verfahren und -leistungen in der Provinz Hannover. Landw. Jahrbücher, 65. Bd., S. 2, S. 229 ff., 1927, Paul Parey, Berlin).

In anderen Gegenden werden die Kartoffeln mit kurzstieligen Hacken (Abb. 66) von den vor den Reihen knienden Rodern aufgeschlagen und herangezogen, wobei sie gleichzeitig von Erde befreit und dann aufgesammelt werden. Auf dieselbe Weise, allerdings ohne Hilfsgerät, werden die aufgepflügten Kartoffeln ausgemacht. „Utkleien“



60. Der Markör (Marqueur) oder Reihenzieher. Er teilt das Feld regelmäßig auf, so daß später die einzelnen Kartoffelhorste im Vierecksverband stehen und mit Gespannen nach zwei Richtungen bearbeitet werden können.



61. Der „Utsetter“.

Mit Utsetter oder langer Hacke werden die Kartoffelhorste in die Furchen gelegt. Das Auflieben wird von Frauen besorgt.



62. Die Arbeit mit langer Hacke.



63. Das Kartoffelroden mit langer Hade in gebückter Stellung.



64. Das Kartoffelroden mit halblanger Hade in knieender Stellung.

Verschiedenartig ist die Arbeitsstellung, wenn Aufschlagen und Aufammeln gleichzeitig von einer Person gemacht wird.

nennt man das auf plattdeutsch, also austragen. Die mit den Kartoffelrodemaschinen ausgemachten Knollen brauchen in der Regel, da sie breit hingeworfen sind, nur aufgelesen zu werden. Die hierbei gebrauchten Geräte sind nun wieder sehr verschieden. In weiten Teilen Nordwestdeutschlands werden Flachkörbe, sog. Mollen, dazu benutzt, in anderen Gegenden benutzt man Körbe, kleine, runde oder längliche Körbe mit Handgriff, neuerdings auch viel Drahtkörbe (Abb. 63, 65, 66). In Ostdeutschland sind vielfach größere hölzerne Wannen üblich. Für Süddeutschland hat Steinmeh eine Anzahl solcher

Wannen beschrieben (Steinmeh, Die landwirtschaftlichen Handarbeitsgeräte Süddeutschlands. Illustrierte Landw. Zeitung 1926, S. 40, S. 507).



65. Der Abtransport der Kartoffelernte. Aus den Körben oder Wannen werden in Ostdeutschland die Kartoffeln in Kastenwagen geschüttet. In Nordwestdeutschland füllt man sie in Säcke und fährt sie mit dem Leiterwagen ab. Teilweise benutzt man auch große Körbe, die mit Tafelwagen abgefahren werden.

Das Sammeln der Kartoffeln zum Zwecke des Abfahrens mit Wagen ist auch wieder sehr verschieden. In Nordwestdeutschland füllt man sie in Säcke, die dann in der Regel mit einem Leiterwagen abgefahren werden. Teilweise benutzt man auch große runde Körbe, die man mit Tafelwagen abfährt (Abb. 65). In Ostdeutschland werden die Kartoffeln auf dem Felde in Kastenwagen geschüttet. Die Landarbeitslehre ist bestrebt gewesen, diese verschiedenen Arbeitsverfahren miteinander zu vergleichen und die Arbeitsleistung zu

erhöhen. Vermutlich werden sich also die rationellsten Verfahren mit der Zeit durchsetzen. Augenblicklich ist hier aber noch ein weites Feld für den Volkskundler.

Arbeitsbräuche beim Rübenbau.

Die Zuckerrübe ist eine noch verhältnismäßig junge Kulturpflanze bei uns. Sie hat infolgedessen bestimmte Arbeitsgeräte und Arbeitsverfahren schon mitbekommen, worauf bereits oben hingewiesen wurde. Trotzdem finden wir mancherlei Abweichungen in der Rübenpflege wie in der Rübenernte. Bei der Handarbeit spielen die örtlich gebrauchten Hacken auch beim Rübenbau noch eine große Rolle. So benutzt man vielfach in Süddeutschland die schweren Hauen auch für diesen Zweck, für den sie ganz ungeeignet sind. Der Rübenbau hat sich aber in erster Linie in den landwirtschaftlichen Großbetrieben verbreitet, in denen man leichter als in bäuerlichen Wirtschaften geneigt ist, andere Arbeitsgeräte und Verfahren einzuführen.

Die Rüben werden in der Regel mit der Hand gerodet. Das dabei gebrauchte kurzstiellige Gerät, der Rübenheber (Abb. 67), hat fast überall die gleiche Form. Geringe Abweichungen sind allerdings vorhanden. Wie bereits oben erwähnt, ist wohl die Verwendung der Wanderarbeiter im Rübenbau in der Hauptsache für eine gewisse landschaftliche Gleichartigkeit der Arbeit verantwortlich zu machen.

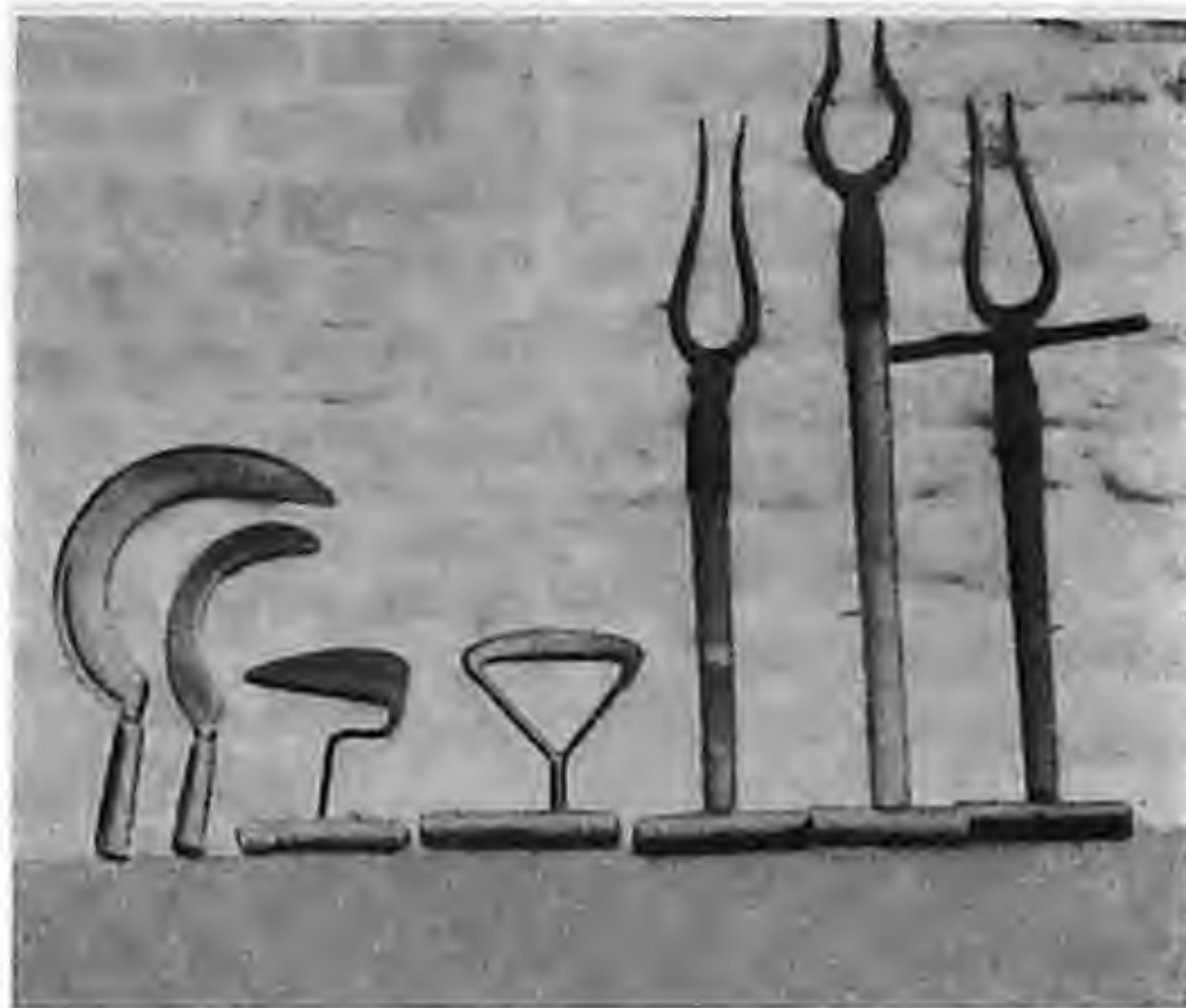
Das Köpfen der Rüben, also die Befreiung der Rübe vom Kraut, wird in verschiedenartiger Weise und mit verschiedenartigem Gerät ausgeführt. Entweder werden die nebeneinander liegenden Rüben mit einem Schlagmesser oder auch einem Druckmesser am Boden geköpft, oder man hebt sie mit der Hand auf und schlägt mit einer Sichel oder einem anderen Messer den Kopf ab. Die Rüben werden dann in größere Haufen zusammengeworfen oder werden zu solchen durch von zwei Personen zu bedienende Tragen zusammengebracht. Die Zahl und Größe der Haufen ist gegendweise verschieden.

Ein sonst nur örtlich in Sachsen bekanntes Rübenrodeverfahren, bei dem das Kraut der noch in der Erde stehenden Rüben mit einer Köpfschippe abgestochen wird (Abb. 68), worauf die Rüben mit einem besonderen Rodepflug ausgepflügt werden, ist durch die Versuchsanstalt Pommritz sehr verbessert und auch in andere Gegenden verbreitet worden. Die Verwendung der größeren Rübenheber und sonstigen Rübenerntemaschinen hat volkstümlich keine weitere Bedeutung.

Ein Gesichtspunkt bedarf aber noch scharfer Hervorhebung. Als in der Nachkriegszeit die Zahl der ausländischen, insbesondere polnischen Wanderarbeiter, die vor dem Kriege zu etwa 300000 Personen für die Zwecke der Landarbeit über die Grenze gekommen



66. Kartoffelroden mit kurzer Hacke. Hier wird die Reihe von den hinten Frauen aufgeschlagen und herangezogen. Die Kartoffeln werden gleichzeitig von Erde befreit und aufgesammelt.



67. Geräte für die Rübenernte. Die tief in der Erde stehende Zuckerrübe wird mit dem „Rübenheber“ gehoben und dann ausgezogen.



68. Die Kopfschippe. Bei der Rüben-
ernte mit dem Hobepflug muß die Rübe
vorher vom Kraut getrennt werden. Diese
Arbeit wird, wenn die Rübe noch in der
Erde steht, mit der Kopfschippe besorgt.

waren, verringert werden sollte und mußte, da wurde vielfach und zu-
nächst nicht mit Unrecht behauptet, zu der schweren Rübenarbeit, be-
sonders dem Rübenroden in den nassen und kalten Herbsttagen, zumal
bei hohem Rübenkraut, seien nur die abgehärteten und eingeübten
polnischen Wanderarbeiter zu gebrauchen. Einem deutschen Arbeiter
und noch weniger einer deutschen Arbeiterin könne man eine derartige
anstrengende und gesundheitschädliche Beschäftigung nicht zumuten.
So weit hatte sich also der Rübenbau vom deutschen Volke entfernt.
Inzwischen hat sich nun aber herausgestellt, daß auch die deutschen
Arbeiter durchaus fähig und willig sind, diese Arbeit zu übernehmen,
zumal die Rot inzwischen manchen beten gelehrt hat. Die Landarbeits-
wissenschaft ist bestrebt, nach Möglichkeit für Arbeiterleichterung zu sorgen.

Arbeitsbräuche beim Flachsbau.

Eine große Fülle zumal von Winterarbeit und eine große Anzahl von Arbeitsbräuchen wurden früher
durch den Flachsbau geschaffen, der besonders auch in bäuerlichen Betrieben stark verbreitet war. Die Ein-
fuhr billigen Auslandflachses und anderer Gespinnststoffe, in erster Linie der Baumwolle, haben den Flachsbau
bei uns so stark zurückgedrängt, daß er fast überhaupt keine Rolle mehr spielt. Unsere jetzige auf mög-
lichste Selbstversorgung gerichtete Agrarpolitik ist bestrebt, den Flachsbau wieder zu beleben. Auch der Krieg
hatte uns bereits eine vorübergehende derartige Belebung gebracht. Noch sind die Erfahrungen im Flachsbau
bei der älteren Landbevölkerung nicht ausgestorben. Auch die für diesen Zweck gebräuchlichen Arbeitsgeräte
sind wohl noch zum größten Teil vorhanden und in ihrer Verwendung bekannt. In der Volkskunde kommt
jedenfalls dem Flachsbau eine große Bedeutung zu, da sich mancherlei Sitten und Gebräuche an ihn an-
lehnen. Ich erinnere nur an die Spinnstube, deren Verschwinden zu einer Verarmung des Dorflebens
beigetragen hat.

Das Flachsjäten, -raufen, -trocknen, -rösten wäre hier zu behandeln. Für das Rösten sind schon ver-
schiedenartige Verfahren, die Lutröste und die Wasserröste, üblich. Die Geräte zum Brechen, Schwingen
und Hecheln des Flachses sind ihrer Form und Größe nach sehr mannigfaltig. Auch die Spinnräder und
Webstühle sowie mancherlei Geräte zur Vorbereitung des Webens sind recht vielgestaltig (vgl. z. B. Rüd,
Das alte Bauernleben in der Lüneburger Heide, Leipzig 1906, S. 88ff. und Schoneweg, Das Leinen-
gewerbe. Ein Beitrag zur niederdeutschen Volks- und Altertumskunde, Bielefeld 1923).

Arbeitsbräuche in der Viehpflege.

Soweit sich die Haltung und Pflege des Viehs nicht auf der Weide vollzieht, hängt sie zuvörderst ab
von der Art der Stalleinrichtungen. Bei der Besprechung des niederländischen Bauernhauses war schon



69. Schlag- und Stoßmesser. Bei der Handernte
wird die gezogene Rübe mit einem Schlag- oder Stoß-
messer gelöpft.

kurz davon die Rede. Bei dessen älterer Form sieht das
Vieh mit den Köpfen auf die große Tenne, so daß die Heran-
bringung des Futters von dieser aus sehr einfach ist. Aller-
dings dringt der sich häufig auf der Tenne entwickelnde Staub,
der früher besonders durch das Dreschen verursacht wurde, auch
in den Viehstall hinein. Dadurch wird eine saubere Milch-
gewinnung sehr erschwert. Bei anderen Hausformen und
in größeren Stallungen steht das Vieh an längs oder quer
durch den Stall gebauten Futtergängen. Das Zubringen des
Futters wird dadurch etwas schwieriger. Besondere Unterschiede

ergeben sich durch die Behandlung des Stallmistes. Wir unterscheiden Tiefställe und Flachställe. In den Tiefställen, wie sie früher im niedersächsischen Bauernhause, aber auch in anderen Gegenden allgemein üblich waren, bleibt der Mist mehrere Wochen liegen und muß täglich wieder zurechtgelegt werden. Aus den Flachställen wird der Mist täglich ausgebracht auf eine besondere Miststätte oder Dunglegge. Damit ist naturgemäß etwas mehr Arbeit verbunden, man spart aber an Einstreu, und das Vieh kann reinlicher gehalten werden. Die Flachställe können ganz verschiedenartig gebaut sein. Wichtig ist dabei in erster Linie die sog. Standlänge, d. h. der Raum, auf dem die Rühle mit ihren vier Beinen stehen. In Ostfriesland baut man die Stände verhältnismäßig hoch und sehr kurz, so daß der Kot der Tiere mit Sicherheit in die dahinterliegende tiefe Grube fällt. Die Einstreu pflegt besonders in den Marschen sehr knapp zu sein. Die Tiere stehen dabei aber sehr gezwungen; durch das Treten in die tiefe Grube können auch wohl Verletzungen auftreten. Auf der anderen Seite wird beim Viehverkauf der dicht hinter dem Vieh stehende Käufer leicht einen nicht unerwünschten, etwas zu günstigen Eindruck von dem Vieh gewinnen.



70. Rübenköpfen mit Sichel.

Im allgemeinen werden die Stände so lang gebaut, daß das Vieh bequem darauf stehen kann, zumal wenn reichlich Einstreu vorhanden ist. Für das Herausbringen des Mistes werden auch verschiedenartige Geräte gebraucht, wie Schiebfarren, Tragen und Schleifen. Am meisten verbreitet ist wohl die Schiebfarre, die aber auch örtlich ganz verschiedene Formen aufweist. In Schlesien fand ich durch zwei Personen zu bedienende Tragen.

Für den Viehstall ist auch oft die durch örtliche Verhältnisse bedingte Art der Einstreu von Bedeutung. Meist wird es sich um Getreidestroh handeln, das man zu einem Teil vorher noch vom Vieh durchfressen läßt. In vielen Gegenden mit leichtem Boden und schlechtem Strohewuchs, z. B. in der Heide, nimmt man auch Heidekraut oder Heideplaggen, in anderen wird auch Moos aus den Wäldern verwendet.

Arbeitsbräuche beim Befördern von Lasten.

Die Beförderung von Lasten ist eine der Hauptarbeiten im landwirtschaftlichen Betriebe. Die dabei verwendeten Verfahren sind sehr verschieden. Kleinere Lasten trägt der Mensch selbst, für die Beförderung von größeren werden Karren oder Wagen herangezogen, die entweder von Menschen oder von Zugtieren, neuerdings auch durch mechanische Kraft bewegt werden. Für die senkrechte Lastenbeförderung sind Aufzüge der verschiedensten Arten in Gebrauch.

Zunächst sei kurz etwas über das Tragen von Lasten gesagt. Inwieweit Lasten getragen werden müssen, das hängt zum Teil mit den natürlichen Verhältnissen zusammen. So hat man im Hochgebirge gar keine andere Möglichkeit der Lastenbeförderung als das Tragen durch Menschen oder durch Saumtiere. Auch aus nassen Wiesen in der Niederung kann das Gras oft nicht anders als durch Tragen geerntet werden. Wie weit aber im einzelnen Lasten getragen oder gefahren werden, das hängt sehr viel von örtlichen Sitten und Gebräuchen ab. Nähere Untersuchungen darüber liegen nur wenig vor.

Das Lastentragen kann ganz verschiedenartig ausgeführt werden. Am vorteilhaftesten ist es, wenn dabei das feste Knochengerüst des Körpers, aber möglichst wenig die Muskeln und Sehnen belastet werden. Die

Lasten werden nun entweder getragen auf dem Rücken, auf den Schultern, an den Armen und Händen, seitwärts oder auch vor dem Leibe und schließlich auf dem Kopfe. Das Lastentragen auf dem Kopf ist vom Standpunkt des Körperbaus aus gesehen sehr zweckmäßig. Trotzdem ist es nur wenig verbreitet, und zwar scheinbar oft nur inselartig. So tragen seit alters her die Gemüsehändler der auch sonst geschichtlich und volkstümlich sehr bedeutsamen kleinen Stadt Bardowiek bei Lüneburg ihre Körbe in der Hauptsache auf dem Kopfe.

Für die Lastenbeförderung auf dem Rücken, die wohl am verbreitetsten ist, wenigstens für etwas schwerere Lasten, kommen verschiedene Vorrichtungen in Betracht, nämlich Körbe, Säcke oder Lasten. Letztere sind besonders für leichteres sperriges Gut, wie z. B. Heu und Stroh, geeignet. Das Tragen an den Armen wird vielfach durch sog. Tragehölzer erleichtert, die dann die Last ganz oder hauptsächlich auf die Schultern übernehmen. Auf einige sonstige Besonderheiten wurde beim Kartoffelbau hingewiesen. Eine nähere Untersuchung über die in Süddeutschland gebrauchten Tragkörbe liegt von Steinmeyer vor (Steinmeyer, Die landwirtschaftlichen Handarbeitsgeräte in Süddeutschland. Illustrierte Landw. Zeitung 1926, S. 506 ff., Abb. siehe ebenda). Er unterscheidet drei Gruppen: 1. Körbe, die vorwiegend mit der Hand getragen werden, 2. Radenkörbe und 3. Kopfkörbe. In der ersten Gruppe unterscheiden wir zwei Arten, a) solche, die mit einer Hand getragen werden, Henkel- oder Spiegelförbe, häufig auch Bogenkörbe genannt (der Henkel ist dabei in einem großen Bogen über dem Korb angebracht); b) Körbe, die mit zwei Händen getragen werden müssen, wobei auf beiden Seiten ein Handgriff angebracht ist oder, wie bei den Wannen, auch ausgespart bleibt; c) die Körbe, die von zwei Personen getragen werden müssen, sofern sie nicht mit leichter Ware gefüllt sind.

„Weiteste Verbreitung hat die Art der Sesterkörbe, die aus Weidengeflecht hergestellt sind. Die alemannisch-schwäbische Form hat einen trapezförmigen Querschnitt, während die fränkisch-bairische Form nach unten etwas abgerundet ist und fast bis zur Halbkugelform im Querschnitt geht. Eine weitere Form sind die sog. lichten Körbe, die in Oberfranken üblich sind und als Bamberger und Bayreuther Körbe im Handel vorkommen.

Die Wannen, die aus Span hergestellt sind, haben einen halbkugelförmigen Querschnitt. Die Henkelkörbe werden zum Pflanzen und Sammeln der Kartoffeln verwendet. Mit einem Durchmesser von 40–45 cm werden sie als Futterkörbchen verwendet. Mit 60 cm dienen sie zum Tragen der Kartoffeln und Rüben von einer Person, während sie mit einem Durchmesser von 70–80 cm nicht mehr von einer Person getragen werden können, da die Spanne zu weit und vor allen Dingen der Abstand der Mittellinie vom Körper zu groß ist. Ovale Wannen, die mehr einen trapezförmigen Querschnitt aufweisen und ganz eng aus Weiden geflochten sind, werden als sog. Getreidewannen bei Speicherarbeiten verwendet. Ähnliche Wannen aus Blech sind ebenfalls häufig üblich. Bei der gewöhnlichen Wanne ist ein Raum für den Handgriff ausgespart, während bei den Getreidewannen ein erhabener Handgriff angebracht ist.

Die Sesterkorbform als einhenkliger Handkorb hat im allgemeinen oben einen Durchmesser von 30–35 cm und unten von 20–25 cm. Die zweigriffigen haben einen Durchmesser von 40–50 cm oben und 25–35 cm unten. In diesen Größen werden sie als Handkörbe zum Tragen von Kartoffeln, Rüben, Holz usw. gebraucht. Dabei bevorzugt man für Männer meist die größeren. Mit einem oberen Durchmesser von 60–70 cm und einem unteren von 45–50 cm werden diese Körbe zum Transport von Spreu, Häcksel usw. verwendet. Mit solchem Inhalt können sie von einer Person noch getragen werden, während das bei Rüben oder Kartoffeln unmöglich ist. Häufig finden wir, daß man diese Körbe auf dem Rücken trägt und dabei mit beiden Händen an einem Henkel hält. Zum Transport von Obst werden die Sesterkörbe oben 50 cm und unten 40 cm breit und 60 bis 70 cm hoch hergestellt. In dieser Größe haben sie eine Aufnahmefähigkeit für 50 kg frisches Obst.

Eigenartig geformt sind die Schenkenkörbe, die in Bamberg und seiner näheren Umgebung vorgezogen werden. Im Horizontalquerschnitt sind dieselben fast rechteckig, während sie im Vertikalquerschnitt kahnförmig sind. Der Bogenkorb, das kleine Schenken, wird im Garten und zum Pflanzen der Kartoffeln verwandt. Schenken, die von einer Person zu tragen sind, sind selten. Meist müssen dieselben von zwei Personen getragen werden. Eigenartig ausgebaut ist die Schieblarrenschenke, die auf dem vorhin erwähnten Schieblarren gefahren wird. Mit diesen Schenken transportieren die Bamberger Gärtner, die in ihrem Fach Gutes leisten, ihren ganzen Ertrag vom Garten nach dem Markt.“

Außer den Körben würden beispielsweise auch die Schublarren eine eingehende volkstümliche Arbeit durchaus rechtfertigen, da auch sie sehr verschiedene Formen aufweisen.

Arbeitsbräuche in der Zugviehhaltung und -anspannung.

Von der Verwendung der verschiedenen Zugvieharten ist bereits oben die Rede gewesen. Dabei wurde des Einflusses der Betriebsgrößen besonders gedacht. Es ist aber nicht zu verkennen, daß die rein menschlichen Einflüsse, also auch die des Volkstums, dabei nicht unerheblich sind. Die Tiere üben den Zug aus in der Hauptsache durch das Körpergewicht über das ihnen aufzulegende Geschirr. Dieses hat die Aufgabe, das Gewicht und die Kräfte des Körpers in bester Weise auf den zu überwindenden Zugwiderstand zu übertragen. Dabei erfordert der verschiedene Körperbau der Tiere eine jeweils angepasste Form des Geschirrs, und die Hauptangriffsstellen des Körpers sind dabei sehr verschieden. Eine Anpassung, die Pferden und Rindern gemeinschaftlich ist, finden wir im sog. Kummel (Abb. 41), durch das die Last in breiter Fläche auf die Schulterblätter übertragen wird. Hier ist also eine feste Knochenunterlage vorhanden. Wahrscheinlich ist das die beste Art der Anspannung überhaupt. Diese Kummelgeschirre unterscheiden sich nun landschaftlich in weitgehender Weise voneinander in der ganzen Art ihres Baues, aber auch ihrer Ausschmückung. Das gilt sowohl für Pferde- wie für Rinderkummel.

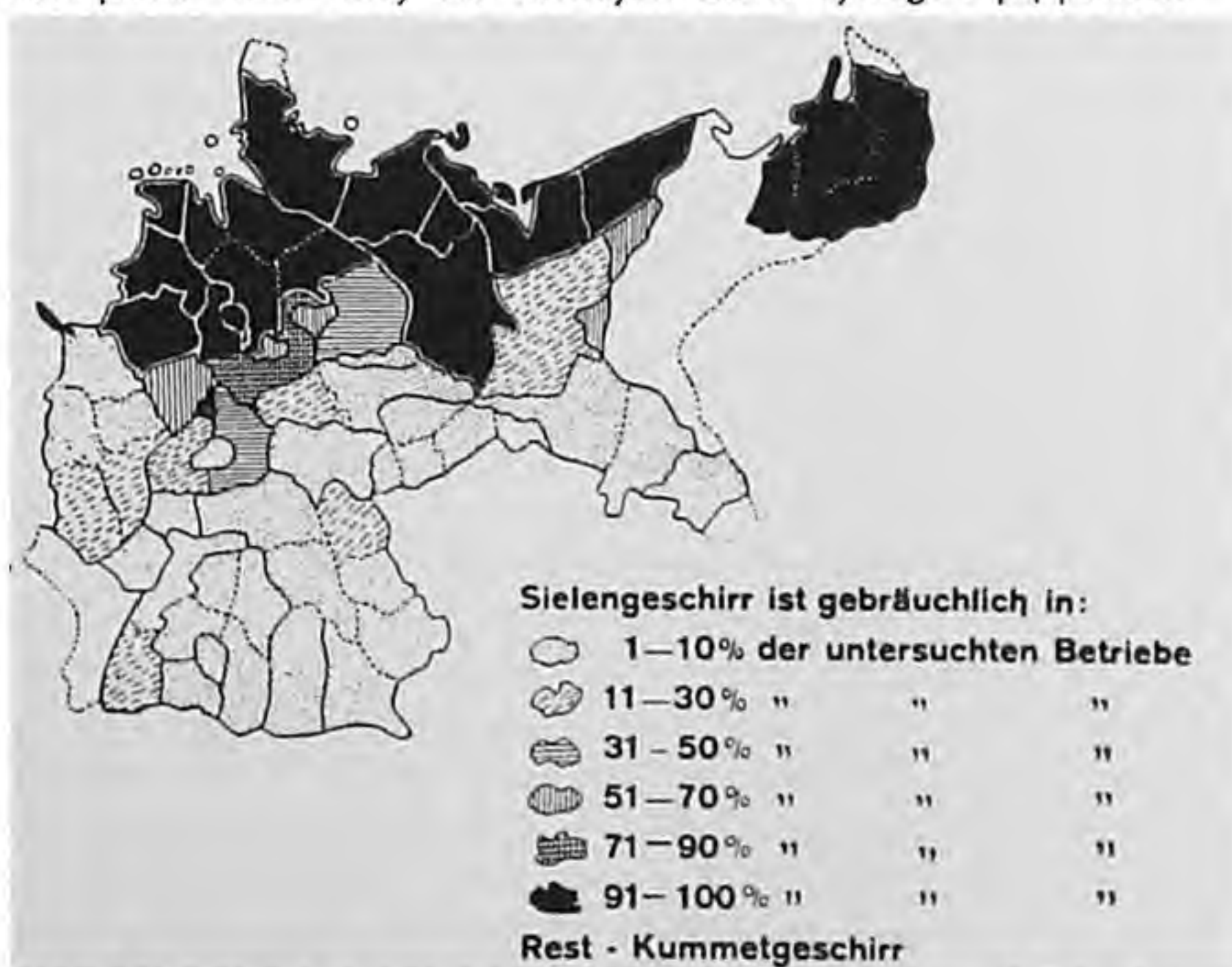
Für die Pferde kommt ferner das Brustblattgeschirr (Abb. 41) in Frage, das, wie Abb. 71 zeigt, sehr weit verbreitet ist, gegen das aber nach Zürn (Zürn, Geschirrfunde, Leipzig 1897, S. 62, Verlag S. Hirzel) folgende Haupteinwände gemacht werden können. Durch den Bau und die Lage des Brustblattes am Sielengeschirr und des Tragriemens würde stets die Beweglichkeit des Schulterblattes und des Oberarmbeines gefährdet wie auch die Bewegung des Schultergelenks mehr oder weniger gehemmt oder gehindert.

Zweitens sei der Druck der fortzuziehenden Last auf eine zu kleine Fläche des Körpers des Zugtieres verteilt, außerdem liege der Angriffspunkt zu tief, so daß das Pferd nicht seine volle Kraft dabei entwickeln könne.

Eine der ältesten Anspannungsarten für das Rindvieh ist das sog. Widerrißjoch, das in der einfachen Form des Doppeljoches noch weit verbreitet ist, aber die freie Bewegung der Tiere stark hemmt. Es ist mehr und mehr ersetzt worden durch das Stirnjoch auf der einen und das Kammsielengeschirr auf der anderen Seite. Das für Tiere mit starkem Hals gut geeignete Stirnjoch kommt auch wieder in vielen verschiedenen Formen vor, wobei auch die sonstige Art der Beschirrung und deren Ausführung im einzelnen eine Rolle spielt. Das Kammsielengeschirr kann als eine gewisse Abwandlung des Kummelgeschirrs angesehen werden, da es als Auflagefläche einerseits den Widerriß, aber auch die oberen Teile des Schulterblattes mitbenuzt. Für alle diese Formen sollte man auch die örtlichen Abweichungen feststellen.

Zum Schluß sei noch erwähnt, daß gelegentlich auch Esel, Ziegen und sogar Schafe, bekanntlich auch Hunde zum Zuge benutzt werden, auf deren Anschirrung hier nicht eingegangen werden kann.

Der Bauer mußte ursprünglich für alle seine Lebensbedürfnisse selbst sorgen. Er war sein eigener Zimmermann, Maurer, Tischler, Schlosser, Bäcker, Schneider, Schuster, Weber, Spinner, Stellmacher, Sattler usw. Die Städtebildung mit ihrer Arbeitsteilung hat eine große Anzahl dieser Tätigkeiten aus dem Bauernleben herausgelöst und selbständig gemacht in den oben bezeichneten Handwerken. Dieser Vorgang ist aber nicht beendet, ist auch sehr ungleich vorgeschritten in den verschiedenen Gebieten. Die letzten Jahrzehnte haben die handwerklichen Fähigkeiten der Bauern stark vermindert. Aber auch heute ist noch vieles an besonderen Leistungen hier und dort zu beobachten. So wird Bauernbrot auch



71. Verbreitung von Sielen- und Kummelgeschirr bei der Anspannung der Pferde.

in der Stadt geschätzt und gefordert. Eine alte Kunst hat sich da scheinbar erhalten, die das städtische Handwerk vielfach nicht erreicht. Bauernwurst und Bauernschinken beweisen das gleiche. Stoffe der bäuerlichen Spinnerei und Weberei kommen wieder zu allgemeinem Ansehen, und die Bestrebungen, diese Kunst wieder zu verbreiten, haben im neuen Reich eine starke Stütze gefunden. Eine Bereicherung des ländlichen Lebens und der ländlichen Kultur wird das Ergebnis sein. Große Verluste hat das letzte Jahrhundert gebracht. Ich erinnere nur an das Verschwinden der Spinnstuben u. a.

Trotzdem ist der landwirtschaftliche Beruf auch heute noch der vielseitigste von allen. Die Kunst der Bodenbearbeitung, der Umgang mit Kulturpflanzen und Haustieren verschiedener Art unter den verschiedensten Voraussetzungen bedingt eine Mannigfaltigkeit und erfordert eine Vielseitigkeit, wie sie kein anderer Beruf in ähnlichem Ausmaße kennt. Nur einen ganz kleinen Ausschnitt davon haben wir hier geben können. Wir konnten ihn in der Hauptsache auch nur geben vom Standpunkte der Landarbeitslehre aus, da die volkskundlichen Untersuchungen auf diesem Gebiete in der Hauptsache noch zu leisten sind. Beide Wissenschaften werden ein großes Stück Weges gemeinsam gehen können. Zumal die Geschichte der Landarbeit wird vermutlich tief in die Volkskunde hineinführen.

Schrifttum.

Joh. Ballenholll, Deutsche Aderwagen. Schriften über Landvolk und Landbau, Deutsche Landbuchhandlung, Berlin 1931. — Rich. Braungart, Die Aderbaugeräte, Heidelberg, R. Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1881. — Ders., Die Urheimat der Landwirtschaft, ebda. — Heinr. Buchholz, Das Spargelflechten, Deutsche Landbuchhandlung, Berlin 1932. — Kurt Delille, Arbeitsweisen, Arbeitsverfahren und Leistungen beim Zuckerrübenbau, Landw. Jahrbücher, Jahrg. 65, S. 257 ff. — Derlikli, Praktische Verfahren bei der Rübenenernte. Mitteilungen der DLG. 48, Berlin 35, S. 752. — Edmund Dralle, Arbeitsweisen, -verfahren und -leistungen bei der Getreideernte. Landw. Jahrbücher, Jahrg. 65, S. 229 ff. — Walter Ebeling, Die landwirtschaftlichen Geräte im Osten der Provinz Lugo (Spanien). Volkstum und Kultur der Romanen, Vierteljahrschr., 1932, Hamburg, S. 1—3. — Fr. Endres, Der Gutshof von 1925. M. und S. Schaper, Hannover 1925. — Willi Hellpach, Die geopsychischen Erscheinungen, Wetter, Klima, Landschaft in ihrem Einfluß auf das Seelenleben, Engelmann, Leipzig 1917. — Rüd., Das alte Bauernleben der Lüneburger Heide, Leipzig 1906. — Th. Ch. Dudenans, Die holländischen Aderwagen. Eine arbeitswissenschaftliche Studie. Diss. Göttingen 1926. — Wilhelm Peßler, Volkstumsatlas von Niedersachsen, Georg Westermann, Braunschweig 1933. — Ders., Deutsche Volkstumsgeographie, Braunschweig 1931. — Ders., Die geographische Methode in der Volkskunde, Anthropos, Wien 1932, S. 707. — Ders., Nieders. Volkskunde, Hannover 1922. — A. Peters und R. Tismer, Arbeitsverfahren und Arbeitsleistungen in der Landwirtschaft. I. Teil: Großbetrieb; II. Teil: bäuerlicher Betrieb. Arbeiten der DLG., S. 360, Berlin 1930. — E. Puvogel, Beobachtungen aus der schwedischen Landarbeit. Mitteilungen der DLG., Berlin, Jahrg. 43, Nr. 2, S. 27—33. — L. W. Ries, Praktische Verfahren bei der Kartoffelernte. Mitteilungen der DLG. 48, Berlin 1933, Nr. 34, S. 750. — L. W. Ries und Raud S., Die Kartoffelbestellung auf leichten Böden, Parenh 1930. — Alfred Rudolf, Vergleichende Beobachtungen verschiedener Rübenenernteverfahren; Zuckerrübenbau, Hannover 1933, S. 10, S. 179. 188. — Schoneweg, Das Leinengewerbe, Ein Beitrag zu niederdeutscher Volks- und Altertumskunde, Bielefeld 1923. — Hellmuth Sannes, Die wichtigsten Handgeräte der Provinz Hannover und die Arbeitsverfahren im Kartoffelbau. Landw. Jahrbücher, Jahrg. 65, S. 188 ff. — E. Aug. Seebaß, Geräte und Arbeitsstudien beim Zuckerrübenbau in verschiedenen Rüben Gegenden, Berlin, Parenh, Bücherei für Landarbeitslehre, Nr. 5. 1927. — Wilhelm Seedorf, Die Vervollkommenung der Landarbeit und die besondere Ausbildung der Landarbeiter unter besonderer Berücksichtigung des Lohnsystems, Deutsche Landbuchhandlung, Berlin 1919. — Ders., Die technische Förderung der Landwirtschaft durch die DLG. und das Landvolk. Mitteilungen der DLG., Berlin 1933, Stück 27. — Ders., Übersicht über die Verbreitung der verschiedenen Feuerungsmethoden in Deutschland. Mitteilungen der DLG., Berlin, Jahrg. 42, 1927, Nr. 26, S. 672. — Ders., Arbeitsgeräte, Arbeitsverfahren und Arbeitsleistung in der Provinz Hannover. Mitteilungen der DLG., Berlin, Jahrg. 41, 1926, Nr. 44, S. 893. — Ders., Landarbeitslehre, Friedrichswarth bei Mayer, Landw. Bücherei, Nr. 21. — Statistisches Reichsamt, Deutscher Landwirtschaftsatlas, Berlin 1934 bei Reimar Hobbing. — S. Steinmeyer, Die besten gärtnerischen Geräte, Berlin, P. Parenh 1930. — Ders., Die landwirtschaftlichen Landarbeitsgeräte Süddeutschlands, III. Landw. Zeitung, 1926, Nr. 40. — Joh. Tismer, Aus der Geschichte des Landvolkes. Beiträge zur Geschichte der Landarbeit, Berlin, Dtsch. Landbuchhandlung, Schriften über Landvolk und Landbau, S. 1, 1931. — Verb. dt. Architekten, Das Bauernhaus im Deutschen Reich und in seinen Randgebieten. Verh. Rühlmann, Dresden 1906. — J. Wader, Über Getreideerntemethoden, Württ. landw. Wochenblatt, Stuttgart 1928, Nr. 29, S. 339 ff. — R. Woltersdorf, Betriebswirtschaftliche Untersuchungen über einige der wichtigsten Arten der Raufuttergewinnung und ihre Verbreitung im Deutschen Reich. Diss. Göttingen 1930. — Gustav Wolff, Das norddeutsche Dorf, Piper, München 1923. — Weber, Die Verteilung des Pflanzgutes beim Kartoffellegen; Die Landarbeit, 6. Jahrg. 1919, Nr. 4. — Zörn, Geschirrkunde, Leipzig, Verlag Pirzel 1897. — Zeißler, Geschirre und Sättel, Berlin, Berg und Schoch 1914.

Zeitschriften: Berichte über Landarbeit, Verlag Frankh, Stuttgart. — Bücherei für Landarbeitslehre, Verlag Parenh, Berlin. — Die Landarbeit, Beilage zur Landwirtschaftlichen Presse, Parenh, Berlin. — Schriften über Landvolk und Landbau, Deutsche Landbuchhandlung, Berlin.

Sitte und Brauch.

Von Dr. Adolf Spamer,

Professor an der Technischen Hochschule, Dresden.

Die Begriffe „Sitte und Brauch“ sind in der allgemeinen Sprachübung wie auch der engeren Begriffsetzung der volkskundlichen Wissenschaft längst zu einer Einheit verschmolzen. Als solche umspannen sie die gesamte Erscheinungswelt des „Brauchtums“ einer Volksgemeinschaft bzw. der einzelnen Gemeinschaftsbildungen innerhalb dieses Volkes. Herkunftsmäßig und an Alter sehr verschieden, ungleichmäßig auch in der Tiefe ihrer seelischen Verankerung, der Kraft und Breite ihrer Auswirkung, eint sie alle doch ihr verpflichtender Charakter als Gemeinschaftsbindung, Gemeinschaftshandlung. Ja, Gemeinschaft entsteht und lebt erst in der Bildung und Anerkennung gemeinsamen Brauchtums, und der einzelne, der sich kraft seines eigenwilligen Denkens oder Fühlens dessen Verpflichtungen zu entziehen sucht, stellt sich nicht nur einfach außerhalb dieser Gemeinschaft, sondern macht sich diese zugleich zu seinem erbitterten Feind. Sitte und Brauch regeln das Leben jedes einzelnen Volksmenschen von der Wiege bis zum Grabe, aber sie sind zugleich der festgegliederte Lebensrhythmus der Völker.

Unser heutiges deutsches Brauchtum ist, geschichtlich gesehen, eine Mischung von übergeschichtlichen und geschichtlichen Erscheinungsformen, nicht anders wie das Brauchtum aller Völker, die über ihren ersten Naturzustand hinausgewachsen sind. Kulturen und Zivilisationen haben die Triebkräfte überschattet, aus denen einst die Bräuche und Sitten allein erwachsen, haben dieses Brauchtum vielfach seines ursprünglichen Sinnes, seiner einstigen Zweckhaftigkeit entkleidet, es nur noch als äußere Form mitgeschleppt, Glaubensnormen zu Lebensgewohnheiten herabgedrückt. Aber trotz all dieser Abschwächungen und Entseelungen, trotz aller Vermischung mit rein kulturellen Bildungen, die, einer längst verschwundenen modischen Beithaltung entlehnt, in einer breiten volkhaften Mittel- und Unterschicht weiterleben, ist das Leben der primären Gewalten über alle Kulturen und Zeiten hinweg unverkennbar. Immer wieder taucht hinter den geschichtlich gewandeten Bildungen und zu symbolhaft gewordener verpflichtender Gewöhnung die nackte Menschenseele der Urzeit auf. Zumal das Brauchtum, das sich dem Verlauf des kosmischen und kalendariischen Jahres verknüpft oder den Hoch-Zeiten des menschlichen Lebenslaufes, ist auch heute noch erfüllt vom Walten urtümlicher Vorstellungen, von Urglaube und Urzauber.

Eine Darstellung des Brauchtums kann ausgehen von dessen verschiedenen Bildungskräften oder von der bunten Erscheinungswelt seines wirklichen, zeitgebundenen Lebens. Psychologische und historische Darstellung wird den ersten, volkskundliche den zweiten Weg beschreiten. Steht ihr doch die zeitliche Erscheinungsform im lebendigen Volksraum näher als die Erfassung der Anfangsgründe eines langen geistigen Entwicklungsprozesses, die Gegenwart näher als die Vergangenheit. Wenn wir also an dieser Stelle einen Überblick über Sitte und Brauch in unserem heutigen Volksleben geben und erst an diesem die gestaltenden Kräfte abzulesen versuchen, so verkennen wir damit doch keineswegs die erheblichen Mängel eines solchen Verfahrens. So unabsehbar fast das Schrifttum über das deutsche Brauchtum ist, so wenig gibt es ein geschlossenes Bild von der Verbreitung der Einzelercheinungen in unseren Tagen innerhalb unseres Volkes, geschweige denn über dessen Grenzen hinaus. Persönliche Feststellungen, ob ein Brauch heute noch in den Formen lebt, wie ihn ein Werk vor zwanzig oder dreißig Jahren geschildert hat, sind höchstens in einzelnen Fällen möglich. Die Bestandsaufnahmen des „Atlas der deutschen Volkskunde“ aber sind noch nicht abgeschlossen und seine bisherigen Erhebungen nur teilweise kartographisch bearbeitet. So läßt sich einstweilen ein Bild vom deutschen Brauchtum der Gegenwart lediglich unter Vorbehalten und Mängeln zeichnen ohne feste Begrenzung seiner Einzelercheinungen und ohne ein gesichertes Wissen um seine Dynamik.

I. Das Brauchtum im Jahreslauf.

Die ältesten erschließbaren magisch-kultischen Bräuche im indogermanischen Sprachenraum, die sich dem kosmischen Jahr verknüpfen, scheinen Mondkulte gewesen zu sein, entstanden aus dem optischen Wunder des Wachsens und Vergehens der Mondscheibe. Doch wird schon früh auch der Wechsel von Sommer und Winter Zauber und festlichen Kult ausgelöst haben. Mit der Sesshaftigkeit des in der jüngeren Steinzeit zum Bauern gewordenen Germanen gewann der Rhythmus der Jahreszeiten seine entscheidende Bedeutung in der Bestimmung von Aussaat und Ernte, verwuchsen Zauber und festliche Feier zu festen Einheiten. Die alte Teilung des Naturjahres in Winter und Sommer genügte bald nicht mehr. Zur Zeit des Tacitus kannte der Germane drei Jahreszeiten: Frühling, Sommer und Winter. Das kalendariische Jahr des Christentums mit seiner großen Zahl von Heiligenfesten zerstörte das geschlossene Bild weniger großer Festzeiten des heidnischen Brauchtums, löste einen Teil der Vorstellungen aus ihren ursprünglichen Zusammenhängen und versuchte ihnen einen neuen Sinngehalt zu geben. Doch knüpfte die Kirche zunächst behutlich an die alten Sitten und Gewohnheiten an.

Ein Brief Gregors des Großen vom 16. Juni 601 an den Abt Mellitus in Franken legt die allgemeinen kirchlichen Richtlinien bei der Bekehrung der Angelsachsen fest: „Man soll bei jenem Volke die Götzentempel keineswegs zerstören, sondern nur die in ihnen befindlichen Götzenbilder vernichten . . . Auch soll er ein Wasser weihen und mit demselben die Tempel besprengen, Altäre bauen und Reliquien beisetzen. Die Tempel aber soll man, da sie fest und gut erbaut sind, aus Kultstätten der Dämonen in Stätten zur Verehrung des wahren Gottes umwandeln . . . Und weil sie gewohnt waren, viele Ochsen den Dämonen zu opfern, soll diesem Gebrauch eine andere Feierlichkeit unterstellt werden, nämlich daß man am Kirchweihfest (die dedicationis) oder an den Geburtstagen jener heiligen Märtyrer, deren Reliquien zur Verehrung ausgesetzt sind, Gezette aus Baumzweigen aufschlage und ein Fest mit religiösen Gastereien feiere. Nicht mehr dem Teufel sollen sie dann die Tiere opfern, sondern diese zur Ehre Gottes töten, selbst essen und dem Spender aller Gaben nach der Sättigung ihren Dank kundtun, damit sie sich, wenn man ihnen ihre äußerlichen Freuden läßt, desto leichter an die inneren Freuden gewöhnen. Denn es ist zweifellos unmöglich, rohen Gemütern alles auf einmal zu entziehen.“

Bei solchen Bestrebungen zur Christianisierung des vorchristlichen Brauchtums zogen kirchliche Kernfeste, wie Ostern, Pfingsten, Fronleichnam und Johannis, Teilstücke des heidnischen Kultes der Fastenzeit an sich, und diese Entwicklung verstärkte sich, als mit der Reformation die Fastenzeit und die Heiligtage für weite Teile des deutschsprachlichen Gebietes entfielen. So kam es zu einer Verwirrung und zugleich zu einer immer stärkeren Wiederholung der Brauchtumsvorgänge, der keine Schranken mehr gesetzt schienen, als sich deren zweckhafte Bedeutung im späteren Mittelalter mehr und mehr verlor. Die Umgestaltung der alten Bräuche und teilweise auch ihre neue Deutung ging von den Städten, und zwar von den Handwerkern und Zünften aus, als den Trägern der neuen Zeitkultur. So wurde allgemeiner Brauch zum Zunftbrauch, überwogen neue festlich-spielerische Elemente die schlichten Grundbräuche, und diese jungen Zutaten wanderten von den Städten wieder ins Land ab. Daneben blieben in den katholischen Landen die Heiligtage Magnet volkstümlicher Glaubensvorstellungen primitiverer Art. Doch richten sich die volkläufigen Zeitbestimmungen noch heute weniger nach den einzelnen Kalendertagen noch den vielen Heiligenfesten als nach den entscheidenden Zeiten des Naturjahres („vor der Saat“, „nach der Ernte“) und den höchsten kirchlichen Festzeiten („vor Ostern“, „nach Weihnachten“). So will auch der folgende Überblick nichts weiter sein als eine Schau im großen, die auf eine ermüdende Aufzählung von Einzelheiten verzichtet, um die allgemeinen Grundvorstellungen des Brauchtums im Jahreslauf desto klarer zu erfassen.

1. Vorfrühling und Frühling.

Mit Lichtmeß (2. Februar) beginnt der Vorfrühling. Wohl gilt der Tag noch da und dort als Wintermitte, aber stärker ist der Gedanke an das Winterende. Sorgsam achtet man darauf, ob die Lerche an diesem Tage zum erstenmal trillert, und der südbadische Bauer klopft an seine Bienenstöcke und verkündete ihren Bewohnern: „Bienli, freut euch, Lichtmeß ist da!“ Die Bezeichnung des Tages als „Licht-

meß", „Lichterweihe“ „Kerzenweihe“ ist verhältnismäßig jung, aber das kirchliche Fest „Mariae Reinigung“ scheint schon im 5. Jahrhundert, und zwar im engen Anschluß an ein römisches Sühnefest, aufgefunden zu sein. War doch der Februar, der letzte Monat des altrömischen Jahres, ein Reinigungs- und Sühnemonat (februaire = reinigen, sühnen). An diesem Tage weiht die katholische Kirche Kerzen und Wachsstöcke zu kirchlichem und persönlichem Gebrauch, die später als Oster-, Wetter- und Sterbekerzen Verwendung finden. Der Abwehrzauber solchen Tuns liegt auf der Hand, aber auch zur Zukunftsdeutung benutzte das Volk gelegentlich diese Kerzen.

So berichtet Vorichius im 16. Jahrhundert, daß man sich mit ihnen die Haare ansengte und daß noch im gleichen Jahre der sterben müsse, dessen Haar nicht verbrenne. Es ist daher begreiflich, daß sich im weltlichen Brauchtum an Lichtmeß der Feuerzauber verschiedentlich ankündigt, und zwar sowohl als Abwehr- wie Fruchtbarkeitszauber.

In Nordfriesland und Schleswig-Holstein ist noch heute vielfach das Biefen- oder Beckenbrennen üblich, d. h. das Anzünden von Strohfeuern oder das Zusammenwerfen von Strohsackeln, das früher der Ruf „Lang Flach!“ (= lang werde der Flachs!) begleitete, im Erzgebirge stellte man brennende Kerzen an den Fenstern auf, im Buntschlag zogen die Kinder mit solchen in eine Höhle usw. Besonders dem Flachs und damit dem Spinnen galten Fruchtbarkeitsgedanke und Zauber dieses Tages. So pflanzte die thüringische Bäuerin früher einen Flachsroden auf dem Mist auf, „damit der Hahn spinne“, aß man zum Gedeihen des Flachses in Hessen Bratwurst und Hirsebrei, tanzten in Mecklenburg die Frauen zum gleichen Zweck. In Zukunftsdeutung und Liebeszauber der Mädchen, in mannigfachem bäuerlichen Brauchtum, in Fastnachtsitten, wie den Pflugumzügen und dem Schlagen mit Peitschen (in Thüringen „Lebenswedden“ genannt) kündigt sich der Glaube an die fruchtbringende Kraft des Tages an, dessen Witterung man größte Bedeutung zumißt: „Lichtmessen dunkel, wird der Schäfer ein Junker und der Bauer ein Edelmann.“ Eine neue Zeit hebt mit Lichtmeß an: die Ernte muß fertig gedroschen sein, die Spinnstuben schließen mit diesem Tag, man nimmt das Abendessen erstmals wieder ohne Licht ein, die Dienstboten erhalten ihre Löhnung und gehen, so sie die Stelle wechseln, in die Ferien, die „Schlenkelstage“, wie sie im Bayerischen heißen.

Was an Brauchtum zu Lichtmeß aufbricht, wiederholt sich in den kommenden Wochen, zunächst am Peterstag (Petri Stuhlfeier), dem 22. Februar. Es ist fastnachtliches Brauchtum, das sich nur in einer Gesamtschau erfassen und verstehen läßt. Die berühmte Lichtmeßfeier in Spargau bei Magdeburg ist ein echter Fastnachtsaufzug, der sich wohl kaum von denen anderer Orte in seiner künstlerischen Ausgestaltung unterschied. Aber Ursprung und Bedeutung dieser vielseitigen und bunten Bräuche erschließen uns weniger die größeren Festzüge als die Vielzahl jener kleinen Handlungen, die sich gleichermaßen im großstädtischen Karneval, dem kleinstädtischen Maskentreiben und den Vorfrühlingsbräuchen des Landvolkes erhielten. So gehen wir von dem engeren Brauchtum der kirchlich-staatlichen Fastnachtstage aus, um den Sinn der volkstümlichen und ursprünglichen Fastnachtszeit zu erfassen.

„Seß ich die lustige Fastnachtzit, wo's Bratwürsch regnet und Thüchli schnit!“ singen die Schweizer Kinder, und in Frankfurt a. M. schallt es heute wie zu Goethes Zeiten durch Straßen und Gassen: „Riß am Baa, Riß am Baa, morsche geht die Fastnacht aa!“ Es ist eine Zeit tollen Treibens, unbändigen Lärmens, des Schabernacks und fröhlichen Spottes, die sich in den größeren Städten, in denen ein Karneval gefeiert wird, heute in der Regel zwischen Fastnachts Sonntag (Estomihi) und Fastnachtsdienstag abrollt,



72. Grunaer Fastnachtsbände, 1932. Maskierte Kinder der 5. Klasse der 41. Volksschule in Dresden-Gruna. (Aufnahme: Albert Bräker, Dresden.)

zuvor sich aber meist schon lange in Maskenbällen und Sitzungen der Narrengesellschaften ankündigt. Lärmend tollen Kinder und Jugendliche beiderlei Geschlechts durch die Straßen, die Gesichter vielfach (besonders noch im Westen Deutschlands) mit Farben verhüllt, sich mit Britschen schlagend, mit Konfettis bewerfend. Zuweilen vereinigt sich die Jugend zu regelrechten Fastnachtsbanden (Abb. 72). Neben älteren Kostümierungen genießen, genährt durch die Lektüre des Lederstrumpfs oder der Schriften Karl Mays, besonders aber seit den Europareisen Buffalo Bills, die Indianer große Beliebtheit. Aber auch die schon im Poenitentiale Vigilandum des 8. Jahrhunderts gelagte Verkleidung von Männern als Frauen steht noch in hohem Ansehen neben ihrer wesentlich jüngeren Umkehrung. Die großen Fastnachtzüge, die heute im Rheinlande am Rosenmontag abgehalten werden und von Arbeitsausschüssen bis ins einzelne festgelegt sind, entwickeln viel Prunk und verspotten die örtlichen und allgemeinen Verhältnisse des vergangenen Jahres. Ihre Kerntruppen sind im Rheinlande die verschiedenen „Garden“, in denen zum Teil die Erinnerung an die alten Stadtsoldaten fortlebt.

Der Kölner Rosenmontagszug, zu dem alljährlich ungezählte Fremde von weither zusammenströmen, ist in Deutschland der Höhepunkt fastnachtlicher Schaustellung. Aber das Bild, das er bietet, trägt vielfach junge Züge. Regiert doch der „Prinz Karneval“ noch nicht allzu lange, in Köln wohl erst seit dem Jahre 1823 („König Karneval“), als Nachkomme des Fastnachtsherrschers „Bellegard“. Noch wesentlich jünger ist das „Fünke-Marielche“, das die „Funker“ (Funktengarde) als Marktentenderin begleitet, um von dem eigenen Prinz Karneval der Kinder zu schweigen. Eine Beschreibung des Kölner Karnevals vom Jahre 1785 im „Journal von und für Deutschland“ schildert das bürgerliche Straßentreiben der Masken an den drei „Maskägen“, bei dem sich die Ärmsten als Strohleute verkleideten und manche eigene Schaustellungen auf den Straßen gaben. Acht Tage zuvor aber feierten die Klostergeistlichen ihren Fastelabend mit possierlichen Mummereien, und auch die Nonnen hatten ihren Karneval, die sog. „Mühenbestapelung“. Berichte des 16. Jahrhunderts zeigen uns Bankette der als Bogler verkleideten Kölner Patrizier, an denen maskierte Bürger gern gesehene Gäste waren, sowie ein Straßentreiben, das selbst noch am Aschermittwoch andauerte: „Auff disen Tag der ascherigen Mittwoch leyten sie die fasten ein mit grosser mummerei, halten bandet, und verkleiden sich in ein sunder manier. Etlich klagen und suchen die fastnacht mit sadlen und latern bei hellem Tag, schreien kläglich wa die fastnacht hin kumen seh. Den nechsten Tag darnach gibt man der fastnacht urlaub, verbucht und verhüllt sich, aber trinken sich voll, spielen und raslen zuletzt.“ Im protestantischen Deutschland faßte der städtische Karneval nur schwache Wurzeln und beschränkte sich vielfach auf Redouten und Bälle. So eröffnete in Berlin König Friedrich Wilhelm am 7. Januar 1788 die erste Fastnachtsredoute als weißer Domino. Im deutschen Süden und der Schweiz ist vielfach schon der Donnerstag vor Sonntag Estomihi der Haupttag des Maskentreibens und heißt daher der unsinnige, schmutzige, fette oder gumpete (gumpige; gumpen = springen) Donnerstag. Anderwärts ist sogar der vorhergehende Montag Hauptfeiertag. Noch weiter rüdwärts verschiebt sich, wie wir schon sahen, die Grenze, wenn wir die Gesamtheit des ländlichen Fastnachtsbrauchtums betrachten. Hier erkannten wir Lichtmeß (2. Februar) als eigentlichen Beginn der Fastnachtszeit, doch setzen vielfach (besonders in Süddeutschland, Österreich und der Schweiz) die Fastnachtsriten schon unmittelbar nach Dreikönig (6. Januar) ein, ja erweisen sich in Einzelheiten als Nachklang dämonischen Maskentreibens der „Zwölfnächte“. Auch im Werdenfeller Land wurde früher von Dreikönig ab „Fastnacht gelaufen“. Die Zusammenpressung eines kirchlich und staatlich anerkannten oder doch geduldeten Fastnachtsreibens auf die letzten Tage vor „Aschermittwoch“ dürfte sich langsam angebahnt haben, seit das vierte Lateranische Konzil 1215 das 40tägige Fasten zur Durchführung brachte. Doch erfaßte die kirchliche Regelung nicht die Vielzahl jener Brauchtumsformen, denen erst der Karneval entsproß. Am Aschermittwoch enden nach kirchlicher Satzung die Feiern, nicht ohne daß sich in protestantischen Städten die Fastnachtsbälle vielfach noch durch mehrere Wochen hindurch fortsetzen. Nicht anders steht es mit den vordhriftlichen Kultbräuchen, und der Schweizer nennt mit Recht den Samstag vor Invocavit „Fastnacht-Samstig“, den Sonntag Invocavit („Funktensonntag“) aber die „Buresfastnacht“ im Gegensatz zur „Herrefastnacht“ am Sonntag Estomihi.

Aus dem Namen „Fastnacht“ erfahren wir wenig über den Sinn fastnachtlichen Brauchtums. Neben der ältesten Form von 1283 „basinacht“ steht ein „bahstnacht“ von 1299. Im Niedersächsischen spricht man von „Fasabend“ oder „Faslam“. Dieses norddeutsche Wort „Fastelabend“, heute stark durchsetzt mit „Fastnacht“, zieht sich südlich bis gegen den Habischtswald. „Fasching“ ist die süddeutsche, besonders in Bayern und Österreich übliche Bezeichnung, die aber auch ins Schwäbische eingedrungen ist und sich über das Fichtelgebirge bis in die Chemnitzer Gegend erstreckt. Auch südlich Breslau hat sich das Wort festgesetzt. So schwanken die Deutungen zwischen Nacht vor Fasten und Narrennacht (faseln = sich närrisch, unsinnig benehmen). Hat auch die letztere Auslegung heute, gestützt auf die mundartlichen Wortfassungen, scheinbar mehr Anhänger, so bleibt doch die Entstehung des Wortes gleich umstritten wie die Erklärung

des „Karneval“, den man nicht nur als carne vale (Fleisch, lebe wohl) liest, sondern den andere Forscher auch mit jenem carrus navalis (Schiffswagen) in Verbindung bringen wollen, den nach der Chronik von St. Trond 1133 vorgespannte Menschen unter Gesang und Tanz am Niederrhein auf dem Lande umherzogen und der noch in den Schiffswagen nachmittelalterlicher Karnevalsauzüge fortzuleben scheint. Die Deutung kann also nur aus dem Brauchtum selbst kommen, insbesondere aus dessen ländlichen Erscheinungsformen und unter Berücksichtigung volksvergleichender Parallelen. Im 16. Jahrhundert beginnt die nähere Beschäftigung mit den fastnachtlichen Sitten und erreicht schon im 17. Jahrhundert eine beachtliche wissenschaftliche Höhe. Seitdem glaubte man, daß die deutsche Fastnacht den römischen Bacchanalien, Hilarien, Lupercalien und Saturnalien entsprossen sei. Doch weiß man heute, daß römische Frühlingsbräuche und Karnevalsbeste das deutsche Brauchtum in Einzelzügen ergänzten, nicht anders wie sich christliche Einflüsse, ritterliche Spiele und Elemente der mittelalterlichen Narrenbeste, des geistlichen und bürgerlichen Schauspiels und der Zunftbräuche hinein ergossen, daß aber dieses fastnachtliche Brauchtum in seinem Kern nichts anderes als vorchristlicher Frühlingszauber und Frühlingskult ist. Bei uns aus der germanischen Welt erwachsen, weist es doch weit über diese in die Bereiche einer allgemeinen, primitiv-magischen Vorstellungswelt hinaus. Finden wir im ländlichen Brauchtum reiner die Ursprünge des Handelns, so im städtischen umfassender seine Entwicklungsgeschichte, seine Beeindrückung durch das kulturelle Wandelbild der Jahrhunderte.

Seit dem 16. Jahrhundert besitzen wir ausführliche Berichte über das bürgerliche Karnevalstreiben im deutschen Kulturraum. So berichtet Geiler von Kaisersberg aus dem Elsaß, daß die Leute verummmt und verbumt einhergingen, mit beruhten und besudelten Gesichtern, und sich gebärdeten, als ob der Teufel in sie gefahren sei, ja in die Stuben und selbst die Schlafzimmer eindrangen, um sich die Fastnachtstüchlein zu holen. Und Sebastian Franks Weltbuch (1534) erzählt:

„Nachmals kumpt die Fastnacht, der römischen Christen Bacchanalia. An diesem Fest pflegt man viel Kurzweil Spektakel, Spiel zu halten mit Stechen, Turnieren, Tanzen, Rodensfahrt, Fastnachtspiel. Da verkleiden sich die Leute, laufen wie Narren und Unsinnige in der Stadt um mit mancherlei Abenteuer und Fantasei, was sie erdenken mögen; wer etwas närrisch erdenkt, der ist Meister. Da sieht man in seltsamer Rüstung seltsame Mummerei, die Frauen in Mannskleidern und die Männer in weiblicher Kleidung und ist fürwahr Scham, Bucht, Ehrbarkeit, Frömmigkeit an diesem christlichen Fest teuer und geschieht viel Bülerei . . . Die Herren (= Geistlichen) haben ihr Fastnacht an einem Sonntag, darnach auf den Aßtermontag die Laien. In Summa, man sahet daran an allen Mutwillen und Kurzweil. Etliche laufen ohne alle Scham aller Ding naddend umher, etliche kriechen auf allen Vieren wie die Tiere, etliche brütlen Narren aus, etliche sind Mönche, Könige etc. auf diesem Fest, das wohl Lachens wert ist. Etliche gehen auf hohen Stelzen und Flügeln und langen Schnäbeln, sind Störche, etliche Bären, etliche wild Holzleut, etliche Teufel. Etliche sind Affen, etlich in Narrenkleider verbumt, diese gehen in ihr rechten Mummerei und sind in Wahrheit das, was sie anzeigen. Wenn sie ein anderer einen Narren schilt und Eselsohren zeigt, so wollen sie zürnen, hauen und stechen und hier beichten sie willig und öffentlich vor Jedermann selbst, wer sie sind.“

Der großstädtische geschlossene Fastnachtsumzug tritt uns zufrühest als Zunftprivileg im Nürnberger Schembartlaufen (Scheme = Larve; die Schreibung „Schembartlaufen“ ist volksetymologische Verstümmelung) entgegen. Dieser Schembartlauf soll erstmals 1351 von den durch den Aufruhr des Jahres 1349 vertriebenen, ratsstreuen Meßgern veranstaltet worden sein, doch scheint hier schon die Legende die Geschichte zu überwuchern. 1457 kauften die Nürnberger Patrizier jenen ihr Privileg ab, 1539 veranlaßten die Angriffe des Predigers Andreas Osiander die Einstellung der Umzüge. Zeitgenössische Beschreibungen und Bilder, besonders in den sog. „Schembartbüchern“, geben uns bis in die Einzelheiten Kunde von diesen Schaustellungen.

Danach eröffneten den Zug Vorläufer in Narrenkleidern, die ihm mit „Kolben“ Platz schufen. Ihnen folgte — oft beritten — ein Narr mit einem Sad voll Müßsen, die er unter die Kinder auswarf. Ein weiterer Reiter trug einen Korb mit Rosenwasser gefüllter Eier, deren Ziel die Frauen an den Fenstern, unter den Haustüren oder auf der Straße waren. Nun kam der Zugkern der Schembartleute mit ihren Hauptmännern und Musikanten. Sie trugen wieder Kolben, d. h. (den Abbildungen zufolge) Buschen aus Wintergrün, mit einem darin versteckten kleinen Feuerrohr, aus dem sie von Zeit zu Zeit in die Luft schossen.



73 und 74. Masken der Fastnacht in Rottweil am Neckar: links ein „Federhannese“, rechts ein „Schellennarr“.

Beim Halt der Züge auf bestimmten Plätzen entwickelten sich kurze, dramatische Aufführungen, meist derb-verspottender Art, und Wagen mit Darstellungen vom Narrenschiff, dem Venusberg u. dgl. unterbrachen den Zug der Fußgänger. Das Ganze aber beschloß (wenigstens seit 1475) die auf einem Schlitten gezogene oder als geräderter Schiffskarren dargestellte „Hölle“, eine Feuerwerksmaschine, die nach mannigfachem Szenenwechsel vor dem Rathaus gestürzt und verbrannt wurde. Ursprünglich vielleicht wirklich einmal eine Darstellung des Höllenrachs, tritt sie uns in ganz verschiedener Überlieferung entgegen: als Burg, Drache, Elefant, Teufelsrachen usw. Die altbayerischen chronikalischen Parallelen, die wir Hans Moser verdanken, sprechen von Fastnachtstürmen auf Rathäuser und künstliche Burgen. Vielleicht liegt in diesen Kriegsspielen eine Verbürgerlichung der höfischen Minneburgerstürmungen vor.

Deutlich heben sich in den Nürnberger Schembartläufen die alten magisch-kultischen Bestandteile von den zeitbeliebten Schaustellungen ab, zumal wenn wir neben solche Umzüge der Nürnberger Kulturmétropole des 15. und 16. Jahrhunderts das heute noch mehr oder minder lebendige Fastnachtstreiben in kleineren Städten der bayerisch-österreichischen Berglande stellen.

Im Schemenlaufen von Imst fehlen zwar auch nicht die Festwagen (Mondkanone usw.) und schauspielerische Elemente, die ursprünglich nichts mit dem Fastnachtstreiben zu tun hatten, aber das „Laufen“, das die „Kübele-Mäjen“ eröffnen, bestreiten bestimmte Gruppen dämonisch Maskierter: die „Scheller“ (in Männerlarven) mit riesigen, bei entsprechender Körperbewegung dröhnenden Kuhschellen am Leibgurt und einem mächtigen Kopfschmuck aus Glitterwerk, künstlichen Blumen, Tannenreisig und einem großen Spiegel, dem sog. „Schein“; die „Roller“ (in Frauenlarven) mit kleinerem Kopfschmuck und Glöckchen am Gurt. In den Händen tragen die (gepaart gehenden) Roller und Scheller einen hölzernen Wedel bzw. einen mit Brezeln behängten Stab. Dazu kommen die „Turner“ (eine Art Harlekins) mit großen Spitzhüten und Tuchbällen zum Zuschlagen, die mit Reiserbesen um sich hauenben „Hexen“, die „Ladnerinnen“ in erschrecklichen weiblichen Dämonenfräßen, die „Kußler“,



75. Die „Roller“ und „Scheller“ beim Schemenlaufen in Imst in Tirol.

die die Gesichter der Zuschauer mit Ruß beschmieren, die „Spritzer“, die aus messingenen Wassersprizen das Publikum zu nassen suchen. Auch die „Kübele-Maien“ tauchen Leinenläppchen in mitgeführte Wassernäpfe und waschen damit die Gesichter der Zuschauer ab. Eine Sängergesellschaft, die „Labara“, verspottet im Gesang örtliche Vorkommnisse. Die Kleidung einzelner Gruppen entspricht nicht mehr den Dämonenfräsen, und die „Spritzer“ gehen in ausgesprochener Mokokotracht. Auch kennt der Zug als freundliche Beigabe eine Gruppe von Blumenmädchen. Im Schleicherlaufen zu Telfs spielen Wilde Männer, kurz „die Wilden“ genannt, die Ordner. Sie sind in Baumbart eingehüllt, tragen hölzerne Fräsenmasken und als Waffe einen ausgestopften Schlauch. Die Kerntruppe der „Schleicher“ führt wieder große Ruckschellen am Leibgurt und auf dem Kopfe Aufbauten von durchschnittlich einem Meter Höhe mit ausgestopften Vögeln, Drachen, der Weltkugel, Ritterburgen, Darstellungen von der Alm, der Jagd, dem Fischfang usw. Dem Zuge voran gehen der „Fastnachtssucher“ in einem großen, mit fünf langen Stacheln geschmückten Hut und ein Salz streuender „Goaser“. Der Mittelpunkt des Festes ist der „Schleichertanz“, ein rhythmisches Hüpfen in Intervallen im Kreis um die gleichfalls tanzenden, aber unmaskierten Gestalten von Bauer und Bäuerin (Täger und Tägerin), Senner und Sennerin, Wirt und Kellnerin. Andere Schemen-, Perchten- und Huttlerläufe in Tirol unterscheiden sich kaum wesentlich von den geschilderten und zeigen, je einfacher sie sind, die Züge ihres Ursprungs. Auch die „Perchtenläufe“ des Salzburger Landes gehören in diese Reihe solcher Dämonenläufe und Tänze, nur daß sich hier den dämonisch verummten „schiachen Perchten“ die „schönen Perchten“ zugesellt haben und die „Scheine“ tragen. Auf deutschem Boden finden wir als letzten Rest solchen Brauchtums den „Wildmännletanz“ in Oberstdorf im Allgäu, bei dem in Tannenbart verummte Männer mit großen Schellen in den Händen einen Hüpfanz aufführen.

Es bedarf kaum weiterer Einzelbelege, um gewisse magische Grundvorstellungen und Grundhaltungen zu erkennen, die seit alters bis heute (einst zweckbewußt, dann zum äußeren Brauchtum erstarrt) das fastnachtliche Treiben bestimmen und es zugleich als Übergangsbrauchtum von Winternot zu Frühlingshoffen kennzeichnen. Abwehrriten stehen neben Fruchtbarkeitsriten und vermischen sich zuweilen. Von den Abwehrriten, die aufs stärkste das bunte Fastnachtsgewebe durchschlingen, ist die Maskierung auf der ganzen Erde als Schutzmittel gegen die menschliche Gefährdung durch dämonische Mächte üblich. Indem man sich verkleidet, täuscht man den Dämon, indem man seine Züge entlehnt, gewinnt man seine Kraft. Die einfachste Verkleidung geschieht durch das Überziehen eines Hemdes oder fremden Kleidungs-



76 und 77. Werdenfeller Fastnachtmasken um 1900. In Holz geschnitten. (Aufnahme: Adolf Spamer, Dresden.)

stüdes, durch das Verußen des Gesichtes oder seine Verhüllung mit Tuch und Schleier. Wenn man in Bayern und Schwaben am „rußigen“, „pfreumigen“ oder „bromigen Freitag“ (nach Aschermittwoch) auch die anderen (wie in Jmst) mit Ruß beschmierte, so ist das sicher eine Weiterbildung der eigenen Unkenntlichmachung nach Erlöschen des Sinngehaltes. Stellenweise führte der Gebrauch von Holzarben zu einer beachtlichen Kunst ländlicher Maskenschnitzerei (Abb. 76, 77).

So im Werdenfeller Land, um Mittenwald, in Tirol, im badischen und württembergischen Schwarzwald, wo noch Reste der alten Narrenzünfte fortleben. Aber auch die gesamte Gewandung der Billinger, Donaueschinger und Überlinger Hansele,

der Rottweiler Schellennarren, der Jmster Schemenläufer, der Roitschäggete des Walliser Lötschentals und anderer zeigen ausgesprochenen Geschmack und ursprüngliche Erfindungsgabe. Leicht ersichtlich ist die Anlehnung mancher Masken an die mittelalterlich-christlichen Teufelsgestalten, doch mögen diesen selbst nicht selten Fastnachtsstraßen Vorbild gewesen sein, wie auch zuweilen der Teufel das Haarleid des Wilden Mannes trägt. Auch den italienischen „harlechino“ suchte man aus dem niederdeutschen „hellekin“ (= kleiner Teufel) zu deuten. Im übrigen bildeten sich an den verschiedenen Orten sicher schon früh feste Gruppen- und Einzeltypen in der Maskerade aus und vermehrten sich, je stärker man das Fastnachtstreiben nur noch stimmungsmäßig als scherzhafte Schaustellung empfand. Ist das „Fugghr“ oder „Gugghr“ des Basellandes noch Anführer einer Dämonenbande, so sind Zwerg und Zwergin der Partenkirchner Fastnacht nur mehr Scherzgestalten, die vielleicht ihr Entstehen irgend-einer jahrmärklichen Abnormitätenschau oder einem danach gefertigten Bildflugblatt verdanken.

Noch naheliegender wie die Abwehr durch Vermummung und Maske ist die Verschleierung feindlicher Mächte durch Lärm. Überall, wo Fastnacht gelaufen und gefeiert wird, lärmt es, und das Schreien der menschlichen Stimmen übertönen Schüsse und die Geräusche der verschiedensten Instrumente. Bald handelt es sich um ausgesprochene Lärmumzüge wie das „Räggeln“ (Ranton Glarus) oder das „Klausen“ (Murg; Ranton St. Gallen), bald fügt sich der Lärm dem allgemeinen Getriebe ein. Den glockenbehangenen Berchten- und Schemenläufern und Roitschläggeten reihen sich die Mittenwalder „Schellenrührer“ (Abb. 78), die steiermärkischen „Schellfaschinge“, die Rottweiler „Schellennarren“, die Schellenkränze der Billinger und anderer Hansele, die Glöckchen der Harlefine und Hanswürste an. Wo das Peitschenknallen nicht üblich ist und die Peitschen der Rippenberger Fasenickel oder die „Karbatschen“ der Überlinger Hansele fehlen, macht man Radau auf Pfannen und Kesseln, mit Rummeltopf, Schnarren und Knarren, Ratschen, Klappern und Kleppern (vgl. die Mainzer „Kleppergarde“), trommelt oder schießt, wie es die Nürnberger Schembartläufer taten. Hoffte man mit diesem Lärm die winterlichen Dämonen oder auch einen einzelnen verpersönlichten Winterdämon zu vertreiben, so mischt sich solchem Abwehrzauber doch schon gelegentlich der Gedanke bei, daß das Lärmen zugleich der Pflanzenwelt Fruchtbarkeit bringe. Die kausale Gedankenverknüpfung liegt auf der Hand, aber die logische Scheidung der Gedankenfolge entspricht nicht der Art gefühlsgeleiteten volksmäßigen Denkens. So führt nichts leichter irre als der Wille nach verstandesmäßiger Eindeutigkeit brauchhaften Handelns.

Durchaus deutlich wird die Vermischung des Abwehr- und Todgedankens im Brauchtum der Fastnachtfeuer (alem.: Fasnetfunken), die jetzt zumeist erst in der Fastenzeit am „Funkensonntag“ (Innocentius, auch „Scheibensonntag“, „Fackelsonntag“ genannt) abgebrannt werden (Abb. 79). In der Schnee-Eifel spielt sich heute der Vorgang so ab, daß die Kinder zu Beginn der Fastenzeit unter Heischeliedern von Haus zu



78. Zug der „Schellenrührer“ in Mittenwald. Die Burschen in der heimischen Tracht der Oberländer oder Oberländerinnen tragen Holzmasken. An den Bogen aus Fichtenreisern sind Kuhschellen befestigt. (Aufnahme: F. E. Müller, Mittenwald.)

Haus Stroh, Holz und Draht sammeln. Aus ihnen wird auf einem Berg ein doppelt mannshohes Kreuz (an Stelle eines älteren Strohmannes) aufgerichtet und entzündet. An diesem Feuer stecken die Kinder Strohwiße an, mit denen sie ins Dorf zurückziehen. Dort bewirtet man sie mit Eierkuchen, die der jüngste Ehemann gebacken hat und zu denen die Mädchen Eier, Mehl und Speck sammelten. Anderwärts muß der oder die Jüngstvermählte das Feuer anzünden. Während diese Feuer vielfach „Hagelfeuer“ heißen, ihnen also abwehrende Kraft zugeschrieben wird, glaubt man anderorts, daß die Äcker fruchtbar werden, soweit der Feuerschein leuchte. Und während man im deutschen Süden und Westen noch da und dort eine mit Stroh umwickelte Stange als „Hexe“ oder einen Strohmann als Winterpopanz verbrannte und die bösen Geister durch Schießen zu vertreiben suchte, spannen früher die Frauen in Ober-Gladbach am Fastnachtsfeuer heilkräftiges Garn. Auch brennende Räder (oder Bienenkörbe) rollte man (früher häufiger wie heute) zur Fastnacht von den Höhen und warf lodernde Scheiben durch die Luft. Dieses Scheibenschlagen („Funkenbrennen“) begleiteten Rüge- und Ehrensprüche, ursprünglich aber sicher wesentlich Segenssprüche („Der Flachs soll lang werden“ usw.). In Vorarlberg (Prättigau) riefen die Scheibenschwinger:

Flad us, flad us
Über alle Spiz und Berg us!
Schmalz in der Pfanna,
Korn in der Wanna,

Pfluag in der Erda!
Gott alls grotta lot
Zwüschat alle Stega und Wega.

Hier liegt der Fruchtbarkeitszauber ebenso offen wie in der Tiroler Bezeichnung des Radwerfens als „Kornaufwedens“, und dem Umtanzen und Überspringen der Fastnachtsfeuer werden ähnliche Gedanken zugrunde liegen. Daneben aber wird im Schlagen der sonnenförmigen Scheibe wie des Rades ein Analogie-



79. Funkensonntag im Allgäu, 1913. (Aufnahme: Carl Heybeder, Kempten.)

zauber sichtbar: Sonne soll Sonne wecken. Auch mit Fackeln lief man früher durch die Felder und Gärten, um sie mit dem Qualm fruchtbar zu machen oder um, wie es in der Rhön hieß, den „bösen Sämann“ zu vertreiben, und in Basel ist seit 1416 ein Fackellauf der Knaben durch die Stadt bezeugt. Vielleicht sind die heutigen Lampionsumzüge Nachkommen solcher „Fackelgänge“ und „Saatleuchten“. Alle fastnachtlichen Feuerbräuche wiederholen sich späterhin, besonders am Johannistag.

Zu den Fruchtbarkeitsriten der Fastnacht gehören „der Schlag mit der Lebensrute“ und das Werfen. Daß die Pritsche aus der Lebensrute, d. h. einem grünen Zweig, hervorging, ist eine weitverbreitete Annahme, die auch der Buschen der Nürnberger Schembartläufer zu stützen scheint. Doch sieht man die Entwicklung wohl meist einfacher, als sie in Wirklichkeit war. Wesentlich und ursprünglich dürfte der Schlag an sich sein, dem man vermutlich von alters her die Kraft zuschrieb, dämonische Mächte und alte

Eigenschaften auszutreiben und damit den Körper des Geschlagenen zu neuem Leben zu erwecken. So sind auch die fastnachtlichen Schlaginstrumente sehr verschiedener Art. Im größten Teil Niederdeutschlands trieben früher die Burschen die Mägde zur Fastnacht mit Ruten aus den Betten, und das Schlagen von Frauen und Mädchen auf Hände und Füße mittels eines Zweiges ist, besonders in Niedersachsen, noch weitverbreitet. Auch in der Mark Brandenburg stäupt man die Mädchen noch da und dort mit Birkenreisern, während im Schaumburgischen sich Burschen und Mädchen gegenseitig auf die Waden schlagen und in der Gegend von Walldürn die Burschen die Mädchen mit einem Hammer auf das Gesäß hauen („Arschpuffen“). Neben dem Stecken scheint früher die Keule als Schlaginstrument benutzt worden zu sein. In Frankreich wird 1249 der Sonntag Invocabit erstmals dominica bordae (Keulensonntag) genannt, und die Wilden Männer tragen ebenso das entwurzelte Baumstämmchen wie die Keule als Waffe. Die „Lebensrute“ als gründer Sommerstecken scheint also nur eine verfeinerte Sonderform des Fastnachtsschlages, die den Vegetationsgedanken unterstreicht. Als Symbol des kommenden Frühlings wurde diese „Lebensrute“ früher in Alt-Berlin zur Fastnachtszeit auf dem Potsdamer Platz und anderorts in Gestalt eines bänderdurchzogenen Blumenbündels feilgeboten, und in Pommern schmückte man einen Zweig mit Rosinen, gefärbtem Zuckerwerk und bunten Papieren. Noch deutlicher wie die Pritsche verrät das Werfen mit Konfetti seine Abkunft: als Abschwächung des Wurfs mit fruchtbringenden Gegenständen: Eiern und Nüssen (Nürnberger Schembartlaufen), Wurmsamen, Erbsen, Mehl usw. (in Rottweil nannte man diese Wurfschosse zusammenfassend „Marrensamem“). Schließlich kam es in den Städten über die Fastnachtbrezeln hinaus zu allen möglichen Geschossen, bis zu den Apfelsinen und Blumensträußchen, dem Werfen mit Schlagsahne u. dgl. In Einsiedeln in der Schweiz ist (angeblich seit dem 17. Jahrhundert) das „Brot auswerfen“ üblich, das alten Brauch mit Wohltun verbindet. Auch das Brautpaar wird noch heute in manchen Gegenden Deutschlands (genau wie im griechischen Altertum) mit zeugungsfräftigen Früchten beworfen. Ein anderer (jetzt nahezu ausgestorbener) Fruchtbarkeitszauber der Fastnachtszeit war das Jungferngespann oder Pflugziehen. Ledige, vor einen Pflug oder eine Egge gespannte und zuweilen von lärmenden Masken begleitete junge Mädchen mußten diese übers Feld und durch ein Wasser ziehen oder wurden wenigstens mit Wasser benetzt. Die Umbiegung dieses Brauches vom Kultisch-Magischen ins Scherzhafte und seine Verbindung mit den fastnachtlichen Rügebräuchen muß

schon früh stattgefunden haben. So erfahren wir 1499 aus Leipzig, daß man hier die unverheirateten Mädchen vor einen Pflug spannte, den sie durch die Straßen der Stadt ziehen mußten. Die Wiedemannsche Chronik von Hof (1525) berichtet, daß hinter dem einen Acker überquerenden Mädchenpflug Leute hergingen, die allerlei unfruchtbares Zeug „säeten“. Noch Ende des 19. Jahrhunderts ist uns der Brauch aus Trillfingen im Sigmaringischen bezeugt. War hier bis Fastnachtstienstag keine



80. Der Mehgersprung in München. Steindruck von J. M. Hermann (um 1825) nach einer Zeichnung von Albrecht Adam (1786—1862). (Mallinger Sammlung des Historischen Stadtmuseums in München.)

Hochzeit zustande gekommen, so spannte man die unverheirateten Mädchen vor eine mit Dornestrüpp umkleidete Egge. Ein vorangehender Sämann warf Spreu aus, aus der den Mädchen Männer erwachsen sollten. Auch im Fastnachtzug zu Spargau am Lichtmeßtag führt man heute wieder einen solchen Pflug mit sich. Eine merkwürdige Vermengung von Feuerzauber und Pflugziehen schildert Sebastian Frands Weltbuch (1534) aus Franken, wo man einen brennenden Pflug so lange umherzog, bis er in Trümmer fiel. Auch die Schweizer „Girikenmoosfahrten“ und „Girikenmoosgerichte“ sowie verwandte Tiroler Bräuche, die die Junggesellen und „alten Jungfern“ verspotten und ins Moos bannen, zeigen die Verbindung des Zeugungsgedankens mit Fastnachtspott. Schließlich gehören Wasserbad und Wasserbesprengung zu den ältesten, über die ganze Erde verbreiteten Fruchtbarkeitsriten und finden sich auch sonst häufig im Fastnachtsbrauchtum. Wie die Perchten im Pustertal die ihnen Begegnenden in den Dorfbrunnen tauchen, so wirft der Atti-Müedi in Zurzach im Aargau die ihn verfolgenden Jungen in den nächsten Brunnen. Knechte, Mägde und Kinder besprühen sich, wo sie können, mit Wasser, in Schwaben mußten die Neuvermählten zur Fastnacht in den Brunnen, in Westfalen in einen Wasserkübel springen usw. Und schon 1543 erzählt Sebastian Frands Weltbuch: „... etlich fahn einander vnd tragen einander auff stangen in bach.“ In den Kunstbrauch übersetzt finden wir die fastnachtliche Wassertaufe u. a. bei der Gesellenfreisprechung im Münchener Mehgersprung, der 1934 zum ersten Male wieder seit 1893 vorgeführt wurde. Hier springen die in mit Kalbschwänzen benähte Schafspelze gekleideten Freigesprochenen in den Fischbrunnen (vor dem Rathaus), aus dem sie Äpfel und Nüsse in die Menge werfen und diese zugleich aus Schüsseln mit Wasser begießen (Abb. 80).

Mittelpunkt alles fastnachtlichen Zaubers und Brauchtums ist seit alters eine dramatisch-symbolische Spielhandlung von der Tötung des Winterdämons durch Enthaupten, Erstechen, Begraben, Verbrennen oder Ertränken, seltener Erhängen und Erschießen. Dabei tritt der Winter in verschiedenen menschlichen und tierischen Formen bzw. Verkleidungen auf, doch dürfte die Gestalt des „Wilden Mannes“



81. Die Tötung des Wilden Mannes. Niederländisches Volksspiel des 16. Jahrhunderts. Einziger Holzschnitt Pieter Breughels d. Ä. (1525 bis 1565). München, Kupferstichkabinett.

(Walbmannes) die älteste sein. Dieser Wilde Mann, ein Waldbiese in tierischem Fell, bewaffnet mit Keule oder einem entwurzelten Baum, der sich in 43 Epen des deutschen Mittelalters tummelt und heute noch jedem als Wappenhalter bekannt ist, galt seit zweifellos sehr alten Zeiten als Verkörperung der rauhen, zerstörenden Naturkräfte und findet sich so als Gegenstück zu der christlichen Engelsgestalt noch in den Balkenschnitzereien der Renaissancehäuser (z. B. am Haus zum Großen und Kleinen Engel auf dem Römerberg zu Frankfurt a. M.). Als „orcus“ erwähnt ihn der Hl. Eligius im 7. Jahrhundert unter den Dämonen der

romanischen Franken, und das scheinbar aus fränkischen Quellen erzerpierte Poenitentiale Vigilantium, eine Bußordnung der spanischen Kirche aus dem 8. Jahrhundert, verbietet die Verkleidung in einen Orcus, dessen Gleichsetzung mit dem Wilden Mann landschaftliche Bezeichnungen, wie Orken, Mörglein u. dgl., sicherstellen. Der einzige Holzschnitt des Bauern-Breughel, der gewöhnlich zu Unrecht als eine Illustration zur Legende von Valentin und Ursin angesehen wird, gibt uns das früheste Bild eines solchen volkstümlichen Wildemannsspiels (Abb. 81).

Dieser Wilde Mann, gekleidet in ein Fell oder späterhin meist in Baumbart und Moos oder auch Stroh, wurde im Wald gejagt, gefangen, gefesselt, im Triumph umhergeführt, verurteilt, getötet, wobei oft eine verborgene, mit Blut gefüllte Schweinsblase angestochen wurde. In den alten Formen erhielten sich die Wildemannsjagden und -spiele besonders lange im Elsaß, Belsien, dem Bintschgau und in Nordböhmen, wo sie indessen teilweise auf die Kirchweihfeiern abwanderten. Auch in den städtischen Fastnachtsumzügen waren der Wilde Mann oder die Wilden Männer früher beliebte Figuren: im römischen Karneval nicht anders wie im Nürnberger Schenkbartlaufen, bei dem die als Wilde Leute verkleideten Mehrgesellen kurze Fastnachtsskizzen aufführten. An Stelle des „Wilden Mannes“ oder kurzweg des „Wilden“ trat späterhin oft der Bär. So nannte man in den württembergischen Kleinstädten und Dörfern des 19. Jahrhunderts eine in Stroh, Berg oder Heu verummte Gestalt „Fastnachtbär“, in Schlesien „Erbsenbär“ (nach dem Erbsenstroh), und die Bärenjagden finden sich auch in dem städtischen Brauchtum des 16. Jahrhunderts. Auch aus fränkischen Orten haben wir die gleichen Berichte, und im Egerland gehen die Gestalten des Strohjägers und des Wilden Mannes nebeneinander her. Dieser „Bär“ ist gleichfalls ein in Stroh gefüllter Mensch, manchmal auch nur eine angekleidete Strohfigur. Nicht selten führte man den Fastnachtbären an einer Kette und ließ ihn tanzen, worin ein Nachklang der alten Wildmannertänze vermutet werden kann. In Würmlingen bei Rotenburg ersetzte (wie auch häufig anderwärts) eine Strohfigur beim Begräbnis am Aschermittwoch den lebenden Fastnachtbären. Dagegen nahm man sich bis 1885 in Alt-Thann (Preis Thann) beim Fastnachtbegräbnis einen Betrunknen als Karnevalsleiche, trug ihn auf einer Leiter zur Thür und ernüchterte ihn hier durch ein Wasserbad. In Lüneburg fährt man noch heute einen Strohmännchen in Zylinder und Schaftstiefeln auf einem Eselswagen umher und läßt ihn am Fastnachtabend von den Mädchen auf dem Tanzboden zerreißen. Im Allgäu spielte sich Mitte des 19. Jahrhunderts der Vorgang meistens so ab, daß man einen alten Stalkittel und Hosen mit Stroh ausstopfte und dann den Strohmann auf einen Schubkarren lud und im Mist begrub. Im Leichenzug trugen heulende Frauen Rosenkränze aus Kartoffeln, und eine Leichenpredigt ging der Bestattung voraus. In den Dörfern am Lechrain ließ nach Leoprechting ein als Pfarrer Verkleideter die „verflossene Schuld“. Am Rhein wurde (wie in Frankreich) der Strohmann meistens verbrannt, und auch beim Züricher Sechseläuten, das am ersten Montag nach der Tag- und Nachtgleiche stattfindet, stürzt der „Böögg“, eine riesenhafte Strohfigur, unter gewaltigem Jubelgeschrei und dem Läuten aller Kirchenglocken in den Flammen zusammen. Vielfach leben heute die alten Bräuche nur noch in abgeschwächten Formen weiter. So begräbt man in Niedersachsen am Aschermittwoch die Fastnacht in Gestalt einer Flasche Brantwein, die erst übers Jahr wieder ausgegraben werden darf, in Böhmen eine Waßgeige, auf dem Eichsfeld einen Hering, und anderwärts ist das „Fastnachtbegraben“ zum bloßen Sprachbild geworden. Zuweilen

sind die Wildemannsjagden, wie in Schludena im böhmischen Niederland, zu großen Festaufzügen angeschwollen, die sich auf irgend eine pseudogeschichtliche Entstehungslegende stützen (Abb. 82). Auch da, wo die Figur des Wilden Mannes nicht mehr unter diesem Namen vorkommt und seine Ersatzgestalten fehlen, lebt sie in Außerlichkeiten der fastnachtlichen Vermummung weiter. Noch hüllen sich Masken des Werdenfeller Landes in ein „Flederlgewand“, das schon in den ältesten Maskendarstellungen vorkommt, trug die „Spottlachnerin“ des 5mster Schemenlaufens eine



82. Gruppe aus dem Wildemannsspiel zu Schludena im böhmischen Niederland, 1932.

aus zahllosen Maisblättern genähte Krinoline, haben die „Schneißelbajaze“ der 1856 gegründeten Mainzer „Kleppergarde“ ein ganz mit bunten Glanzpapierstreifen, der „Bögg“ des Züricher Sechseläutens ein mit farbigen Lappen übernähtes Kostüm. Auch der Harlekin trägt ebenso wie der Überlinger Hansel ein Gewand aus bunten Flicken. Die Entwicklung vom Fellkleid zum bunt gezotteten Schneißelkleid aber kündigt sich schon in den ritterlichen Wildemannsmaskeraden des späten 14. Jahrhunderts an. Auch auf dem Regensburger Wildleuteteppich stecken die höfischen Herren und Damen in einer Fellimitation von zweierlei wechselnden Farben, und flatternde Bänder schmücken die beiden berittenen Wilden Männer, die sich auf einem Stuch des Hausbuchmeisters (letztes Drittel des 15. Jahrhunderts) ein scherzhafes Faschings-Turnier liefern.

Der Vernichtung des Winterdämons im ländlichen Brauchtum entspricht das Begräbnis des Karnevals in den Städten, das, wie wir sahen, auch auf dem Lande zumeist die alten Wildemannsjagden und -tötungen verdrängte. Wo Karneval in germanischen, romanischen und slawischen Ländern gefeiert wird, bestattet man ihn um die Stundenwende zu Aschermittwoch. Während Fischart in seinem Gargantua (1596) noch von einem angekleideten Fastnachtssbüßen aus Stroh spricht, den man auf einer Bahre umhertrug („... ziehen ein stroen Mann Kleider an ... tragen ihn auff der Baher daher ... in der Fastnachtssbüßigen Welt“), ist es heute meist irgendein williger Spaßvogel, der den toten Karneval spielt. In der Regel finden Trauerfeier und Leichenzug jetzt in Wirtschaften statt, doch ziehen noch zuweilen die Büge, soweit die Polizei zuläßt, durch die Straßen, ja 1812 begleiteten die in Köln einquartierten französischen Reiterregimenter den Leichenkondukt des Helben Belleged in voller Ausrüstung und mit Trauerflören an den Helmen. Selten fehlt vor der Bestattung eine tränenreiche, scherzhafte Leichenrede, die der Wirt oder ein als Geistlicher verkleideter Gast im Zylinder mit langem Trauerflor abhält. Auch im Druck fanden solche Leichenpredigten gelegentlich Verbreitung. Frankreich, über dessen Feiern des „Carême-Prenant“ wir schon durch die Farce des Pathelin (Ende des 15. Jahrhunderts) und durch Rabelais (Pantagruel, lib. IV, chap. 30) unterrichtet sind, gibt uns in der 1624 gedruckten „Oraison funèbre de Caresme Prenant“, einem Spätling der vielgepflegten mittelalterlichen „sermons joyeux“, den ersten Beleg.

In Wien erschien 1709 (bei Johann Gabriel Grahl unter den Tuchläden) eine witzige Beschreibung des Leichenbegängnis des Faschings mit dem Titel „Fortsetzung des neu entdeckten Carnevals Oder Die scherz- und schmerzhafteste Begräbnis Des Nunmehr verstrichenen und verbliebenen Fasching. Sambt seinem solennen Leich-Begangnis. Was darbey vor Ceremonien begangen worden ... Von dem Authore des Narren-Calenders. Zweyte Masquerade“ (8 S.). Wie der Titel vermuten läßt, ist dies nur eine von zahlreichen volkstümlichen Broschüren, die zu Beginn des 18. Jahrhunderts den Wiener Karneval begleiteten. Unter ihnen befindet sich auch „Des Nunmehr verstrichenen und verbliebenen Carnevals Hinterlassenes Testament“,

„**Stier**“ gebragt, geben die tiefbetrübten Hinterbliebenen in ihrem Namen, sowie im Namen aller Anverwandten und Bekannten die traurige Nachricht von dem lustigen Hinscheiden des innigstgeliebten und von Allen verehrten, hochgebornen

Prinzen Carnival, geborenen Fasching,

Beführer aller Liebesden, Ehrenpräsident der Verbindung „Lumpenwagabundos“, Ritter der Collisionsorden 1., 2. u. 3. Klasse, Stifter und Förderer vieler Schweigt-, Pechen- und Schwamm-Clubs, Vorstand des Kagenjammers- und Haarbeutelvereins, Ehrenmitglied des Lungenwindfuchts- und Lumpen-Reinigungsvereins, unerschütterliches und förderndes Mitglied sämtlicher Sammelkassen- und Juchse-Gesellschaften, Ehrenpräsident der Pfandstichgesellschaften, Hauptkassierer sämtlicher Kagen-, Brautwein- und Suppen-Anstalten, Galabänder der Schwund- und „Stier“-Fuchts, Präsident an der Akademie in Lumpenhausen etc.

welcher Dienstag nach 12 Uhr Nacht, nach langem, aber uns sehr theurem Leiden, endlich das Zeitliche segnete; derselbe verschied in den Armen seiner Pflegemutter, der hochgebornen Frau von Hüttenzeit.

Die Ueberreste des uns gewiß sehr theuren Verbliebenen werden Mittwoch Vermittags vom Trauerhause direkt ins Mausoleum nach Hüttenhausen überführt, woelbst sie dort nochmals von Kagenjammers gründlich eingeseigt und der Erde übergeben werden.

Die Frühstücksmessen werden an den folgenden Tagen noch in mehreren Wirthshäusern abgehalten, wozu die Verwandten, Bekannten und Freunde des Dahingewesenen höflichst eingeladen werden.

Garaus, am Kachermittwoch.

| | | | |
|----------------------|-------------|---------------------|-------------------|
| „ Stier “, | Haarbeutel, | Agro, | Schwundfuchts, |
| Schwarz, | Schwamm, | Dicker Kopf, | Calareh, |
| Blank, | Käfer, | Migräne, | Indaraja, |
| als Tiefseeschwimmer | als Rinder, | als Gleichschwimmer | als Kagenwandler. |

Jedes Beileid wird verboten.

Druck und Verlag von
Wilhelm Högner, Wien, XIV

Die Jachen ist ihm leicht!

83. Todesanzeige (jog. Parte) des Prinzen Karneval, verausgabt am Kachermittwoch 1921 in Wien.

Wien 1710 (8 SS. Beide Broschüren in der Wiener Staatsbibl. 93921 B.). Diese satirischen Testamente gehören einer langen literarischen Reihe an, die mit römischen Autoren anhebt. Wie schnell manche solcher Scherze vollständig wurden, beweist die Klage des hl. Hieronymus, daß die Kinder in den Schulen das Ferkeltestament herleierten. Als Testamente des Karnevals wurden sie in Italien vom 16.—19. Jahrhundert gepflegt (ihr ältester Beleg ist ein Druck aus Brescia von 1544, ihre jüngsten Nachweise finden sich in einer Flugschrift in Mailänder Mundart von 1813 und einem Druck aus Neapel um 1820; letzterer im British Museum, Cat. 1071c 14/25). In England, wo wir im frühen 17. Jahrhundert Testamente vom Sommer und von Weihnachten finden (Thomas Nash: Summers Last Will and Testament, 1600 — Testament of Kersmas, 1619), scheint sich das Karnevalstestament nicht eingebürgert zu haben, während es in Deutschland in die ländlichen Karnevalsspiele Eingang fand. So berichtet J. J. Ammann 1889 von einer „Faschingsbursch“ aus dem Böhmerwald, einem mit Tanz verbundenen Fastnachtspiel, unter dessen 10—12 Personen (die Musikanten nicht eingerechnet) die komische Gestalt des „Foschai“ die Hauptrolle spielte. Infolge seiner Streiche wurde er zum Tode verurteilt und, nachdem er sein Testament gemacht hatte, geköpft. Eine blutgefüllte Schweinsblase untermalte diese Handlung wiederum möglichst schreckhaft. Wie leicht solche aus ihrer ursprünglichen Zweckhaftigkeit gelösten Spiele wandern, zeigt das Gegenstück zum Foschaitestament, das Schimmeltestament, das 1903 aus der Steirer Sprachinsel (Deutsch-Gießhöbel, Trschings und Umgebung) als Kirchweihspiel mitgeteilt ist. Und wieder in fast der gleichen Form finden wir die Ziegenbock- oder Widdertestamente beim „Starköpfen“ im Schönlengstler Gau, das gleichfalls als Kirchweihspiel auftritt. Auch das hochnotpeinliche Prozeßverfahren vor der Hinterrichtung findet sich in deutschen Fastnachtsspielen und den nordböhmisches Wildemannsjagden ebenso wie im Karnevalsbrauch anderer Länder und ist gleichfalls wohl rein literarischen Ursprungs. J.-F. Verquand berichtet uns aus der Grafschaft Venaisien von einer in zahlreichen Abwandlungen verbreiteten Farce „Lou procès de Carmontran“, und auch in Spalato (Dalmatien) wird der Prinz

Karneval (Kerje), eine überlebensgroße Puppe, erst nach einem umständlichen Prozeßverfahren auf einem Holzstoß am Meer verbrannt. Volksbrauch und literarische Gestaltungsfreude zehren gleicherweise vom Motiv des sterbenden Karnevals, und 1804 erschien in Paris eine Tragikomödie „La mort de mardi-gras“ als Parodie auf Voltaires „Mort de César“. An Stelle der gedruckten Fastnachts-Testamente aber traten in Österreich die Todesanzeigen des Faschings oder Prinz Karnevals, die in Wien noch alljährlich in großen Auflagen und den verschiedensten Fassungen sowohl als Parte wie in Postkartenform Verbreitung finden (Abb. 83). Auch scherzhafte Darstellungen des Leichenbegängnisses werden daneben als Ansichtspostkarte verausgabt.

Man hat die Gestalt des Wilden Mannes und seine Ersatzfiguren vielfach als „Vegetationsdämon“ angesehen. Von

entwickelungsgeschichtlicher Schau aus sicher zu Unrecht, tritt doch neben den Strohmann zuweilen ein eigener Geist des Wachstums. Aber im volkstümlichen Brauch fehlen die strengen Scheidungen, und Abwehr- und Todgedanke lassen sich nur selten trennen. Wenn man in Murg am Walensee jeden einzelnen Baum am Fastnachtssonntag abschellte, dachte man nicht nur an die Vertreibung der feindlichen, in seiner Rinde hausenden Mächte, sondern auch an den Endeffekt der Handlung, die Fruchtbarmachung. So wird vielfach auch der getötete Winterdämon wieder erweckt und in seinem neuen Leben als Vegetationsdämon durch die Straßen geführt. Der Vegetationsgedanke, den wir schon in den „Lebensruten“ und Büschen fanden, kommt immer wieder zum Durchbruch, am klarsten in den Fastnachtsbäumen. Sei es, daß man sie auf einem Platz errichtet (Überlingen), als Tannen vor die Häuser pflanzt (Mecklenburg) oder mit Bäumchen umherzieht, die wie die „Adamsbäume“ des Saalgau, mit Äpfeln und anderer Ekware geschmückt, schließlich unter die Kinder geworfen werden. Besonders in den Heischebräuchen erhielten sich solche Fastnachtsbäume und -stäbe in verschiedenen Formen.

Zu ihnen zählen auch die schlesischen „Gabelträger“, an deren Faden die Burschen Tücher als Geschenke der Mädchen hängen. Zu die gleichen Gedankengänge dürfen wir wohl auch das seit 1544 in Bayern bezeugte Bloßziehen (Bloß = Baumstamm) einbegreifen, bei dem ein Baumstamm aus dem Wald geholt, umhergezogen und versteigert oder verschenkt wird. Zuweilen fährt man auf diesem Bloß unverheiratete Mädchen zum Spott umher oder spannt sie ihm statt des Pfluges vor. Auch Wilde Leute (Mann, Frau, Kind) wirken im Oberinntaler Bloßziehen mit. Ein reines Frühlingsymbol ist die niedersächsische, mit Bändern und Papierrosen gezielte Krone, die eine von einem Burschen gestiftete Weinflasche umschließt. Als ihre Trägerinnen wählt man schon im Januar vier Kranzjungfrauen, und die Krone bleibt, nachdem man den Wein Fastnachtssonntag um Mitternacht ausgetrunken hat, das ganze Jahr aufbewahrt. Manche Frühlingselemente wuchsen erweislich erst im 19. Jahrhundert den alten Fastnachtbräuchen zu, so vermutlich auch die weißgekleideten Mareili des Züricher Sechseläutens.

Zu den alten Bestandteilen fastnachtlichen Brauchtums gehörte wohl der Schiffszug. Wir fanden seine erste Erwähnung 1133 am Niederrhein, wo uns der Mönch Rudolph in seiner Chronik von St. Trond von einem auf Rädern gestellten Schiff erzählt, das ein Bauer erbaut habe und das, von Webern begleitet, zur Frühlingszeit von Tinden oder Kornelimünster aus über Aachen, Maestricht, Tongern, Looz und St. Trond nach Léau gefahren wurde. Daß es sich hier um einen kultischen Frühlingsbrauch handelte, wird nicht nur aus dem festlichen Empfang in den einzelnen Orten wahrscheinlich, in denen die Bevölkerung den Schiffsfarren mit Gesang und Lärmen umtanzte, sondern auch durch die Bemerkung des Chronisten, daß nur die Weber das Schiff berühren durften. So sah die Geistlichkeit sicher nicht zu Unrecht in diesem Umzug



84. Wildleutetanz. Einblattdruck, kolorierter Holzschnitt aus dem Ende des 15. Jahrhunderts aus dem cod. lat. 14177 der Münchener Staatsbibliothek. Die Handschrift stammt aus St. Emmeram in Regensburg.



85. Reulenschwingen aus dem Wildmännlestanz zu Oberstdorf im Allgäu. (Aufnahme: D. Helmhuber, Oberstdorf.)

durch Sebastian Brants „Narrenschiff“ (1493) auf lange Zeit vollstündlich gewordenen Bild eines mit Narren besetzten Schiffes gliederte sich der Schiffsumzug ohne weiteres, auch nachdem der einstige Sinngehalt längst erloschen war, den Fastnachtslustbarkeiten ein. Auch die „Hölle“ des Nürnberger Schembartlaufs war meist solch ein Räder Schiff. Mannigfache Verbote dieser Fastnachtsschiffe — das älteste gibt ein Ulmer Ratssprotokoll von 1531 — scheinen wenig genügt zu haben. Denn das auf Rädern gefahrene Schiff erhielt sich bis in unsere Tage nicht nur bei den Schifferfastnachten des sächsischen Elbsandsteingebirges, sondern auch in schwäbischen Fastnachtzügen unabhängig von allen Wasserläufen.

Noch weiter zu den Ursprüngen hin führen uns die Fastnachtstänze, die sicher ebenso uralt sind wie der Fastnachtslärm, mit dem sie sich meist verbinden. Zwar tritt uns der Tanz heute oft nur noch als Zeichen harmloser Fröhlichkeit entgegen, so wenn frühmorgens am Faschingsdienstag auf dem Münchener Viktualienmarkt die Marktweiber untereinander zu den Klängen einer Dachauer Kapelle tanzen und weiterhin an diesem Tage freie „Damenwahl“ haben. Aber in den Perchten-, Schemen-, Huttler-, Wildmänner- usw. Tänzen sehen wir deutlich die Reste alter kultischer Tanzformen, so verschieden sie uns als Hupf-, Sprung- oder Schritztänze oder auch als Kreis-, Reigen- und Schwerttänze entgegentreten. Der Lauf über die Felder in zerfetzten Kleidern findet schon seine Mißbilligung im *Indiculus superstitionum et paganiarum*, einem Verzeichnis abergläubisch-unchristlichen Brauchtums des 7. Jahrhunderts, und die Bedeutung der Fastnachtstänze als Fruchtbarkeitstänze ist auch heute noch nicht erloschen: je schneller und zahlreicher die Tiroler Huttler laufen, desto besser gedeiht der Flach, Sprünge und Tänze sichern das Gedeihen von Getreide und Kraut, so hoch man springt, wird die Saat, und Vilg Ischudi berichtet 1528, daß das Springen der „Schurtendiebe“ des Lötzhentales die Fruchtbarmachung der Saat bezwecke. Am ausführlichsten beschäftigte sich die neuere Forschung mit den bäuerlichen sowie den städtisch-zünftigen Schwerttänzen, die Tacitus (*Germania*, cap. 24) als Schauspiel nackter germanischer Jünglinge erwähnt und deren ursprüngliche kultische Bedeutung längst griechische und römische Parallelen erwiesen haben. Vielleicht gingen diesen Schwerttänzen ältere Reulentänze voran.

Je weiter wir zurückzusehen glauben, desto mehr verschwinden Scherz und Spiel, tritt uns die Wildheit des fastnachtlichen Brauchtums entgegen, dessen Rest die heutige harmlose „Narrenfreiheit“ ist. Wenn es in meiner Jugend in Darmstadt üblich war, daß wir am Fastnachtdienstag in Maske und Larve in die Wohnungen der Lehrer zogen (die unbeliebten erhielten keinen Besuch!), sie mit Britschen schlugen und schließlich mit Kreppeln bewirtet wurden, so war dies nur ein schwacher Rest der ursprünglichen Einbrüche in die Häuser mit der Forderung oder auch der gewaltsamen Wegnahme von Lebensmitteln.

einen heidnischen Brauch. Vielfach hat man diesen Schiffskarrenzug mit dem von Tacitus (*Germania*, cap. 40) geschilderten Nerthuskult in Beziehung gebracht, doch ist noch auffallender die Ähnlichkeit mit jenem Räder Schiff, auf dem alljährlich Dionysos mit seinen maskierten Begleitern in Athen einzog. Jedenfalls machen es solche Vergleiche wahrscheinlich, daß derlei Landfahrten der Schiffe in alte Bereiche eines weitverbreiteten Vorfrühlingskultes hinaufreichen. Waren am Niederrhein die Weber Hüter des Schiffes, so hören wir 1476 in Eger von einem Fastnachtsschiff der Tuchmacher, später anderwärts von solchen der Metzger usw. Hatten sich inzwischen doch die Fastnachtslustbarkeiten in den Städten wesentlich zum Brauchtum der Zünfte ausgewachsen. Mit dem besonders

Im ländlichen Brauchtum erhielten sich in den lärmenden Heischezügen der Zwölfnächte wie der Fastnachtszeit vereinzelt noch solche Formen der sicher ursprünglichen Gewaltanwendung mit Stehl- und Plünderungsrecht. Wie die in Schaffelle gekleideten, durch dämonische Larven unkenntlich gemachten, mit Ruhglocken behängten und mit Stäben bewaffneten Schurkendiebe des Schweizer Lötschentales am Fastnachtsmontag und -dienstag brüllend und plünderungsfüchtig aus den Wäldern in die Dörfer einbrachen, hat uns Gilg Ischudi 1528 geschildert. Leopold Rütimayer, Karl Meuli, Vilh Weißer, Otto Höfler, Richard Wolfram u. a. versuchten eine Erklärung solcher ältesten Bestandteile fastnachtlichen Dämonentreibens aus vorgeschichtlichen



86. Tanz der Pinzgauer Tresterer. Nach einer Skizze von Schenkelberg im Besitz des städtischen Museums in Salzburg. Das Trestern ist ein Sprung- und Stampftanz, den die Berchten in den Rauhnächten und besonders am Berchtenstag (6. Januar) aufführten.

Pubertätsweihen und dem Brauchtum von Geheimbünden der Männer bzw. aus Totenriten. Wie dem auch sei, Ursprung und Bedeutung dieser Tänze, Läufe und Vergewaltigungen liegen im Dunkel vorgeschichtlicher Zeiten, und die Herrschaft des Prinzen Karneval war einst sicher alles andere wie fröhlicher Scherz. Unsicher bleibt das Alter der Narrengerichtsbarkeit. Doch dürfen wir auch hier annehmen, daß die heute noch in manchen deutschen Gegenden üblichen, haberefeldtreibartigen Rügesitten mit der Verlesung der Anklagen aus Narrenbüchern oder der Vorführung der Beschuldigungen auf umhergetragenen Tafelbildern ebenso wie die alemannischen „Narrengerichte“ darauf hindeuten, daß ihnen eine ernster gemeinte Volksgerichtsbarkeit vorausging.

Neben dem Grundbrauchtum steht, wie wir sahen, eine Fülle spielerischer Belustigungen, die zweifellos späte Gutaten sind, deren Herkunft wir aber wenigstens teilweise vermuten können. Im Fastnachtsbrauch des 16. Jahrhunderts, aus dem uns erst reichere literarische Quellen überkommen sind, lebt höfisches Brauchtum neben bürgerlich-städtischem und bäuerlich-ländlichem. Ringelstechen und Kranzreiten, aber auch die Fackeltänze, mögen ins Volk wenigstens in den Formen, in denen sie hier später auftreten, aus den höfischen Lustbarkeiten abgewandert sein, ebenso das Pressen, das als „Fackelschützen“ heute noch in Mittenwald eine Hauptbelustigung des „unsinnigen Donnerstags“ ist, an dem man eine Filzpuppe vor den Häusern der Weizigen in die Luft schleudert. Auch für München ist nach den Archivstudien von Hans Moser dieser Brauch unter gleichem Namen 1766 bezeugt, und 1518 erfahren wir aus Zwickau, daß hier anläßlich einer Fastnachtsfeier am Hof des Herzogs Johann die Fleischer einen lebenden Menschen in einer Kuhhaut pressen. Ländliches Brauchtum vom Anfang an war wohl der Hahnenkampf, der neben dem Ragentöten auch zur Fastnachtszeit nicht selten ist, während das Barbieren wohl erst im Kunstbrauch nach literarischen Satiren geübt wurde. Auch die Altweibermühlen werden Bildergebichten ihre Entstehung verdanken. Von den Schimmel- und Felsritten sind sicher die ersteren die älteren, und der mythische Schimmelreiter taucht schon vereinzelt zur Fastnachtszeit auf. Ganz unsicher ist die zeitliche Entstehung des Fangens, das im bayerischen Fastnachtsbrauch des 16.—18. Jahrhunderts vielfach bezeugt ist. Hier hat sich der Festgenommene (meist ein Vorgesetzter oder Höherstehender, zuweilen auch der Stadtrat oder der Abt in Klöstern) loszukaufen.

Neben dem Fastnachtstreiben der Männer lebt die Frauenfastnacht als Überrest alten Weiberrechtes. Wenn in Luxemburg noch der Glaube lebendig ist, daß die Frauen im Februar die Herrschaft besitzen, wenn noch in Loksdorf bei Dresden alljährlich Dienstag nachts „Frauenfastnacht“ gefeiert wird, bei der die Frauen die Tänzerwahl haben und einen Teil der Unkosten tragen, oder wenn anderwärts die Fastnacht eigene „Jungferntänze“ kennt, so haben wir hier Nachklänge eines in früheren Zeiten deutlicheren Brauchtums.



87. Fastenbrezelgesenkbild mit der Kreuzigung und den Symbolen („Waffen“) des Leidens Christi. Ausgeschnittener Kupferstich aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Diese Auschnitte wurden häufig wieder auf Seidenläppchen geklebt.

In den süddeutschen „Weiberzehen“ (an die noch der Name einer Augsburger Gaststätte erinnert) zechten die Frauen vielfach auf den für die Männer an diesem Tag gesperrten Rathhäusern, und im Münstertal im Elsaß durfte sich bis Ende des 17. Jahrhunderts kein Mann an den Fenstern bliden lassen, wenn die Frauen ihren Umzug mit zwei Fässern Wein auf einem mit Schellen geschmückten Pferd und einem herausgepuhten Biegenbock veranstalteten. Auch konnten sich im Elsaß die Frauen einen Baum aus dem Wald holen und den Erlös vertrinken. In unserer Zeit wurde Fastnacht vielfach zum reinen Kinderfest. In den eigenen „Kinderfastnachten“ der Oberlausitz und des böhmischen Niederlandes fand diese Entwicklung ihre besondere Ausprägung. Aber die berühmte Kinderfastnacht in Schirgiswalde, an der gegen ein halbes Tausend Kinder teilnehmen, ist heute ein wohlorganisierter Festzug mit Märchengestalten, der Vogelhochzeit, Fischern und Fischerinnen, einem verspotteten Lehrerkollegium und der Riesenpuppe des „Pumphut“, des Lausitzer Dr. Faust, die indessen in ihrer Ausgestaltung ein echter Winterpopanz ist.

Kennzeichen aller großen volkstümlichen Festtage ist die Vorschrift des reichlichen Genusses von Speise und Trank. Schon des Lannhauers Hofzucht (13. Jahrhundert) klagt, daß von dem Überessen an Fastnacht und Ostern viel Not komme. Die Prediger späterer Jahrhunderte variieren endlos das Thema Fastnacht = Fraßnacht, und Abraham a Santa Clara wettert gegen die gottlosen Weltfinder, die wie stinkende Weinschläuche umherlaufen. Eine Stelle im Dialogus miraculorum des Caesarius von Heisterbach, die von fastnachtlichen Gelagen spricht, gab 1934 Anlaß zur Jubiläumsfeier „700 Jahre Kölner Karneval“. Seit dem 16. Jahrhundert wissen wir Näheres von Kölner Karnevalsbanketten maskierter Patrizier, die damals das kleinbürgerliche

Maskentreiben auf den Straßen noch zu unterdrücken suchten. Bestimmte Speisen, wie das Schweinefleisch, galten als besonders günstig. Die Fastnachtssüßlein (Krapfen, Kreppel, Berliner Pfannkuchen) waren schon im hohen Mittelalter so beliebt, daß die in geistlichen Umbiegungen schwelgende Mystik uns zahlreiche „geistliche Fastnachtsskrapfen“ schenkte. Neben den niederdeutschen „Heetweggen“ stehen im Westen, Osten und Süden die Brezeln („Fastenbrezeln“) in hohem Ansehen und werden bei den Tschechen noch teilweise in der letzten Fastnachtsnacht für die Kinder an die Bäume gehängt. All diesen Speisen wohnt nach dem Volksglauben eine besondere Wachstumskraft inne, so daß man in Thüringen die abgenagten Schweinsknochen und -rippen in den Samenlein steckte, im Vogtland die Fastenbrezelabfälle zugleich mit dem Samen auswarf. Fruchtbarkeitsriten und Abwehrriten, Vernichtung des Alten und Todzauber des Neuen erfüllen das Brauchtum der Fastnachtszeit als eine Zeit der Scheidung und Reinigung, die darum auch zahlreiche „abergläubische“ Handlungen und Tabuvorschriften erkennt. Aber diese Grundgedanken und Urhandlungen begleiten das ganze Jahr ebenso wie den Lebenslauf des einzelnen in einer Wiederholung, die eintönig wäre, hätte sie nicht das kulturelle Leben der Jahrhunderte immer wieder neu gewertet und abgewandelt.

Mit dem Begräbnis des Karnevals und dem Schlag der Mitternachtsstunde zum Aschermittwoch ist nach kirchlicher Satzung alle Fröhlichkeit zu Ende. Man verhängte (und verhängt an einzelnen Orten noch heute) die Altarbilder mit dem „Hungertuch“ oder, wie man in Niederdeutschland sagt, dem „Schmachtlappen“, und die Narren tun Buße, bestreuen sich mit Asche und waschen ihre leeren Geldbeutel, in München besonders im Fischbrunnen vor dem Rathaus. Auch sind uns aus früherer Zeit des öfteren kirchliche Aufzüge am Aschermittwoch bezeugt. Aber vielfach läßt sich das Märrischsein nicht so leicht verbieten. So suchen

die Tiroler Burschen noch am Aschermittwoch mit Laternen nach der verlorenen Fastnacht (vgl. S. 36), und vielerorts findet an diesem Tage auf dem Lande noch im Wirtshaus eine Nachfeier statt, der sich nicht selten andere „zum unwiderruflich letzten Male“ in der Fastenzeit anreihen. In den protestantischen Städten aber gehen die Maskenbälle noch durch Wochen weiter. Besonders in der Schweiz ist der Aschermittwoch ein Freudentag, der in Basel-Stadt nicht anders wie der Fastnachtsmontag und Dienstag durch ein karnevalistisches Treiben gefeiert wird. In Elgg am Fuße des Schauenberges in der Schweiz begrub man 1882 den Aschermittwoch vor dem Hause eines Dorfgewaltigen, ließ ihn wieder auferstehen und feierte weiter. Solche Begräbnisse des Aschermittwochs sind uns besonders aus Spanien bezeugt, wo man unter Leichengängen die verstorbene *reina cuaresima* (= Königin Fasten) mit einer Krone von Sauerampfer und Spinat oder auch den Leichenzug der Sardine durch die Stadt führte und nach Erwachen der Scheintoten sich erneut karnevalistisch belustigte. In Portugal vertritt ein Stodfisch diese Sardine.

Mit dem 1. März begann das alte römische Jahr, und auch im deutschen Brauchtum erhielten sich Reste des uns nun schon zum großen Teil bekannten Frühlingszaubers wie das Winteraustreiben. Aber erst der 12. März, der Gregoriustag, entwickelte sich unter kirchlichem Einfluß zu einem durch mehrere Jahrhunderte gefeierten Kinderfest, indem im späten Mittelalter der Papst Gregor der Große zum Schulpatron, ja zum Stifter der Schule und zum „Kinderbischof“ wurde. Im 16. Jahrhundert setzte sich die Feier des Gregoriustages gerade im protestantischen Mitteldeutschland fest, um mit dem Ende des 18. Jahrhunderts wieder zu versichern; doch leben letzte Reste des Festes noch heute.

Die eigentlichen Feiern an dem Gregoriustag, als dem Tag des Schulbeginns, stehen fast ganz unter dem Einfluß von Lehrerschaft und Geistlichkeit, so daß die schulis-didaktischen Elemente überwiegen. Wesentlich ist eine Art Nurrenbegehen der Kinder. Bei diesem, mancherorts von Musik begleiteten „Gregoriusingen“ zogen die Kinder von Haus zu Haus und fragten zuweilen, ob man hier keine Kinder zur Schule zu geben habe. So verschieden die Lieder sind, so tragen sie doch alle ein moralisch-kirchliches Gepräge. Zuweilen sang man im 16. und 17. Jahrhundert (auch als Hausinschriften beliebte) Reime, wie „Die Wahrheit ist gen Himmel geflogen / Die Treu ist übers Meer gezogen / Die Gerechtigkeit ist vertrieben / Die Untreu ist in der Welt geblieben“ (Herberger, Epistolische Herz-Postilla, Leipzig 1697, I, 200 r), meist aber eigens zum Gregoriustag verfaßte Gesänge. Von den lateinischen (und wenigen deutschen) Gregoriusliedern der Besucher höherer Lehranstalten gibt uns das 1613 zu Götting veranlagte Schulgesangbuch „*Harmoniae Hymnorum Scholae Gorlicensis*“ Proben, und 1654 erschienen, lateinisch und deutsch, „*Petermanns Christliche Gesänge auf das Gregoriusfest*“ in Dresden. Nach dem Singumgang beschloßen Festschmäuse, Verteilung von Gebäckbrot und Frühlingsausflüge den Tag. Vielfach wurde aus den Schulknaben ein Kinderbischof gewählt, der in der Kirche eine Reimrede hielt und in einem Festzug durch die Straßen zog. In den Verkleidungen solcher Umzüge setzte sich dem kirchlich-schulischen Grundstod des Festes oft ein starker Einschlag weltlichen Vorfrühlingsbrauchtums und fastnachtlichen Treibens an, so daß nach dem Bericht des Vulpinus (Curiositäten, Bd. 8) in Eisenberg bei Dresden einst auch der Wilde Mann mit einem Birkenbaum im Zug marschierte. Aber auch Bettelumzüge und das Ruten- bzw. Maientragen fanden an diesem Tag statt. Im 19. Jahrhundert wanderten Bestandteile des Gregoriussingens und Gehens auf andere Kinder- und Volksfeste ab. Auch das Forstfest zu Ramenz in Sachsen scheint in wesentlichen Zügen auf eine ältere Gregoriusfeier zurückzugehen.

Mit dem Fortschritte des Jahres verstärken sich Lebensgedanke und Sommerhoffnung. Der Sonntag Lätare, der vierte Sonntag in der Fasten (*media quadragesima*), auch Sommertag, Rosen Sonntag, schwarzer Sonntag, Totensonntag genannt, vereint das „Todaustragen“ mit dem „Sommereinbringen“. An ihm (richtiger am Mittwoch zuvor) ist „Mittfasten“ (franz.: *mi-carême*, flämisch: *halfvasten*), die ersehnte Winter Sonnenwende. Der Name „Todaustragen“ hat sich in den einst slawischen Siedlungsgebieten erhalten, während der Brauch selbst wieder nur die Vernichtung des Winterdämons darstellt. Einen frühen literarischen Hinweis auf ihn finden wir in einem Prager Synodalbeschuß von 1366, der den Geistlichen jene zu bestrafen befiehlt, die zu Mittfasten Bilder des Todes unter Gefängen und abergläubischen Spielen in den Fluß werfen, damit der Tod ihre Grenzen verschone. Aus dem Jahre 1520 besitzen wir eine ausführliche Beschreibung des Todaustragens in Franken durch Johannes Boehm. Danach trugen Kinder den Tod als Strohuppe in eine Nachbargemeinde, die sich seiner zu erwehren suchte. Des Abends wurde der Tod auf einer Anhöhe angezündet und den Berg hinuntergeworfen. Auch Feuerräder

Aus den sächsischen Städten berichtet Künneht, daß die Kinder an einem Steden einen Busch von den Zweigen einer Weisstanne trugen, der „mit verschiedenen Sachen“ geziert war. Dagegen wurden in Schlesien noch von den jungen Leuten Stroh-männer aus der Stadt getragen und ins Wasser oder Feuer geworfen. Dann ging es mit großer Eile, um dem Tod zu entfliehen, nach Hause, und der Sommer wurde in Gestalt eines geschmückten Bäumchens eingeholt. Dieser Brauch war in Schlesien so verbreitet, daß man im 17.—19. Jahrhundert hier seine Heimat suchte.

Daß der oben geschilderte Nürnberger Brauch noch nicht aller älteren Züge entkleidet war, zeigt ein verbreiteter Kupferstich „Die Nörnberger Laubtn Mahbla“ aus dem Verlag des 1818 verstorbenen Johann Trautner, der zugleich das erwähnte Gedicht enthält.

Auf ihm tragen zwei erwachsene, sonntäglich gekleidete und mit Totenkronen geschmückte Mädchen, deren mit farbigen Bändern durchflochtene Zöpfe frei über den Rücken fallen, den Tod in Gestalt einer gekrönten Dode; auf deren Windeln ist eine Brezel befestigt (Abb. 88). Das beige-stochene Gedicht (das sich auch als selbständiger Druck in der Nürnberger Stadtbibliothek erhielt) zeigt, daß der ursprüngliche Sinn des Umzugs schon in einer bloßen Bettelerei erloschen war: der Tod wird ins Wasser getaucht, dann aber wieder herausgeholt und vor die Häuser getragen, um die Leute zu erschrecken und so Geschenke zu erzwingen. Auch aus Erlangen ist um die Mitte des 19. Jahrhunderts das gleiche Lied bezeugt. Hier kamen Bauernmädchen in die Stadt, die mit Laubwerk und einem weißen Tuch umkleidete Puppen trugen. Aus anderen fränkischen Orten hören wir etwa gleichzeitig, daß Mädchen im Alter von 7—18 Jahren die Straßen mit einer Puppe durchzogen, die unter einem Leichentuch im offenen Sarg lag, während ärmere Kinder nur eine offene Pappschachtel mit einem grünen Buchsbaumzweig mitführten, in dessen Stiel ein Apfel als Puppenkopf steckte. Dazu sangen sie hier wie anderwärts Spottverse: Nun treiben wir den Tod aus / Den alten Weibern in das Haus (Franken und Bwidau); So treiben wir den Tod hinaus / In unser Nachbarn Hurenhaus (Jena); Nun treiben wir den Tod aus / Dem alten Juden in seinen Bauch (Schlesien; über die Judenver-spottung im römischen Karneval berichtet uns R. Fr. Flögel in seiner Geschichte des Burlesken, 1794, S. 21) usw. Ursprünglich scheint all diesen „Heischeliedern“ am Sonntag Vätare wie zu andern Zeiten des Jahres der Gedanke zugrunde gelegen zu haben, daß es in der Macht der Bettelbande liege, Glück und Unglück auszuteilen, und die Beschimpfungen, ja Bedrohungen ihrer Verse für den, der die Gabe verweigert, lassen an Deutlichkeit vielfach nichts zu wünschen übrig. Am Fuß des Kaiserwaldes (Böhmen) zauberten die mit dem „Tod“, einem Strohbußen, umherziehenden Knaben sogar dem Haus, in dem sie nichts erhielten, den Tod an, indem sie aus ihrem Popanz einen Strohalm zogen und diesen an das Haus steckten. Parallelen aus dem alten Griechenland, dem fernen Osten, Mexiko und primitiven Völkerschaften machen es zur Gewißheit, daß solche gewalttätigen Bettelumzüge (wie wir sie schon früher antrafen) und Heischelieder zu dem ältesten Bestand menschlichen Brauchtums gehören. In den Gepflogenheiten des Sonntags Vätare scheint das Gabenheischen natürlicher und darum wohl auch ursprünglicher dem Sommereinbringen verbunden als dem Akt des Todeustragens. Daß dieser Tod früher meist von Frauen ausgetragen wurde, macht wahrscheinlich, daß auch hier der Fruchtbarkeitsgedanke lebendig war. Diese Vermutung verstärkt sich, wenn wir sehen, daß in Leipzig im 17. und 18. Jahrhundert das Tодаustragen ein Privileg der Prostituierten war, die eine eigene Ordnung hatten und scherzhaft „das fünfte Collegium“ hießen. W. E. Tenzel berichtet darüber 1690 in seinen „Monatlichen Unterredungen“ nach David Peifers „Lipsia, seu Originum Lipsiensium“: „Sie hielten auch Jährlich eine Procession in den ersten Fasten-Tagen / da eine unter ihnen einen Stroh-Mann auff einer langen Stange vorher trug / welcher die anderen Schwestern alle miteinander pey paaten folgten / und allerley Lieder wider den Todt sangen / marschirten also nach dem vorbeih fließenden Parde / und als sie da hin kamen / lieffen sie alle miteinander zugleich bey das Wasser / und warffen den Stroh-Mann hinein / vorgebend / daß sie auf diese Weise die Stadt reinigten / damit das Jahr die Pest nicht darinnen grassirete.“

Eine große Anzahl von Heischeliedern verbindet das Sommereinbringen mit dem Tодаustragen:

A Tod da hob'n wir ausgetriebe,
A liba Summer breng'n wir wieba;
A Summer und a Möja,
Blümle mancherleu.

(Nieder-Biehla, Schlesien, 19. Jahrhundert, Mitte.)

Wir alle, wir alle kommen raus
Und tragen heute den Tod raus,
Komm Frühling wieder mit uns in das Dorf.
Willkommen lieber Frühling!

(Vogtland.)

Zuweilen schlossen diese Lieder dann mit den aus den Heischegängen üblichen Bettel- und Drohversen. Auch der ursprüngliche Zaubersinn des Tодаustragens und des Sommereinbringens klingt in manchen dieser Lieder deutlich wieder. So sang man früher in Horschdorf in Oberfranken:

Der Todensonntag is kumma,
Drei Mösla hab'n mer gfunu.
Drei Weigla blau, drei Mösla rot,

Whält uns Gott vor gähem Tod!
Hätt mern Tod net naußtrog'n,
So hätt er alle Horschdorfer erschlog'n!

In der Vorderpfalz und dem angrenzenden Badischen und Hessischen feiert man heute am Sonntag Lätare den „Sommertag“ oder den „Stabaus“. Bekannt ist der Heidelberger Sommertagszug, der 1893 wieder zu neuem Leben erweckt wurde. An diesem Tage ziehen Hunderte von Kindern mit ihren behänderten Sommersteden durch die Stadt, an denen inmitten einer Brezel ein ausgeblasenes Ei, neuerdings oft auch ein Apfel steckt. Dazu singen sie:

Stri, stra, stro, der Summerdag is do
Der Sommer und der Winter
Des sin Geschwisterkinder,
Summerdag, Staab aus,
Blost em Winter die Lage aus,
Stri, stra, stro, der Summerdag is do.

Ich hör die Schlissel Klinge,
Was were se uns denn bringe?
Rote Wein un Brezel drein.
Was noch dazu? Paar neue Schuh,
Stri stra, stro, der Summerdag is do.
Heut übers Johr do sin mer widder do!

Dem Geizigen, der eine Gabe verweigert, gilt noch ein dritter Vers:

O, du alter Stodfisch,
Wenn mer kommt, do hoscht nix,

Gibst uns alle Jahre nix,
Stri, stra, stro, der Summerdag is do!

Im Zug selbst aber gehen eine große Zahl von Knaben unter hohen Stroh- oder Tannenreisiggestellten als eine Vielheit von Wintern und Sommern. Doch zeigt ein Holzschnitt von C. Roux (um 1870), daß man auch hier ursprünglich nur einen Winter und einen Sommer mitführte. So gibt die in ihren äußeren Formen teilweise modernisierte Heidelberger Sommertagsfeier älteste Züge, zu denen auch die „Sommerstäbe“ gehören dürften, auf deren antike Parallelen Albrecht Dieterich verwies. Ja wir dürfen annehmen, daß die Brezel Nachfahre des alten Rades ist, und können vielleicht so auf Sonnenradstäbe vorchristlich-germanischen Frühlingsskultes schließen. Wenigstens glaubt man, neuerdings freigelegte Felszeichnungen am Brunhildisstuhl bei Bad Dürkheim als solche deuten zu dürfen. Anderorts trägt man statt der Sommertagsstäbe Bäumchen als Sommerhymbole umher, die mit Brezeln, Eiern und bunten Bändern geschmückt sind. Wenn man den Mitteilungen Christoph Arnolds (in seiner Übersetzung von Alex Roßens Unterschieden Gottesdienst der ganzen Welt, Heidelberg 1674; im Anhang: Den deutschen Götzendienst betreffend) glauben kann, wurde in der Pfalz Ende des 17. Jahrhunderts das uns aus Nürnberg bekannte Totenmädchenlied (Heut' is Mitfaste usw.) gesungen. Jetzt teilen sich die Lätarelieder der Vorderpfalz in „Sommertagslieder“ und „Stabauslieder“, deren Grenzen nach Albert Becker mit dem alten Speyer- und Reichgau einerseits, dem Wormsgau andererseits zusammenfallen. Beide Namen leiten sich von den Liedanfängen her, und „Stab aus!“ scheint aus „Stäup aus!“ verstümmelt zu sein, wofür auch die Bezeichnung des Winters als „Stabaus“ spricht.

Der Gegenüberstellung von Winterdämon und Vegetationsgeist mußte der Gedanke naheliegen, sich beide Kräfte in einem Kampfe ausweisen zu lassen. In diesem Zweikampf besiegt der Sommer leiblich den Winter, nachdem sich beide zuerst in einem Redestreit gemessen haben. Das älteste Streitgedicht zwischen Sommer und Winter in lateinischen Versen entstammt dem 8./9. Jahrhundert und hat Alkuin oder einen ihm nahestehenden Dichter aus dem engeren Hofkreis Karls des Großen zum Verfasser. Die Möglichkeit, daß das Gedicht von einem volkstümlichen Brauchtumsspiel angeregt war, besteht, doch ist die Annahme einer rein literarischen Schöpfung wahrscheinlicher, zumal die dritte Ekloge Virgils Vorbild der Dichtung war. Vermutlich erwuchs dann aus dieser oder einer verwandten, verlorenen Dichtung ein höfisches Spiel, das späterhin ins Volk abwanderte.

Der erste, der uns Kunde von einem volkstümlichen Winter- und Sommerkampf gibt, ist wieder Sebastian Brand (1543). Danach maßen sich zwei Männer im Zweikampf, von denen der eine durch seine Verkleidung in Efeu als Sommer erkenntlich war, während der andere, „mit gemueß angelegt“, den Winter darstellte. Mit dem Sieg des Sommers endete das Spiel, ohne daß wir etwas von einem Redekampf erfahren. Der nächste Beleg, das Regnum Papisticum des Thomas Kirchmair (1559), kennt den Kampf als Kinderspiel zwischen einem mit Efeu und Buchsbaum umhüllten Knaben und einem anderen, „musco plenus, canisque capillis“ (in der Übersetzung des Burkard Waldis: „heßlich, rauch und ungestalt“). Die späteren

Schilderungen verweisen zunächst nach dem Norden und führen in die bürgerliche Welt. 1441 finden wir unter den Fastnachtsdarstellungen der dänischen Schützengesellschaft in Alsborg ein nicht näher geschildertes Winter- und Sommerspiel. Um so ausführlicher ist eine über ein Jahrhundert jüngere Beschreibung aus Südschweden und Gotland, die uns der Erzbischof Olaus Magnus in seiner *Historia de gentium septentrionalium variis conditionibus* (1555) hinterlassen hat. Hier spielte sich der Kampf zum 1. Mai in zwei Reitercharakteren ab, die von dem Winter und dem „Blumengraf“ geführt waren und unter den winterlichen und sommerlichen Symbolen standen. Doch scheint der umständliche Parteienkampf ohne Rede und Widerrede geführt worden zu sein. In diesem 16. Jahrhundert sind dann für Dänemark auch bäuerliche Winter- und Sommerspiele bezeugt.



89. Der gefesselte Winter auf dem Wagen beim Festzug des „Sommergewinns“ in der Wartburgstadt Eisenach, 1931. Rechts ein Eierwagen, geführt von zwei als Hasen verkleideten Knaben. (Aufnahme: Fritz Neumann, Eisenach.)

Über die entsprechenden ländlichen Spiele in Deutschland besitzen wir aus dem 17. und 18. Jahrhundert zahlreiche Beschreibungen, die sie vom Mittelrhein bis nach Schlesien und im Süden bis in die Schweiz, Steiermark und Kärnten nachweisen. Sie alle schildern mehr oder minder ausführliche Streitgespräche, an denen gelegentlich auch andere Personen mit Fastnachtscherzen teilnehmen; doch ist ein Kampf zweier Parteien nur für die Steiermark und Kärnten bezeugt. Außer am Sonntag Lätare wurde der Winter- und Sommerkampf auch an den eigentlichen Fastnachtstagen, zu Ostern und am 1. Mai abgehalten. Der bekannteste, heute lebendige, wenn auch in modernisierten Formen geführte Kampf zwischen Winter und Sommer spielt sich als „Sommergewinn“ im März in der Georgenvorstadt der Wartburgstadt Eisenach ab. Dieser „Sommergewinn“ ist ursprünglich nichts anderes als ein „Todaustragen“ und findet unter dieser Bezeichnung schon seine Erwähnung in einem das Hochstift Hersfeld betreffenden Bericht vom Jahre 1286, wo am Sonntag Lätare eine große Prozession unter Vorantragung eines aufgepuckten Strohmannes durch die Felder zog und an der Oberstedtfelder Grenze, am Fuße der Michelskuppe, vom Pfarrer der Michelskirche den Segen empfing. Hier war also der Brauch, den die oben (S. 51) erwähnte Prager Synode von 1366 verurteilte, kirchlich gebilligt. Nachdem der Strohmann ersäuft war, schmückten die Prozessionsburschen ihre Hüte und Rappen mit Tannenreisern und zogen, Tannenzweige in den Händen, nach dem Georgentor, wo zum Ablassmarkt zahlreiche Buden aufgeschlagen waren und ein fröhliches Getriebe den Tag beendete. 1777 hören wir dann, daß nach der Ersäufung des Todes junge Tannenbäume und Zweige, die mit allerhand Bieraten ausgeschmückt waren, nach Hause mitgenommen und mit großer Sorgfalt aufbewahrt wurden.

Zu Anfang des 19. Jahrhunderts war das alte Brauchtum in seinem Kern vergessen, doch erfahren wir 1821 noch, daß zu dem Fest des Sommergewinns die Häuser der Georgenstadt geschmückt waren und auf dem Jahrmarkt buntgefiederte Ridel-



90. Mädchen aus Dellingen (Unterfranken) auf dem Wege zur Palmenweihe.

hähne als Sommervögel verkauft und dann als „Heilige Geister“ in den Stuben das Jahr hindurch aufgehängt wurden; dazu Eier, die aus farbigen Läppchen zusammengesetzt und mit Binsenmasz gefüllt waren. Erst 1897 feierte das Fest seine Auferstehung als eine künstliche Neugestaltung des Weststädtischen Bezirksvereins. Seine Hauptanziehungskraft bildete nun ein Festzug mit einem Sommer- und einem Winterwagen (vgl. Abb. 89). Dabei war der Winter als „Eiskönig“ oder „Riese Reif“ dargestellt, der Sommer als „Frau Sunna“. Doch gingen dem Winterwagen noch drei Strohköpfe als winterliche Symbole voraus. Musikkapelle, Herold, Blumenmädchen, Althüringer Trachtengruppen und über 1100 Kinder mit Festkränzen, die mit bunten Bändern umwickelt und mit Sträußchen und Kränzchen geschmückt waren, bildeten das Gefolge der beiden feindlichen Mächte. Am Biadukt der Werrabahn wurde der Winter zum Tor hinausgetrieben und der Sommer unter einem gepußten Tannenbaum begrüßt. Auf dem alten Brandplatz, wo ein mit bunten Eiern und Bändern gezielter Tannenbaum errichtet war, hielt die Göttin Sunna eine Ansprache, wurden die Strohköpfe verbrannt, sang man das Lied vom Sommergewinn: „Tra-ri-ra! Der Sommer der ist da! Schon

werden grün die Felder, Die Wiesen und die Wälder. Tra-ri-ra! Der Sommer der ist da“ (im ganzen 5 Strophen). Dann folgten die Kinderspiele, und an den Buden begann der Verkauf der Kidelhähne und künstlichen Blumenstöckchen.

Heute veranstaltet die „Sommergewinnzunft“ der Georgenborstadt das Fest, deren Fahne Brezel, Ei, Kidelhahn, Feuerrad und Sonne aufweist und deren Zunftgruß ein „Gut Ei und Riteriki“ ist. Ein großer Zug führt alle möglichen Festwagen und Gruppen mit sich, und zwei Scherzgestalten „Henner“ und „Frieder“ erfinden jährlich neue, aktuelle Scherze. Ein kurzer Streit zwischen dem Winter und der Frau Sunna führt zur Abdankung des ersteren, der dann verbrannt wird und dessen Asche die Frühlingsblumen umtanzen. Der eigentliche Winter- und Sommerkampf ist also in der Feier des Eisenacher „Sommergewinns“ (Todaustragens) eine recht junge, literarische Zutat. Erhalten haben sich solche Streitgespräche aus älterer Zeit außer in der Steiermark noch in Böhmen sowie in der Pfalz. Hier sind sie teilweise zu größeren dramatischen Handlungen aufgebaut, während mancherorts nur noch die Holzschnitzer der Knaben auf einen früheren Winter- und Sommerkampf schließen lassen.

Schon früh stellte sich neben solche Winter- und Sommerkämpfe die christliche Konfliktschilderung von Karneval (bzw. Fastnachtdienstag) und Fasten (Aschermittwoch). Eine französische dramatische Fäzette des 13. Jahrhunderts „Bataille de Karesme et de Charnage“ schildert uns in 586 Versen den Kampf der Fürsten Carême und Chairnage. Sieger bleibt der Liebling des Volkes, der Karneval, der Herrscher der Lebenslust und aller leiblichen Genüsse, deren Symbole über die Fastenbrezeln und die Feringe siegen. Zwar wendet eine Dichtung des spanischen Erzpriesters de Hila aus der Mitte des 14. Jahrhunderts das Thema ins Metrische und verkündet den Sieg der Kirche über das heidnische Fastnachtstreiben. Aber die späteren Gedichte und bildlichen Darstellungen wenden sich alle (zumal nach der Reformation) gegen die trübe Zeit des Fastens. Weiteren französischen Fassungen schließen sich seit dem 15. Jahrhundert italienische an und leben in Nachdrucken bis ins 17. bzw. die Mitte des 18. Jahrhunderts fort. Allein aus Italien sind uns 25 Flugschriftentexte der Kämpfe zwischen Karneval und Fasten bekannt. Schon der älteste französische Beleg zeigt diesen Kampf als Parteienstreit, und der Gedanke der beiden von ihren Prinzen angeführten Vasallenheeren mag einem höfischen oder patrizischen Winter- und Sommerspiel entstammen. Solche umfangreichen Wettkämpfe zwischen den Fastnachts- und Fastenheeren scheinen auf deutschem Boden nicht zur Aufführung gekommen zu sein, wohl aber erfahren wir, daß am Fastnachtdienstag 1505 auf dem

Marktplatz zu Bittau zwei als Bratwurst und Hering (Fleisch- und Fastenspeise) verkleidete Bürger sich unter Beiwohnung Tausender von Schaulustigen im Ringkampf maßen. Doch blieb hier der Hering Sieger und die lebende Bratwurst erhielt zu ihrer Niederlage noch ein Bad im Wasser des Röhrkastens auf dem Markt.

Mit dem bekannten Gemälde des älteren Breughel von 1559 (in Wien), das vermutlich durch Rabelais' „Caresme-Prenant“ angeregt war und das in unübertrefflich witziger Weise den Kampf der Fetten und der Mageren unter Führung der Prinzen Chairnage und Carême schildert, beginnen die bildlichen Darstellungen. Aber während Breughels Vision vom Kampf der Geldsacke und Sparbüchsen (gestochen 1563 von Pieter van der Heyden) noch in einem vollständigen Nürnberger Holzschnitt von 1590 Nachahmung fand, ist kein deutscher Bilderbogenbeleg von

den Kämpfen zwischen Karneval und Fasten bekannt. Wohl aber schildern sie holländische, belgische, französische und italienische Bilderbogen des 17. Jahrhunderts und schwelgen in den fastnächtlichen Symbolen von Weinsack, Pokal, Brathühnern usw. bzw. den Knödeln, Fastenbrezeln und Heringen der aschermittwöchlichen Askese. Ein von Robinski veröffentlichter Bilderbogen zeigt als russisches Gegenstück die Einladung der Butterwoche an den 7. Donnerstag nach Ostern, gilt also dem Freudenfest nach der Beendigung des siebenwöchentlichen Fastens der orthodoxen Kirche.

Mit dem Palmsonntag beginnt die Karwoche (chara = Trauer). Dieser „dominica palmarum“ trägt seinen Namen nach der Palmenweihe der katholischen Kirche. An Stelle der Palmen treten in den nordischen Ländern die Röhchen der Salweide („Palmfächchen“; Abb. 90), Haselnußzweige, Wacholder, Buchsbaum, Stechpalme, Tannenzweige und Bäumchen usw. Sie werden im westlichen Norddeutschland, besonders aber in den Niederlanden mit Gebäcken geschmückt (Abb. 91), unter denen wir Hähne und Schwäne (an Stelle älterer Pelikane?) finden. Auch Brotkringel treten auf, aus denen man einen Brei bereitet, der das ganze Jahr vor Krankheit schützen soll. Ebenso verschluckt man in Süddeutschland die Palmfächchen gegen Krankheiten von Mensch und Tier oder steckt sie als Schutz gegen Blitz und Hagel in die Felder. In



91. Verkauf des flämischen „Palmstasch“. Antwerpener Bilderbogen aus dem Verlag der Erben der Witwe Stichter. Um 1840.



92 und 93. Die Osterfinger zu Schwedlers Plan im Jägergebirge nehmen (links) ihre Eiergabe in Empfang und holen (rechts) die Patensammel ab. (Aufnahmen: Kurt Schildtanz.)

Böhmen schlägt man sich mit den „Palmen“, um das ganze Jahr gegen Kreuzweh geschützt zu sein. Solche Zweige, die zumeist in Bündeln zusammengefaßt werden, vertreten also hier, wie besonders in protestantischen Gegenden, die Lebensrute. Auch steckt man sie auf Stöcke und Stangen und schmückt sie mit Äpfeln, Eiern, Brezeln, Blumensträußen, Seidenbändern, gefärbten Hobelspänen und Rauschgold. Im Jnnatal wie in der Schweiz trägt man die großen Stangen (Gemeindestangen) in die Kirche und bewahrt sie danach, ebenso wie die Palmbüschel und Zweige, in Haus und Stall auf. In der Palmstangenprozession zur Kirche dürfen wir wohl einen Nachklang der alten kirchlichen Palmprozessionen erblicken, die in Jerusalem schon im 4. Jahrhundert nach der biblischen Schilderung des Einzuges des Herrn stattfanden und für das Abendland um 700 durch das Sakramentar von Bobbio bezeugt sind. In ihm finden wir auch schon die Weihformel für jene, die die Palmen in ihren Häusern aufbewahrten. Noch unmißverständlicher lebt das Schauspiel der kirchlichen Einzugsprozession in Umzügen des Heilands auf dem Esel (der Eselin) fort, die früher weit verbreitet waren, heute aber nur noch ganz vereinzelt anzutreffen sind (z. B. in Rößlarn in Niederbayern). Geistliche oder Ministranten ritten als Christus auf diesem Esel in feierlicher Prozession, doch ersetzten ihn die Salzburger Bischöfe durch einen Schimmel. Im späteren 18. Jahrhundert aber war dieser Salzburger Palmesel nur noch ein Esel, auf dem die Kinder reiten durften. Das Journal von und für Deutschland berichtet 1785 von ihm (Bd. II, 9. Stück, S. 238): „Der Palmesel auf dem Nonnenberg in Salzburg stand eherher unter allen Palmeseln in dem größten Ruf und Ansehen. Der Tag, wo er öffentlich ausgestellt wurde, war ein Freudenfest für jung und alt. Man behängte ihn um und um mit Opfern und Heiligtümern, und die frommen Mütterlein trugen ihre Söhnchen scharenweise herbei, um sie auf diesem ehrwürdigen Grautier reiten zu lassen. Vermutlich schrieb man diesem Reittiere eine heilige Kraft zu. Allein vor ein paar Jahren kam ein Konsistorialbefehl und machte diesem prunkvollen Eselsfeste auf etwa ein Ende.“ — An Stelle des lebenden Esels und seines Reiters führte man späterhin (vermutlich aber auch schon in recht frühen Zeiten) eine jener mittelalterlichen oder nachmittelalterlichen Holzfiguren umher, die den Heiland auf einer Eselin reitend darstellen. Den ältesten literarischen Beleg für Prozessionen mit der Gestalt des Herrn auf der Eselin gibt uns im 10. Jahrhundert die Vita S. Udalrici. Heute finden in protestan-

tischen Gegenden vielfach die Konfirmationen am Palmsonntag statt.

Die folgenden Tage der Karwoche vergehen ohne besonderes Brauchtum. Auf den „faulen Montag“ folgt der „scheiwe Dienstag“ und der „krumme Mittwoch“, dessen Namen man sich mit der „krummen“ (falschen) Urteilsprechung über den Heiland deutet. Ist dieser Mittwoch ein Unglückstag, so entfalten sich am darauffolgenden „Gründonnerstag“ neue Wunder: die an diesem Tage



94. Klapperjungen aus Seitendorf im Bittauer Gebirge. (Aufnahme: Sächsische Landesbildstelle, Dresden.)

gelegten Eier (im Bayerisch-Österreichischen „Ablaßeier“, d. i. Ablaßeier, genannt) spenden besondere Gesundheit und Lebenskraft, lassen Verborgenes sehen, die Herzen erkennen, befreien von den Sünden und geben, ausgebrütet, Hähne, die jährlich die Farbe wechseln. Darum gehört das „Gründonnerstaggehen“ zu den großen Festen des Oberlausitzer Kinderjahres. In großen Leinwandfäden sammeln die „Ostersinger“ (Knaben und Mädchen) ihre Eier und erhalten zugleich ihre Patensammeln.

Die Speisegebote dieses Tages beziehen sich größtenteils auf den Namen des Gründonnerstages. Darum ist man viel Grünes: Kräutersuppen aus neuerlei Kräutern, Spinat, Grünkohl, Salat, Schnittlauch, Mauschellen (Schwaben), Spinatkrappen (Böhmen) usw. Doch stammt anscheinend der Name des 692 von Papst Leo III. zum Festtag erhobenen „Gründonnerstages“ („dies viridium“), der zuerst im 12. Jahrhundert belegt ist, von den in den ersten Tage der Karwoche aus der Kirche Ausgeschlossenen, die zur Zeit der Gottesdienste vor den Kirchentüren stehen mußten, bis man ihnen am Donnerstag, zu dem sie sich mit jungem Grün schmückten, erneut den Zulaß gewährte. Ist doch der Gründonnerstag ein Tag der Versöhnung, an dem sich die Feinde im Wirtshaus wieder zutrinken, und zugleich ein Tag der Barmherzigkeit. In den bayerischen und österreichischen Höfen ging die „Fußwaschung“ vor sich, bei der der Herrscher (zuletzt König Ludwig III. von Bayern) zwölf armen Personen im Residenzschloß die Füße neigte und sie dann durch den Stiftsprobst abtrocknen ließ. Darauf hing man ihnen Geldbeutel um und speiste sie.

So hebt mit dem Gründonnerstag der ganze Ernst der Kar- oder Marterwoche an, und die Hohenzollern gingen an diesem Tage zum Abendmahl. In den katholischen Landen aber verstummen seit den Tagen Karls des Großen die Kirchenglocken, von denen man scherzhaft sagt, daß sie gestorben oder nach Rom gereist seien. Statt ihrer rufen die „Ratschen“ zur Kirche, die entwicklungsgeschichtlich gesehen, einst wohl lediglich Lärminstrumente zur Dämonenabwehr waren und so bis in die heidnische Vorglockenzeit hinaufreichen. Diese Kirchenratschen sind oft recht umfängliche „Kumpelkästen“, doch vertreten sie zuweilen kleine Handklappen und Schnarren. In dieser Form handhaben sie meist die „Klapperbuben“, die sich besonders im Fränkischen noch recht lebendig erhielten und auf ihren Umzügen ernst- und scherzhafte Klapperverse hersagen (vgl. Abb. 94). Aber auch in den oft verbotenen „Kumpel-“, „Pumper-“ oder „Dammermetten“ verübte man ehemals in den Kirchen selbst allerlei Hämmern und Getöse, das (nach einer sicher späten Ausdeutung) den Aufruhr der Natur beim Sterben des Herrn symbolisieren sollte. Zuweilen verband sich



95. Kreuztragung an den Kartagen zu Menden in Westfalen, 1926.

mit solchen Lärmnetten ein Judas austreiben. So wurde früher in Schlesien der mit einer roten Weste bekleidete Judas unter lärmendem Tumult der Jugend aus der Kirche getrieben, eine zweifellos christliche Umdeutung des alten Winteraustreibens.

Der Karfreitag ist in protestantischen wie in katholischen Gegenden ein Tag ernstester Besinnung, an dem jede Arbeit ruht. Gräberbesuche bei beiden Konfessionen und Prozessionsritte bei den Katholiken unterstreichen die tiefe Besinnlichkeit dieses Martertages des Heilandes, an dem ein schmerzlicher, düsterer Gottesfriede über der ganzen christlichen Welt zu liegen scheint. Besonders eindringlich wirkt in ihrem tiefen Ernst die Kreuztragung in Menden in Westfalen, wo vom Gründonnerstag an bis zum Osters- tag Männer wie Frauen, alte und junge, stündlich eine Nachbildung des schweren Holzkreuzes, das Christus trug, von der Stadtkirche über den Stationsweg zum Kapellen- berg schleppen. Jeder Träger hat über dem Kopf eine braune Perücke, die ihn unerkennlich macht, und trägt einen braunen Rock. Die Einkleidung geschieht in der Wohnung des Kirchendieneres neben der Kirche (Abb. 95). Aber doch klingt schon in diesem Tag der Auferstehungs- und Heilandsgedanke an, und Wolfram von Eschenbach läßt seinen irrenden Parzival im Karfreitagszauber des

Waldes von seinen Zweifeln genesen. Aber auch ins Grobsinnliche und in grobgedankliche Wunder über- setzt das Volk die Zaubermacht des „guten“ oder „stillen Freitags“: das Osterwasser erhält an ihm seine Kräfte, man gewinnt die Wünschelrute, er gibt den Segensprüchen höchste Kraftauswirkung; wer sich am Karfreitag die Haare schneiden läßt, bleibt sein Lebenlang von Kopfschmerz verschont, wer sich die Nägel schneidet, stirbt nicht über ein Jahr. Mit dem Kar Samstag aber hebt die Erwartung auf das Osterwunder an; so ist auch er mit Recht der „stille Samstag“.

„Nach' in deiner Schöne dich auf, o Erde, dein Licht kömmt“, besingt Klopstocks Messias den Oster- morgen, und in Goethes Faust zerbricht bei dem Engelsgesang des „Christ ist erstanden“ die Todessehnsucht: „O tönet fort, ihr süßen Himmelslieder! / Die Thräne quillt, die Erde hat mich wieder.“ Vorzeitliches Glückserlebnis beim Sieg der Sonne über die Wintermacht und christlicher Jubelruf zur Auferstehung des Herrn leben heute in einem doppelten, als volle Einheit empfundenen Erlösungsmythos. So reicht vermutlich auch mancher heutige Osterbrauch noch in die vorchristlichen Zeiten zurück, ohne daß wir uns darum ein irgendwie gesichertes Bild von einem germanischen „Osterfest“ machen können. Ist doch unser Festname selbst noch heidnisch, während die romanischen Sprachen die biblisch-jüdische Passahbezeichnung übernahmen.

Um die Mitte des 8. Jahrhunderts berichtet der Kirchenvater Beda Venerabilis von einem Fest der angelsächsischen Früh- lingsgöttin Eostre und dessen Brauchtum, so daß man annahm, eine indogermanische Göttin der Morgenröte *Ausos (= Aurora; die Morgenröte = altind. usra) habe sich zu einer westgermanischen Frühlingsgottheit gewandelt. Aber Bedas Hinweis auf eine sonst nirgends bezeugte germanische Ostergöttin, die „Ostara“ der deutschen Romantik (ahd. richtiger: *Ostra), gilt heute im allgemeinen als wenig glaubwürdig. Dagegen scheint die sprachliche Gleichung Ostern mit Osten (östan) so gut wie sicher. Auch weist unser Wort Ostern als ursprünglicher Dativ Pluralis („zu den osten“) auf ein seit alters nicht nur eintägiges Fest. Tat- sächlich wurde Ostern noch bis zum Jahre 1094 vier Tage lang gefeiert, späterhin drei, während wir heute nur zwei Festtage

kennen. So ist es nicht verwunderlich, daß das Fest dem Monat seinen Namen gab und schon Karls des Großen Biograph Einhart vom Ostarmanôt spricht.

Der Ostersonne, ursprünglich wohl alleiniger Gegenstand oder doch Mittelpunkt der Verehrung, verheftet sich auch heute noch mancherlei Glaubensvorstellung und Brauchtum. Wenn Georg Rollenhagen gegen Ende des 16. Jahrhunderts berichtet, es „lieffen beede, Alte und Junge, des Morgens früh vor der Sonnen Untergang, mit großen Hauffen in das Feld hinaus und sahen zu, wie die Sonne tanget“, so geht dieser Glaube, daß die Sonne bei ihrem Erwachen am Ostertag tanze oder drei Freudensprünge vollführe, zweifellos nicht



96. Ostergäbe aus dem Erzgebirge. (Aufnahme: Kurt Schildtanz.)

nur in weit ältere Zeiten zurück, sondern ist auch heute noch, besonders in Norddeutschland, lebendig. Darum treibt man die Schläfer, den Sonnenaufgang zu sehen, mit Rutenschlägen (Weidenpeitschen) aus den Betten („Schmaddockern“; das Wort kommt von dem polnischen śmigac, smagać = peitschen), entblößt beim Sonnenaufgang das Haupt, schießt ihr zu Ehren Salut. Hängt doch das Wachstum des Jahres vom „Spiel“ der Sonne ab: „Oster Sonne bringt fette und reichliche Kost“ (Böhmen). Daß die häufige Scheibenform der Ostergäbe (Osterfladen), die Osterkringeln und Brezeln (Abb. 96) auf ein Sonnenrad hindeuten, ist oft vermutet worden, ohne sich jedoch mit voller Sicherheit erweisen zu lassen.

Weithin lebendig ist auch noch der Glaube an die Kraft des Osterwassers. Zuweilen gibt er sich als Ableitung von der Wunderwirkung der Sonne, indem das von jener beschienene Wasser Gesundheit, Schönheit, Stärke und Glück verleihen soll. Dieser Gedanke scheint auch dem aus Westfalen und Ostpreußen berichteten Brauch zugrunde zu liegen, vor dem Aufgang der Sonne am ersten Ostertag Eimer mit Wasser aufzustellen, damit sich das Osterlamm in ihnen spiegele. Viel häufiger aber schöpft man das Wasser in der vorangehenden Nacht an einer bestimmten Quelle und unter gewissen Vorsichtsmaßnahmen, in erster Linie schweigend. Besonders junge Mädchen holen sich heute noch auf diese Weise ihr Osterwasser und waschen sich mit ihm, um die Sommerprossen zu vertreiben und überhaupt „schön“ zu werden. Daß nicht selten die Vormitternachtsstunde zum Schöpfen bestimmt wird, hängt möglicherweise mit dem Glauben zusammen, daß sich um Mitternacht das Wasser in Wein wandle, doch mag hier eine späte Übertragung der mittelalterlichen Weihnachtswunderlegende vorliegen. Neben dem Schweigegebot beim Schöpfen oder während des ganzen Ganges zur Quelle finden wir auch die Vorschrift des Schöpfens gegen den Strom. Vermutlich war in früheren Zeiten das Osterwasserholen allgemein oder doch stärker als heute mit der Aussage einer Besprechung verbunden. Doch sind solche auch noch aus unserer Zeit bezeugt:

Hier schöpfe ich mir Christi Blut,
Das ist für die 77lei Fieber gut.

Oder: Dieses Wasser schöpf' ich,
Christi Blut anbet' ich,

Dieses Wasser und Christi Blut
Sind für allen Schaden gut.

Die Heilkraft dieses, hier als Blut Christi bezeichneten Osterwassers gegen Krankheiten, besonders Fieber, Augen- und Hautleiden, bedingte oft dessen sorgsame Aufbewahrung durch das ganze Jahr. Aus dem vermutlich ursprünglich heimlichen und nächtlichen Einzelgang zur Quelle entwickelten sich späterhin mancherorts festliche Dorfwallfahrten am Ostertag. So hören wir, daß in den Ortschaften am Meißner die Schulkinder mit ihren Eltern, Lehrern und anderen Dorfbewohnern zu der Quelle und dem Teich am Hohlstein zogen, wo zunächst ein Choral gesungen wurde. Dann warf man Blumen ins Wasser und füllte die Gefäße. Dazu soll man früher auch im Teich gebadet haben. Dieses Baden im Osterwasser ist zweifellos



97. Der Reißig- und Holzstoß zum Osterfeuer in Goslar am Harz, 1932. (Aufnahme: Werle, Goslar.)

sehr alt und klingt noch in der Abschwächung des nackten Wälzens im Ostertau oder des Begießens mit Osterwasser beim Schöpfen bzw. im „Schmaçostern“ nach. Auch das Beschütten des Viehes im Stall ist nicht selten, und in Thüringen und dem Harz trieb oder treibt man mancherorts das Vieh (oder wenigstens noch die Pferde) in der Osternacht ins Wasser. Aus den feierlichen Prozessionen zum Osterquell und dem Blumenopfer erwuchsen besonders in Mitteldeutschland Brunnenfeste. Auch allerlei Weissagung verband man mit derlei Brunnen- und Quellenkult.

Der Grundgedanke, dem das Baden in Osterwasser und Ostertau (oder abgeschwächt das Waschen) entsprang, liegt offen: durch das Bad verleibte man sich die sommerlichen Zeugungskräfte ein und schwemmte zugleich die feindlichen Mächte des Winters ab. Die Scheidung zwischen Winter und Sommer, in der Natur mit dem Aufgang der Osterjonne vollzogen, verlangte auch ein neues Leben des Menschen. Nicht minder deutlich zeigt sich solcher Scheidungsritus im Osterfeuer (Abb. 97), nur daß in ihm der Abwehrgedanke öfters noch die Reinigungs-idee zu überwuchern scheint.

Nach Schilderungen des 18. und 19. Jahrhunderts müssen diese Osterfeuer über den ganzen deutschen Sprachraum verbreitet gewesen sein, doch erhielten sich stärker in der Nordzone, während sie im Süden meist von den Johannisfeuern aufgejogen wurden. Im übrigen beschränkt sich der Osterfeuerbrauch nicht auf Deutschland, sondern lebt auch in Dänemark, England, Holland, Belgien, Nordfrankreich usw. Meist sind es Bergfeuer, deren Kult sich kaum von den Höhenfeuern anderer Tage unterscheidet. Nicht selten vermischt sich dabei kirchliches Brauchtum dem weltlichen. So brannte man früher in der Kirchhainer Gegend (Hessen) die Feuer auf dem Friedhof ab, wo sie der Priester segnete und an ihnen das Licht der am Karfreitag verlöschten Ewigen Lampe entzündete. Auch weihte er bei diesem Anlaß Wasser, das als heilkräftig gegen Krankheiten galt, während die angekohlten Holzschelte bei Gewittern das Haus schützen sollten, wenn man sie erneut in Brand setzte. Im deutschen Süden



98. Die Feuerräder am Osterberg in Lügde bei Bad Pyrmont mit den Mitgliedern des Osterdeckenvereins und Zuschauern.
(Aufnahme: Turly, Lügde.)

steckte man sie am Tag der Kreuzfindung wie die Palmkätzchen als Felberchuh in die Äder. In der Regel werden die Feuer am Ostersonntag abgebrannt, gelegentlich auch schon am Vorabend, und in Eooden an der Werra unterhielt man sie bis zum dritten Oftertag. Mancherorts verbinden sich dem Osterfeuer ein Scheibenschlagen (wie am Funkensonntag und dem Johannistag) und Fadelläufe, oder man umtanzte das Feuer und durchspringt es. Weit bekannt sind die etwa 2 Meter hohen durch vier Speichen zum Radkreuz gestalteten und mit Sprüchen verzierten Holzräder von Lügde bei Pyrmont, die vom „Osterberg“ herabgerollt und im Tal von den „Osterdecken“ aufgehoben und ihrer brennenden Strohüllen entkleidet werden (Abb. 98). Diese „Osterdecken“ sind die Mitglieder des „Osterdeckenvereins“, eines Behnämännerausschusses, woher sich ihr seltsamer Name scheinbar ableitet (decem = zehn). Anderwärts pflanzt man ein geteertes Faß auf einem mit Stroh umwickelten Tannenstamm auf oder verbrennt an einem solchen eine Strohuppe, die Winterheze, den Ostermann oder (christlich gewendet) den Judas. Daher spricht man mancherorts von „Judasfeuern“ statt von Osterfeuern. Doch wurde aus diesem Judas der Passionsgeschichte häufig wieder ein „alter Jude“. Diesen Strohpopanz wirft man da und dort brennend den Berg hinab, und seine Fegen schützen (wie die Holzreste des Osterfeuerhaufens) die Saat vor allen Unwettern. In Rauschenberg (Hessen) zogen die Burschen den Strohbusen als alten Mann an, setzten ihm einen Hut auf und fertigten Haar und Bart aus Flachsträhnen. Dann zogen sie mit ihm vor seiner Verbrennung durchs Städtchen und erbettelten Eier, Würste und Speck zu einem Osterfeuermahl. Anderwärts sammeln die Kinder das Holz unter Sprüchen: Die Kirche ist aus / Gebts Osterholz heraus! (Muhla, Thüringen). In Franken benutzte man früher zum Osterfeuer mit Vorliebe die Stämme und Äste des Kreuzdorns.

Ein merkwürdiger Brauch ist uns aus dem Harz überliefert, wo man bis gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts lebende Eichhörnchen in die Flammen warf, so wie man früher auf dem Grèveplatz in Paris einen Fuchs in einem Korb verbrannte, der auf einer hohen Stange hing. Ob hier ein reiner Analogiezauber mit der roten Farbe vorliegt oder der letzte Rest eines alten Tieropfers, ist schwer zu entscheiden. Vermutlich war es beides. Warf man doch früher in Thüringen einen Pferdekopf ins Feuer und steckte in

der Mark Brandenburg wenigstens einen solchen auf die Stange. Möglicherweise rührt die Harzer Bezeichnung des Osterfeuers als „Bodshornbrennen“ von einem solchen Brandopfer her und erklärt zugleich die Redensart „ins Bodshorn jagen“. Solche scheinbaren Reste allgemeinerer Tieropfer warfen die Frage auf, ob die vorchristlichen Germanen ihren Kultfeuern Menschenopfer brachten. Unmittelbare Belege für ein solches Brauchtum liegen nicht vor, so daß sich derlei Vermutungen nur auf verwandte Erscheinungen bei auß germanischen Völkern stützen können.

So verwies man auf die gallischen Weidengeslechtstopfer, von denen uns Cäsar, Dioborus und Strabo nach der älteren Quelle des Posidonius berichten. Darnach verbrannte man Verbrecher und Kriegsgefangene in einem großen Aufbau aus Reisern und Geflecht (Cäsar), Holz und Gras (Strabo). Wilhelm Mannhardt, der in seinen Wald- und Feldkulten (Wd. I) weitgreifende Parallelbräuche, z. T. gestützt auf vorangehende Untersuchungen von Felix Liebrecht, gesammelt hat, verweist auf die Verwandtschaft der gallischen Opfergeflechte mit äußerlich ähnlichen Gestaltungen belgischer Riesenumzüge zur Karnevals- oder zur Hochsommerzeit sowie auf die Geflechtssäule, die am Johannisabend zu Luchon in den Pyrenäen umhergeführt und verbrannt wird. So vorsichtig auch solche aus vielen Zeiten und Völkern zusammengetragenen Vergleiche bewertet werden müssen, so schaffen sie doch allein die Möglichkeit, in der Verbrennung unserer Strohpopanze einen Nachhall alter Menschenopfer zu vermuten. Auch in Eileithya wurden nach Plutarch Menschen verbrannt und ihre Asche mit Getreideschwingen verschleudert, was wohl nur als Fruchtbarkeitszauber gedeutet werden kann.

Jedenfalls weisen die einzelnen Züge unsrer Frühlingsfeuer auffallende Gleichungen mit orientalischen und antiken Feuer- und Frühlingskulten auf. Besonders deutlich wird dies bei den römischen, am 21. April in Stadt und Land gefeierten Palilien, deren Brauchtum uns Ovid anschaulich geschildert hat. Danach wurde zu diesem Feste der Viehstall mit Laub, Kränzen und Zweigen geschmückt, das Vieh selbst aber zu Sonnenuntergang durch ein Strohfeuer getrieben und mit Schwefel geräuchert. Auch fehrte und besprengte man den Boden und brachte Milch wie Kuchen (vgl. unsere Osterfladen) der Weidegöttin dar, worauf der Opfernde seine Hände im Tau wusch. Ein Feuerlaufen beschloß den Tag, bei dem man in Rom auf dem Kapitol trüchtige Kühe opferte. Die ungeborenen Lämmer verbrannten die Vestalinnen zu Asche, und Pferdeblut wurde ins Feuer gegossen. Der Reinigungsakt des Feuerlaufens ist auch dem Baalkult bekannt, und die Phöniker, Syrer und Semiten ließen ihre Kinder aus gleichen Gründen durchs Feuer gehen.

Über das Alter unsrer Osterfeuer fehlen die Belege; stammt doch die älteste Bezeugung des weltlichen Osterfeuers erst aus dem Jahre 1559. Viel weiter zurück können wir den kirchlichen Brauch der Osterfeuerweihe verfolgen. Schon im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts hören wir aus Italien und Spanien von der Weihe der Osterkerze, die, dem Opfergebet zufolge, zunächst wohl als Motiv gedacht war. Diese Osterkerze symbolisiert den Sieg des göttlichen Lichtes über die heidnische Finsternis und gilt zugleich als Abbild Christi, weshalb sie auch mit fünf Körnern als den Wundmalen des Heilandes geschmückt wird. Fröh verband sich mit dem Osterkerzenritus allerlei Zauber Glaube, und die Verteilung von Kerzenstücken als Schutzmittel vor Unwetter und anderen Gefahren ist schon um 500 bezeugt. Doch wird in den katholischen Kirchen die Osterkerze selbst erst wieder, ebenso wie die anderen kirchlichen Lichter, am Osterfeuer entzündet, daß man am Karfreitag aus Stahl und Stein schlägt. Holzstückchen dieses kirchlichen Osterfeuers sind nach dem Volksglauben wunderkräftige Schutzmittel für Haus und Hof. Im Samlande entzündete man, dem kirchlichen Brauche folgend, auch die weltlichen Osterfeuer mit Stahl und Stein und steckte mit ihrer Flamme das zuvor gelöschte Herdfeuer an. So sehen wir im kirchlichen wie im weltlichen Osterfeuerbrand einen deutlichen Scheidungsritus, wie wir ihn — zum Rechtsbrauch geworden — vielfach auch bei dem Besitzerwechsel von Haus und Hof vorfinden: mit der Löschung des alten und der Entzündung des neuen Herdfeuers ist erst die Übergabe an den neuen Hausherrn vollzogen.

Symbol der Osterzeit ist das Osterei (in Niederdeutschland Paaschei genannt = Ovum paschale), das, wie wir sahen, vielfach schon am Gründonnerstag verschenkt wird. Es allein würde Ostern als das Fest des erwachenden Lebens zeichnen. Ist doch das Ei sichtbarster Träger des Lebens und der Lebenserneuerung, und das Wunder der Geburt wird jedem Kinde auf dem Lande, seit es sieht und denkt, lebendig mit der



Eierspeckende Knaben auf dem Münchener Viktualienmarkt.
Aquarell um 1850-1860. (München, Historisches Stadtmuseum, Maillinger-Sammlung).

Sprengung der Eihülle durch das junge Hühnchen. In dieser Symbolik verschmolz sich der christliche Erlöserglaube mit vorchristlichem Naturkult: Christus brach am Ostermorgen aus dem Grabe, nicht anders wie das Küken aus der Schale, die Sommer Sonne aus der Winternacht. Vom 17. bis zum späten 19. Jahrhundert schenkten sich fromme Seelen neben den Neujahrsbildern Osterbildchen in Eiform oder mit Darstellungen von Eiern (Abb. 99), die oft geistliche Sprüche zierten, ähnlich denen, die auf den gemalten Ostereiern standen. Eine ganze kleine Einstrophenliteratur ist zu diesem besonderen Zwecke entstanden. Ist das Ei das natürliche Sinnbild der Fruchtbarkeit und des Lebensursprungs, so ist anzunehmen, daß schon in sehr frühen Zeiten mit dem Frühlingsei allerlei magisches Brauchtum verbunden war; doch fehlen auch hier, wie so oft in der Lebenswelt von Volksglaube und Brauch, feste Belege. Die christlich-kirchliche Eierweihe, gleich üblich in der römisch-katholischen wie der orthodoxen Kirche, läßt sich nach Adolph Franz zuerst in den Ritualien des 12. Jahrhunderts nachweisen, während Joseph Schriener die kirchliche Eiersegnung schon vor das 4. Jahrhundert ansetzen will. Aber diese Weihe beschränkt sich nicht auf die Eier, sondern erfaßt die österlichen Hauptspeisen der Nachfastenzeit. Von den bunten Eiern sind die roten zweifellos die ältesten, auch die heute noch geschätztesten, nachdem der roten Farbe seit alters eine besondere Schutzkraft zugeschrieben wird. Im übrigen aber liegt der Ursprung der Bemalung und Beschriftung der Eier gleichfalls im Dunkeln.



99. Ostergeschenkbildchen aus der Mitte des 19. Jahrh. Die Bildteile sind aus Buntpapier und Goldfolien ausgeschnitten und mit Rändern aus weißem Papier auf Tüll geklebt. Das Ganze umrandet ein farbiges Seidenband.

Man hat vermutet, daß die so geschmückten Eier ursprünglich Weihegegenstände und Grabbeigaben waren. Jedenfalls fanden sich bemalte und verzierte Eier in griechischen Gräbern, und Ulrich von Willamowitz-Möllendorf vermutete in dem in einer Eiform geschriebenen Gedicht des Bukolikers Theokrit die Schriftvorlage für ein echtes Botivai. Die bunten Geschenkeier des chinesischen Frühlingssfestes gehen legendär auf das 7. Jahrhundert zurück, und auch die persischen Frühlingsbräuche kennen solche. Den ältesten Nachweis für gefärbte Eier auf deutschem Boden finden wir zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Freidanks Dichtung „Bescheidenheit“ (= Bescheid tun):

Swâ wip mit varwe ist bezogen,
dâ wirt ein man lîhte betrogen.

En kint naem ein gemâlet ei
für ander driu oder zwei.

Von der Weihe rot gefärbter Eier am Ostermorgen erzählt erstmals 1553 das *Regnum Papisticum* des Thomas Naogeorgius (Kirchmair), und 1617 berichtet Erycius Puteanus in seiner Schrift *Ovi Encomium* von beschrifteten, bemalten und geätzten Ostereiern. Es sind dies, wie wir im späten 17. Jahrhundert erfahren, jene Eier, die besonders die Paten ihren Patenkindern, die Liebhaber den Geliebten schenken und die man im Sächsischen damals die „schönen Eier“ nannte. Dank der Bemühungen Hugo Hepdings und anderer sind wir über die Geschichte der Ostereier seit dem 16. und 17. Jahrhundert verhältnismäßig gut unterrichtet. Der „Geistliche Discurs auf den h. Ostertag, Oster-Montag und Oster-Erchttag“ des Andreas Strobl, Pfarrers zu Buchbach (Oberbayern), dessen erste beiden Teile in den 90er Jahren des 17. Jahrhunderts erschienen, gedenkt der Verzierungsmöglichkeiten der Ostereier wiederholt ausführlich: „man verguldet, man versilbert, man belegt mit schönen Flecken, und macht allerhand Figuren darauß, man marmeliert, man mahlt auch und ziehrt mit schönen erhabten Farben, man trahet aus, man machet etwann ein Oster-Lämblein, ein Pelican, so seine Junge mit eignem Blut speiset, oder die Urständ Christi, oder was anders darauß, man siet, man färbt grün, roth, gelb, goldfarb, etc. Man machts auch schön gesprängt, und verehrt es hernach ein guter Freund dem andern.“ Die Liebe, mit der das Barock alle persönlichen Geschenke zu Fest- und Gedenktagen pflegte, macht auch das künstlerisch gestaltete Osterei zu einer wertvollen Gabe innerhalb der höfischen Kreise. Wenn Lieselotte von der Pfalz in einem Brief von 1717 „ein par Ostereier von schilberotten mitt ein par ringellger“ als Geschenk ankündigt, so ist dies der erste literarische Beleg für das Bestehen wertvoller Kunstgewerblicher Nachbildungen, sicher jedoch nicht ihr frühestes Auftreten. Noch um 1900 erhielt die Sängerin Adeline Patti von einem Verehrer ein Ei aus gehämmertem Silber mit goldener Dotter, die eine wertvolle Perle umschloß. Auch an der Bemalung der Eier beteiligten sich große Künstler, besonders



100. Osterlamm als Lebluchengebäd. Holzmodelabdruck. München, Sammlg Ebenböd.

im Rokoko, so Lancet und Watteau. In Rußland, dem Land des großen „Eierfestes“, starb der Luxus künstlerischer Ostereigaben aus den verschiedensten Stoffen und Techniken erst mit dem Ende der Zarenzeit aus, und die filigranumspinnenden, mit unechten Perlen und glühenden Steinchen gezierten Ostereier deutscher, frauenklösterlicher Muße zeigten bis ins späte 19. Jahrhundert eine beachtliche Höhe künstlerischen Farben- und Formsinns.

Aber die Bemalung, Beschriftung und Verzierung der Ostereier als „Volkskunst“ ist auch heute noch in Osteuropa lebendiger als im Westen. Neben die farbenprächtigen slowakischen Ostereier der Tschedeei treten in Deutschland die verwandten Zeugnisse aus der wendischen Lausitz. Doch werden auch sonst noch da und dort in unserem Lande Ostereier in bäuerlichen Kreisen bemalt und beschriftet, am geschmackvollsten wohl in einigen Dörfern des hessischen Ebsdorfer Grundes. Dabei tritt an Stelle des Wachsaustrages der Musterung zunehmend das Abschreiben von Bild und Text mit einer in Salzsäure getauchten Stahlfeder aus dem vorgefärbten Ei heraus. Andere Techniken der Ostereierverzierung, wie die mit Binsenmark überzogenen Eier des Vogtlandes und Thüringens, gehören der Vergangenheit an.

Wer bringt die Ostereier? Diese kindliche Frage mag gestellt worden sein, seit man Kindern gefärbte und geschmückte Eier schenkte. Der Osterhase, heißt heute die Antwort in den deutschen

Städten und weithin auf dem Lande. Aber neben dem Hasen, der in Thüringen auch als roter oder grüner Hase geschildert wird, stehen andere Eierbringer: in erster Linie der Hahn, dann Henne (Osterhenne, Himmels henne), Ostervogel und Kranich (rechtsrheinisch an der holländischen Grenze), Eiervogel und Auerhahn, Storch, Ruckuck (Siebenbürgen sowie zwischen Weser und Elbe) und Fuchs, das Osterlamm (Oberbayern, nahe der Salzburger Grenze), St. Nikolaus, der Heiland und der liebe Gott (Südostschlesien) und schließlich die aus Rom zurückgekehrten Osterglocken (Eifel). Aus dieser Vielheit von Eierbringern erwuchs der Hase vermutlich spät. Doch bezeugt ihn schon Georgius Francus in seiner 1682 zu Heidelberg erschienenen Schrift „Von Oster-Ehern“ für die Pfalz, das Elsaß und Westfalen. Wie der Hase zu dieser Rolle kam, können wir nur vermuten. Jedenfalls lag der Gedanke an ihn nahe, wenn man die Eier den Kindern in den Straußgärten versteckte, an deren Grün der Hase nicht selten seinen Hunger stillte. Heute gehört der Osterhase neben dem Ostermann (mit dem roten Ei im Bauch oder Arm) zu den beliebtesten Ostergebäcken, in denen aber auch andere der genannten Eierbringer fortleben. Doch drängte der Hase hier selbst die Gestalt des Lammes (Abb. 100) zurück. Neben den österlichen Gebäcken in Tier- und Menschengestalt stehen andere Formen als Kuchen (Fladen) oder Wecken (Semmeln) (Abb. 96). Diese Ostergebäcke holen sich die Kinder am ersten Ostertag oder schon am Gründonnerstag von Haus zu Haus, besonders aber von ihren Paten. Mancherorts ist damit (wie im Fsergebirge: Abb. 92 und 93) das Osterfingen verbunden. Auch die Eier werden und wurden von Kindern gleicherweise gesammelt, und Georg Frank hat dieses Ostereiergehen 1682 „oesterlen“ genannt. Von anderen Speisen, die in katholischen Gegenden oft geweiht werden und mit besonderen Kräften behaftet sein sollen, spielt noch immer das Lamm als Sinnbild des Opfertodes wie der Auferstehung (Fahne!) Christi eine besondere Rolle und ist so zum Berufswappen der Metzger (Fleischer) geworden. Keiner aber dieser Speisen schreibt man solche Glückskraft zu wie dem Ei selbst, das frühmorgens oder zu anderen bestimmten Zeiten und vielfach unter besonderen Vorschriften gegessen werden muß. Auch gilt es als Liebesweder (Tirol), und das verzierte Ei oder der Liebesbrief in der entleerten Eischale entwickelten sich in den deutschen Alpenländern zu kunstvollen Ge-

bilden. Selbst die Eierschalen und das Wasser, in denen die Ostereier gekocht wurden, dienen zu allerhand Glückszauber für Acker, Pflanze und Vieh. Vielfach gelten auch nicht die eigentlichen Ostereier, sondern die Gründonnerstags- und Karfreitagseier als besonders zauberkräftig, und von dem Geschenke des Gründonnerstags spricht schon 1715 das Frauenzimmerlexikon des Amaranthes als von einem „Kotei“. Doch dürfen die Gründonnerstagseier oft erst am Ostersonntag verzehrt werden.



101. Eierschieben am Proitschenberg und Apfelsinensischen in der Spree. Der Proitschenberg liegt der Burg von Baugen gegenüber. (Sächsische Landesbildstelle Dresden.)

Um die Ostereier ranken sich eine Reihe von Spielen, die heute meist nur noch von Kindern geübt werden. In Bayern besonders beliebt ist das Eierspecken, das der Atlas der Deutschen Volkskunde für ganz Süd- und Westdeutschland in 32 Namen belegt hat, während es in Mitteldeutschland heute nur noch teilweise und in Norddeutschland (außer Ostpreußen) überhaupt nicht mehr bekannt ist. Dafür ist dieses Spiel, dessen Ende des 17. Jahrhunderts Andreas Strobl in seinem *Ovum Paschale Novum* als Erwachsenen-spiel gedenkt, auch aus den Niederlanden, Frankreich (*Chique d'œuf*) und England bezeugt. In München lebte es nach dem Kriege, wo es Eiermangel und Eierbezugsmarken unterbunden hatten, wieder in voller Frische auf, und besonders der Viktualienmarkt weist zur Osterzeit zahlreiche Gruppen eierspeckender Knaben und solcher auf, die einen Partner suchen: „Specka, wer mog specka?“, „Host a Ostergaderl? Geh' thean mer'sch zamma'specka!“ Unsere Farbtafel I, ein Aquarell aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, zeigt einen solchen Marktstand, an dem neben Zuckerstangen und Knoblauch gefärbte Eier verkauft werden, und davor speckende Buben. Mit der Spitze der fest in den Fäusten gehaltenen Eier stoßen die beiden Partner aufeinander, bis die Schale des einen Eies bricht. Das beschädigte Ei, das dem Sieger gehört, geht in der Regel gegen ein geringes Entgelt an die Frauen der Viktualien-, Obst- und Zuckerbuden zurück, von denen die Kinder ihre Eierbestände beziehen. Eine genaue Kontrolle der gegenseitigen Eier verhindert zumeist einen Schwindel mit Eiern, die mit Gips oder Schwefel gefüllt oder gar Marmoreier sind. Teilweise dienen aber die beschädigten Eier noch einem weiteren Spiele, dem „Eierpoizen“. Hier wirft der eine Knabe mit einem Ein- oder Zweipfennigstück auf das Ei des Gegners, das dieser ihm der Längsseite nach zwischen Daumen und Zeigefinger entgegenhält. Bleibt das Geldstück stecken, so erhält der Sieger das Ei, fällt es ab, der Gegner das Geld.

Von anderen Spielen ist das Eierschieben heute besonders bekannt in der Form, in der es sich jährlich unter Teilnahme einer großen, von weither zusammengekommenen Menschenmenge auf dem Proitschenberg bei Baugen abspielt (Abb. 101). Freilich, der Name des Spiels will jetzt nicht mehr recht passen, da an die Stelle der Eier Apfelsinen den steilen Berghang hinabgeworfen oder gerollt werden, und der einst vielhundertstimmige Kinderruf „Giala, Giala“ heute „Appelafina, Appelafina, Appelafina hierher!“ lautet. Festbuden auf der Berghöhe verkaufen neben Erfrischungen aller Art diese Apfelsinen sowie kreisförmige Kuchen, die gleichfalls als Wurfgeschosse dienen. Der ganze Berghang aber ist belagert von Kindern, die mit den Händen oder



102. Eierlaufen, dargestellt auf einem Eibildchen. Kupferstich (Georg Stengel, *Ova paschalia sacro emblemato inscripta*, Ingolstadt, 1672, p. 548.)

oder Fangbriefen des Wolfhart Spangenberg vom Jahre 1611 geschilderte Spiel aber ist das Eierlesen oder Eierlaufen, das zu Beginn des 18. Jahrhunderts in einigen Orten um Darmstadt auf die Pfingstfeiertage verlegt war und sich verschiedenerorts zu einem Handwerkerbrauch, in der Schweiz auch zu einem Wettkampfe zweier Handwerke berengt hatte. Ein kleiner Kupferstich von 1672 gibt uns die erste Bildendarstellung dieses Spiels, das ein ausgesprochenes Erwachsenenpiel ist (Abb. 102). Der Sieger ist meist eine Partei, kein Einzelner.

Aus den mannigfachen Berichten des Eierlaufens seien hier nur zwei herausgegriffen. Ein Bericht aus Löhldach (Kreis Frankenberg im Hessischen) aus der Zweithälfte des 19. Jahrhunderts schildert, wie in der Nacht vom zweiten auf dritten Ostertag die Burschen von Haus zu Haus um Eier anklopfen und sie vom Hausvater erhalten, den die jüngste Tochter bei dieser Spende begleiten muß. Am nächsten Morgen werden diese Eier auf einer Wiese vor dem Ort in zwei gleichlaufenden, durch einen süßbreiten Zwischenraum getrennten Reihen ausgelegt. Nach der Bildung zweier Parteien, von denen sich jede einen Schnellläufer erwählt, beginnt der Wettkampf. Der eine Läufer muß die Eier in der Weise im Lauf einsammeln, daß er je ein Ei am Ende der Reihe aufhebt und unbeschädigt in den an einen festen Standort gebundenen Korb legt. Währenddessen holt der andere Läufer aus einem Nachbarort, dessen Entfernung sich nach der Zahl der Eier bemißt, eine Flasche Wein. Die Partei des Läufers, der zuerst seine Aufgabe erledigt, genießt Freitrunk bei dem allgemeinen Eieressen. Ein Hahenschlag schließt die Feier ab. Andere Berichte weichen nur wenig von diesem Bild ab. Nach der Darstellung des Eierlaufens zu Pfungstadt bei Darmstadt vom Jahre 1816 durch den Darmstädter Theologiekandidaten Größmann, den Vulpinus im 5. Band seiner „Curiositäten“ abdruckt, wurden hier etwa 60 Eier auf der Straße in einer Reihe mit Zwischenräumen von etwa je einer Elle ausgelegt. „Leser“ und „Läufer“ waren mit weißen Hosen, Kollets und Mützen bekleidet, zu denen eine breite Bandschärpe sowie rote und blaue Bänder kamen. Als Preis diente ein feines Taschentuch, das auf einem aus Buchsbaum und Blumen geflochtenen Strauß angeheftet war. Damit der Lauf nicht verkürzt wurde, blieb das oberste Ei bis zuletzt liegen und wurde von dem „Leser“ (so dieser Sieger blieb) in die Menge geworfen. Aber auch einzelne andere Eier fanden als Wurfgeschosse Verwendung.

Eine Schilderung des Eierlesens aus Breslau vom Jahre 1733 zeigt das Spiel als Privileg der beiden Tuchmacherbrüderschaften. Der Sieger wurde reichlich mit Geld entlohnt und erhielt als Tänzerin die „Kranzjungfrau“, d. h. eine Tuchmacherstochter, die einen Kranz mit daranhängendem Blumenstrauß und einer Zitrone verfertigt hatte. Dieser wurde zum Fenster ausgehängt und an einer Schnur auf- und abgezogen, bis der Läufer jene abschlug. Erst dann begann das Fest. Zu solchen Ostereierspielen gehört auch das Eierwerfen, wie es in Deutschland und der Schweiz noch in einigen Orten üblich ist. Bei ihm werden die Eier möglichst hoch in die Luft geschleudert, in Wikenhausen auch über eine hohe Linde. In der Wetterau (z. B. Hungen) benutzen die Kinder dazu seit langem bemalte und unbemalte Holzeier an einer kurzen Hahnschnur. Ob die zu Ostern beliebten Ballspiele mit dem Eierwerfen in Zusammenhang zu bringen sind, scheint wenig wahrscheinlich.

Die kirchliche Bedeutung des Osterfestes drückt sich im Volksbrauch in berittenen Bittprozessionen, den „Saatreiten“ (wie man in der Bittauer Gegend sagt) aus (Abb. 103). In der wendischen und der deutschen Oberlausitz erhielten sich besonders zahlreich solche Umritte singender und betender Bauern um

auch Regen nach den Gaben der Erwachsenen haschen, und noch im Tal fischen Knaben jene Apfelsinen aus der Spree, die sich über alle Hindernisse hinweg den Weg gebahnt hatten. Aber auch andere Formen des „Eierschiebens“ sind in älterer und neuerer Zeit gebucht: man läßt die Eier gleichzeitig an einem Gang zur Tiefe starten und erkennt den als Sieger, dessen Ei zuerst im Tal ankommt (Böhmen), man rollt sie auf der „Waleibahn“ herab (Niederlausitz), man bildet aus zwei Stöcken eine schiefe Ebene, auf der man ein Ei herabrollen läßt, das ein anderes, unten liegendes berühren soll (Bayern), man legt die Eier in weiten Abständen auf einem Teppich aus und rollt nach ihnen mit einem Ei; die berührten Eier gehören dem Roller, während bei einem Fehlschuß dessen Ei als Ziel liegen bleibt (auf den Gutshöfen in Ostpreußen; hier Eierrollen genannt).

Das ehemals verbreitetste, seit dem 16. Jahrhundert bezeugte, und am meisten in der Literatur seit den Unbind-

die Felder zur Erflung von Segen für Acker und Erde. Diese Ritte von Kloster Marienstern nach Großwitz, von Ostrik nach Kloster Marienthal, von Ostro nach Nebelschütz, von Wittichenau nach Albitz, von Storchau nach Radibor und neuerdings auch von Bauhen nach Radibor bieten ein ungemein reizvolles Bild. Die Mähnen der mit silbernem oder vergoldetem, mit Perlmutterschalen und Muscheln geschmücktem Baumzeug angetanen Pferde sind gekräuselt und mit Bänderschleifen verziert. Die Bauernreiter aber, in schwarzen Röcken und mit Zylindern, die ein Gummiband unter dem Kinn festhält, singen ihr:

Erstanden ist Herr Jesu Christ,
Hallelujah!
Der aller Welt Erlöser ist,
Hallelujah!

Auf den Gutshöfen machen sie Rast und tränken die Pferde. Von den bairischen Osterrittprozessionen ist die berühmteste der sogenannte Georgiritt von Traunstein.

Neben den geschilderten Bräuchen, Spielen und Prozessionen, zu denen als eine wohl seit alters festgefrorene Sitte der Osterspaziergang, das „Nach-Emmaus-gehen“ (meist am Ostermontag) tritt, finden wir andere, die, landschaftlich und örtlich vereinzelt, in mehr oder minder loser Verbindung zu unserem Fest stehen. Außer dem Eierlaufen kennen wir Wettläufe ganz verschiedener Art, bei denen möglicherweise irgendein entwicklungsgeschichtlicher Zusammenhang mit dem Wettlauf des Petrus und Johannes zum Grab des Herrn in den mittelalterlichen Osterspielen besteht. Zuweilen beteiligen sich an solchen auch die Dorfmadchen, während sie sich in anderen Fällen wieder auf einen bestimmten Berufsstand beschränken. So erkoren sich früher die märkischen Hirten ihren König als Sieger eines Osterlaufes. Gelegentlich finden wir unter den Osterfestlichkeiten auch den Hahnenkampf und das Taubenwerfen, vereinzelt den Sommer- und Winterkampf (Abb. 104), das „Maipaar“, die Mädchenversteigerung und den Altweibermarkt, also bekannte Wandermotive des Jahreslaufes oder wenigstens seiner frühling-sommerlichen Hälfte. Reizte doch die doppelte Festesfreude über das erweckte Jahr und das Ende der Karwoche zu allerhand fröhlichem Tun. Selbst in den Kirchen erscholl das Ostergelächter (risus paschalis) durch die Jahrhunderte, und bis tief ins 19. Jahrhundert belachte man in Bayern die schnurrigen „Ostermärlein“ der Geistlichen, obgleich sie dort einst der Kurfürst Max III. verboten hatte. So war noch zu Großvaterszeiten das lustig-derbe „Ostermarl“ des Geistlichen in dem Ettendorfer Wallfahrtskirchlein das volkstümliche Glanzstück des Georgirittes zu Traunstein im Chiemgau.

Längst ehe unsere Sprache aus dem Weidemonat (althd.: winnimânôd) den „Wonnemonat“ machte, war der Mai den Menschen der Monat der Sonne, der Inbegriff alles Blühenden und Strahlenden, aller Lust und Liebe sprudelnder Quell. Unsere Minnesänger, allen voran Walter von der Vogelweide, besingen in immer erneuter Entzückung die Süßig-



103. Saatreiter-Prozession (Osterreiten) bei Seitendorf im Zittauer Gebirge.
(Aufnahme: Sächsische Landesbibliothek, Dresden.)



104. Sommer- und Winter-Spiel. Handkolorierter Kupfer-
 stich aus dem Augsburger Verlag des Jeremias Wolff.
 Frühes 18. Jahrhundert. Dresden, Kupferstichkabinett.

katholischen Kirche betet der Bauer an den blumengeschmückten Marienaltären um das Gedeihen seiner Feldfrüchte.

Nach altem Volksglauben sind die Festzeiten des Lebens gefährdeter als die Tage der Ruhe. So steht als stürmischer Auftakt zu dem endgültig gewonnenen Frieden eine Geisternacht, die Walpurgisnacht, in bildhafter Gegensätzlichkeit vor dem 1. Mai: „Mainacht — Freinacht“. In dieser „Rauhnacht“ (rauh = wild) scheinen alle Schrecken der Zauberkräfte gelöst, und die Hexen (= die auf dem Hag sitzenden weiblichen Dämonen) versammeln sich an den Kreuzwegen oder auf den Bloßbergen. Wie solcher Spuß sich zuweilen mit christlicher Teufelsjage vereinigte, zeigen die Erzählungen um einen dieser Bloßberge, den Broden. Die Mittel, mit denen sich die Menschen des Hexenzaubers der Walpurgisnacht zu erwehren suchen, sind die gleichen Formen eines Schutz- und Abwehrzaubers gegen dämonische Mächte, wie wir sie auf der ganzen Erde finden. Lärm und Licht, mit denen man feindliche Tiere und Menschen verscheuchen konnte, stehen hier an erster Stelle. So versucht man vor oder in der ersten Mainacht die bösen Geister durch Glockengeläute, Pfeifen oder Hornsignale von den Straßen oder den Türmen „auszublasen“, sie mit Peitschengeknalle „auszupeitschen“, durch Schießen zu verscheuchen.

Sehr bildhaft ist ein Bericht aus Reichenberg in Böhmen aus dem vorigen Jahrhundert. Hier setzten sich Knaben mit aus Papier gefalteten „Bliken“ auf Hügel, Bäume und Dachfirste und knallten, schossen, schrien. So entwidelt sich ein förmlicher

reiten seiner Wunder. Und wie „des Lebens Mai nur einmal blüht“, so jubelt auch nur einmal im Jahr die Lebenslust zu solcher Höhe auf. Selbst der Juni ist nur der „Nachmaie“. Mai und Lustbarkeit gelten seit alters als unzertrennlich. „Maien“, „sich ermahen“ heißt schon bei Hans Sachs nichts anderes als sich ergöhen, und der von Lebenslust unbändige Mensch ist nach altbayerischem Sprachgebrauch „mit Maikäsern besessen“. Den ersten Maikäser selbst aber buchen erfreut die Schriftleitungen der Zeitungen, und vom Mittelmeer bis zum hohen Norden lassen die Kinder die Maikäser mit den allbekannten Reimen aufsteigen. „Alles neu macht der Mai!“ Darum bewahrt man den vor Sonnenaufgang geschöpften Maitau als Heil- und Schönheitsmittel auf, trinkt im Mai seinen Kräuter-tee zur Blutreinigung, und der Münchener alten Schlages glaubt noch an die unfehlbare Heilkraft seiner Maibocktur im Hofbräuhaus gegen den „Reimadies“ (Rheumatismus). Früh hat sich auch die Kirche den Volksglauben an die Wunderkraft des Mai zunutze gemacht. Unsere Mystiker schwelgen in der Vorstellung des „Geistlichen Maien“, seit Seuse den Maizweig „als den wonniglichen Ast des heiligen Kreuzes“ verehrte, „der mit Gnaden und Tugenden und aller schönen Zierde blühender ist als alle Maien je“. Der Maimonat selbst aber ist der Verehrung der Muttergottes gewidmet und zugleich der „Bittmonat“: in den Maiandachten der

Kampf zwischen den Menschen und den unsichtbaren Dämonen. Die besonders gefährdeten Ställe schützt man durch magische Charaktere und Amulette christlicher und weltlicher Prägung. Die drei Kreuze, das C + M + B (Caspar, Melchior, Balthasar), oder die Kreuzaufschrift INRI (Jesus Nazarenus Rex Judaeorum) sind die gebräuchlichsten Schutzzeichen. Aber man nagelt auch einen Heringskopf an die Türen der Ställe (in denen man die frei umherliegenden Besen vor den Hexen versteckt), überkreuzt die Fenster und Läden sowie die Brunnen mit Stachelbeerstauden, Schlehen und Dornestrüpp oder deutet eine solche Sperre durch drei in die Stalltüre gesteckte Dornen an. Auch drei Hasenstücke (oder Laubzweige) legt man vor die Türe: die Hexe kann nicht eher in den Stall, bis sie die Gräser (Blätter) gezählt hat; ehe sie damit aber zu Ende ist, endet ihre Macht vor dem anbrechenden Tag. Die Tiere im Stall selbst werden vor Sonnenuntergang mit neuerlei Kräutern, die der stärkeren Kraft halber gestohlen sein müssen, gefüttert, zuweilen mit Zusatz von Salz oder nur mit Wermut und Salz. Man nennt dies dann „das Vieh salzen“. Oder man schneidet den Tieren, daß sie das ganze Jahr gesund bleiben, in Kreuzform Haare vom Schwanz, worauf man, ohne umzuschauen, den Stall verlassen muß. Die Menschen selbst verbergen sich in ihren Häusern, und wer erst nach Sonnenuntergang vom Felde heimkehrt, gilt selbst als Hexe. Wer sich aber in der Walpurgisnacht an einen Kreuzweg zu gehen traut, kann sich dort den „Hexenspiegel“ verschaffen, der ihm die Zukunft verkündet und jeden Diebstahl aufzeigt; er braucht nur dort einen Spiegel mit der Spiegelseite nach unten um Mitternacht zu vergraben und sich ihn am folgenden Tag zur gleichen Zeit wieder zu holen.

Neben dem Lärm spielt auch das Feuer als Hexenabwehrmittel eine Rolle. Nachdem die Kinder mit allerlei, zum Teil verben Sprüchen das Holz zum Walpurgisfeuer (dem „Hexenbrennen“ der Lausitz) von Haus zu Haus gesammelt haben, wird im Ort oder auf einer nahen Anhöhe der Holzstoß errichtet und angebrannt. Zuweilen zielt ihn eine Stange, die mit einem Strohwisch oder einem Tannenbaumwipfel gekrönt ist und die „Hexe“ darstellt. Eine Reihe von Bräuchen (Scheibenschlagen u. a.) zeigt, daß es sich hier um eine Übertragung des Fünfen Sonntagbrauchtums handelt. Dabei ist die ursprüngliche Bedeutung dieser Feuer meist geschwunden, und die Schutzfeuer sind zu Freudenfeuern geworden. Und wenn vielerorts ein einstündiges Glockengeläute die erste Mainacht einläutet oder sie Hörner vom Kirchturm herab verkünden, so werden die wenigsten, die diesem Maigrüße lauschen, noch an die Abwehr feindlicher Dämonen denken. Auch die Bedeutung der „Freinacht“ hat sich gewandelt, indem man sie als Nacht betrachtet, die ungestraft allerlei verben Scherzen offen steht. So schleppen die Burschen in dieser Nacht Schubkarren, Pflüge, Scheunentore und selbst Misthaufen auf die Hausdächer, setzen leichtfertigen Mädchen einen dünnen Tannenbaum als „Schandmaien“ vor's Haus oder hängen ihr eine Vogelscheuche, einen vertrockneten Maibusch am Hausdach auf, bestreuen die Wege zwischen zwei heimlich Liebenden mit Häcksel, Spreu, Asche oder gelöschtem Kalk. Dabei mag auch dem Verpflanzen der verschiedenen Gegenstände auf die Hausdächer ursprünglich eine magische Bedeutung zugrunde gelegen haben (Täuschung der Hexen?).

Mit der Verkündigung des ersten Mai durch die nationalsozialistische Regierung des Dritten Reiches als Feiertag und „Tag der nationalen Arbeit“ aller Schaffenden lebten in Deutschland wieder alte Brauchtumsformen auf, die im größten Teil des deutschen Kulturraumes erloschen oder, wie in den Großstädten, nie zur Ausbildung gekommen waren. Zwar hatte der Pariser Julikongreß der internationalen Arbeitervereinigung 1889 diesen ersten Mai zum sozialistischen „Weltfeiertag“ erhoben und an ihm in großen politischen Demonstrationen die Arbeitsruhe erzwungen. Aber, von den politischen Reden abgesehen, beschränkte sich die Feier auf Züge ins Freie, fröhliches Beisammensein und festliche Lampenumzüge am Abend. Seit 1933 und besonders 1934 zeigte sich ein wesentlich gewandeltes Festbild, indem sich nicht nur das Bürgertum, das sich mehr und mehr der Feier des ersten Mai entfremdet hatte, wieder dem festlichen Getriebe eingliederte, sondern dieses selbst nach einheitlichem Plan in altländlichen Formen gefeiert wurde. Allenthalben wurden die am Tag zuvor eingeholten Maibäume in feierlichem Zug zur Feststätte gefahren, geschmückt und errichtet, und die Maikönigin fuhr in ihrem reich mit Grün, Blumen und Bändern geschmückten Wagen durch die Städte (Abb. 105).

Diese „Maikönigin“ ist zweifellos nichts anderes als die Verkörperung des Sommers in Gestalt eines weiblichen Dämons und somit eine späte Spielart des als Anlockzaubers umhergeführten Vegetationsgeistes, den wir als Gegenstück zur Winterstrophuppe auch im Heidelberger Sommertagsumzug fanden.



105. Einzug der Dresdener Maikönigin mit ihrem Gefolge auf dem Festgelände an der Elbe am 1. Mai 1934.
(Aufnahme: Presse-Foto-Nach, Dresden.)

Schon in einer vermutlich dem 8. Jahrhundert angehörigen, aus fränkischen Quellen gespeisten Bußordnung, dem „Poenitentiale Vigilantium“, tritt uns die Zweiseitigkeit von Wildem Mann und Maifrau(en) entgegen, indem hier die Verkleidung „in majas et orcum“ untersagt wird. Späterhin scheint die Maifrau (engl. May Lady, Queen of May, span. Maja, frz. La Reine Maja) teilweise in der christlichen Kirche geduldet worden zu sein. Besitzen wir doch ein Zeugnis des 13. Jahrhunderts, nach welchem in den Niederlanden zur Ersthälfte des 12. Jahrhunderts Priester eine solche krönten und ihr, nachdem sie sie verhüllt hatten, göttliche Ehren erwiesen. Es ist dies zugleich der erste Beleg für die Umwandlung des glückbringenden, die Fruchtbarkeit versinnbildlichenden Vegetationsdämons in eine „Maikönigin“. Von da scheint der Weg nicht mehr weit zur „Maigräfin“ und zur „Maibraut“, der man einen Bräutigam, den „Maikönig“ oder „Maigrafen“, zur Seite stellte, und mit der Abwanderung vieler Volksbräuche vom Maibeginn auf das Pfingstfest entstanden „Pfingstbraut“, „Pfingstkönigin“ und „Pfingstkönig“, „Pfingstgräfin“ und „Pfingstgraf“. Doch mag die männlich-weibliche Zweiseitigkeit schon im Stadium des Dämonischen entstanden sein, so wie der Volksglaube neben die Hellen die Hollinnen, neben den Drach die Drachin, neben den Wilmesschneider die Wilmesschneiderin setzt und noch Holbeins Totentanz die Lödin neben dem Tod zeichnet. Ungewiß bleibt, wann der Umzug der Maibraut in das kindliche Spiel abgewandert ist, nachdem die Deutung einer Kinder-spielgruppe im Spielbild Pieter Breughels d. Ä. (Wien, Kunsthistorisches Museum) als „Maibraut“ mit Gefolge ungewiß ist, und Albrecht Dieterichs Versuch, in einem antiken Fresko aus Ostia „Maibraut“ und „Maibräutigam“ zu sehen (Sommertag, S. 37), sich unseres Erachtens kaum halten läßt. Gleichwohl werden wir die kindlichen Umzüge mit der Maibraut sicher schon recht früh ansehen dürfen, nachdem uns bereits 1386 aus Ruffach und Zabern (Elßaß) urkundlich bezeugt ist, daß sich hier die Kinder eine „Pfingstkönigin“ erwählten.

Weit zäher als das Einholen und Umfahren der Maifrau erhielt sich der Brauch des Sezens oder Stedens von „Maien“ zum ersten Maitag, sowohl in der Form von Zweigen und Birkenstämmchen wie auch des Aufrichtens großer Maibäume. Doch scheinen sich in diesem Brauch verschiedene Gedankengänge

verflochten zu haben. Dabei dürfte das Schmücken der Häuser und Wohnungen mit Maiengrün wieder ebenso in vorchristliche Zeiten zurückführen wie die Aufrichtung großer Maibäume. So hören wir 1225 von einem Priester Johannes, der in Nachen einen mit Kränzen gezierten, vom Volk umtanzten Maibaum als heidnisches Sinnbild umschlug, worauf ihn die entrüstete Bürgerschaft verwundete und der Vogt ihn, der allgemeinen Empörung nachgebend, zur Wiederaufstellung eines noch größeren Maibaumes zwang. Und noch 1637 verbot eine oberpfälzische Polizeiverordnung das Aufpflanzen des Maibaums als ein „unflätig, unchristlich Ding“. Soweit wir diesen Maibaum zurückverfolgen können, stellt er sich uns als ein entasteter und entrindeter Tannen- oder Fichtenstamm dar, dem man lediglich einen kleinen Wipfelschmuck (den „Maibuschen“) ließ, sofern man nicht auch diesen durch ein an die Stangenspitze gebundenes Nadelbäumchen ersetzte. Auffallend bleibt dabei einmal die Entrindung des Baumes, die sich kaum damit erklären läßt, daß der Maibaum mancherorts (besonders noch in Niederösterreich und im Innviertel) als Kletterstange dient, da dieses Wettklettern wohl erst einer Zeit entstammt, als das Spielerische den Kult- und Zweck Sinn verdunkelt hatte. So liegt die Vermutung nahe, daß man durch die Bloßlegung des Stammes die dämonischen Mächte des Ungeziefers, die sich in und unter der Rinde eingenistet hatten, vertilgen wollte, zumal das Wort „Ungeziefer“ das Un-Dopferbare (zebar = Opfer) bedeutet. Andererseits macht es die Entastung wahrscheinlich, im Maibaum nicht einfach einen „Frühlingsmaien“, ein Sinnbild des wiedergewonnenen sommerlichen Lebens sehen zu dürfen, vielmehr sind wahrscheinlich seine Ursprünge in erster Linie im altgermanischen Stangenkult zu suchen.

Aus einem altgermanischen Wort für Balken (gotisch: *ans*) dürfte sich die nordische Götterbezeichnung der „*Asen*“ entwickelt haben, und mit Köpfen beschnitzte Stabstangen scheinen die ältesten germanischen Götterbilder gewesen zu sein. Von hohen Grabstangen, auf denen die Totentaube (got. *hrainwa-dubs*) saß, berichtet die Langobardengeschichte des Paulus Diaconus im 8. Jahrhundert als Denkmale für in der Fremde bestattete Krieger, und dem Hahn, der (früher häufiger wie heute) auf den Mai- und Kirchweihstangen saß und im Christentum auch auf die Kirchtürme hinüberwechselte, schrieb man sicher seit alters eine zauberabwehrende Kraft zu, ähnlich jener, die der Volksglaube in den mit Pferdeköpfen besteckten niedersächsischen „Reidstangen“ noch heute sieht. Auch liegen die „*Marrenbäume*“ des alemannischen Fastnachtstreibens ebenso wie die Kirneshäuser dem Gedanken des Wachstumsgeistes fern, und der in einzelnen böhmischen Landstrichen nachgewiesene Brauch, die vom Maibaum abgeschnittenen Wipfelschmuck als Dedengehänge in den Häusern aufzubewahren, spricht gleichfalls mehr für apotropäische Absichten als vegetative Gedanken. In den Prozessionsbäumen und Prangstangen des christlichen Kirchenbrauchtums lebt der Glaube an die Wunderkraft des Stangenkults fort, ohne sich völlig von vorchristlichen Glaubensvorstellungen und außerkirchlichem Brauchtum zu lösen. Auch auf den „*Kreuzbaum*“, den die hannoverschen Wenden an Mariä Himmelfahrt (15. August) auf dem Dorfplatz errichteten, mußte der Dorfschulze einen Hahn setzen, worauf das Vieh um den Baum gejagt, mit Bier bespritzt und eingesegnet wurde. Gleichwohl mögen sich der Maistange schon früh Gedanken eines segenspendenden Fruchtbarkeitszaubers zugesponnen haben. So weist vielerorts ihr Ausschmuck mit den Stamm umrankenden Girlanden und bänderbehängten Kranzreihen unterhalb des Wipfels auf das erwachende Leben hin. Neben völlig schmucklosen Bäumen, die außer dem Wipfel nur noch der Hahn, eine Fahne oder Krone, neuerdings nicht selten auch das Hakenkreuz ziert, stehen als Glanzstücke die altbairischen Sprossenbäume (Abb. 106), bei denen der Dorfschreiner rechts und links des Baumstammes



106. Maibaum in Ohlstadt in Oberbayern (B. M. Werdenfels, 1934). (Aufnahme: Scherls Bilderdienst, Berlin.)

allerlei ausgefägte Bilder auf in den Stamm eingeleitete Holzsprossen gesetzt hat: die Kirche, das Schul- oder Wirtshaus, die Arbeitsgeräte der Bauern und Dorfhandwerker, Fahnen, Wappen, Windrädchen, flammende Herzen, Lokomotive, Auto, den Zeppelin und ein tanzendes Paar. Zuweilen findet man auch (als Abwehrzauber?) Pfeile und Armbrüste und oft die Leidenswerkzeuge Christi, dazu noch vereinzelt Sonne und Mond. Auch Schriftsbilder mit vielfach vaterländischen Texten sind häufig.

Diese großen, meist auf dem Dorfplatz oder vor dem Wirtshaus errichteten Gemeindemaibäume mußten früher (gleich den Christbäumen) aus den Wäldern eines Nachbardorfes gestohlen werden. Auch bewachen sie heute noch vielerorts des Nachts die Burschen, um sie gegen das Umwerfen oder Wegholen durch Burschen der Nachbarorte zu schützen. Mit der Fällung des Maibaums verbanden sich früher allerlei, jetzt nur noch in schwachen Resten erhaltene kultische und dramatische Bräuche. Am ersten Maitag finden dann die Tänze um den Maibaum statt (darunter stellenweise auch der Bandeltanz) sowie die jetzt selten gewordenen Umritte und zuweilen ein Wettklettern nach den unterhalb des Wipfels befestigten Preisen. Auch das Maibier wird oft am Maibaum verausschankt. Ob man den Baum nur wenige Tage, Wochen oder Jahre stehenläßt, richtet sich meist nach seiner mehr oder minder kunstvollen Ausschmückung. Neben die Gemeindemaibäume treten vielerorts kleinere Ehrenbäume für besonders geachtete Persönlichkeiten des Ortes (Bürgermeister, Gutsherr, Pfarrer, Lehrer, Wirt, das jüngste Ehepaar), zumal wenn man zu wissen glaubt, daß sich die so Geehrten durch Gegengaben erkenntlich zeigen. Oder ein einzelner Bursche setzt seiner Geliebten einen solchen Baum. Zuweilen weisen auch diese persönlichen Ehrenbäume noch beträchtliche Ausmaße auf und zeigen nicht selten den gleichen Stangentyp, doch sind sie häufiger frisch grüne Birkenbäumchen oder Zweige und somit unverfälschte Sinnbilder des erwachenden Lebens. Wenn man in altschwäbischen Dörfern genau so viel solcher „Maien“ auf die Misthaufen pflanzt, als Mädchen im Hause, Pferde, Ochsen, Kühe und Kälber in den Ställen sind, so erweisen sie sich als Lebensbäume mit ausgesprochenen Segenkräften. Darüber hinaus aber zieren die Bäumchen und Zweige des Frühlings Häuser, Schiffe und Lokomotiven als Freudenzeichen des wiedergewonnenen Lebens in der Natur, so wie sich am 1. Mai in rheinisch-westfälischen Landen die „Tremse“, das ist eine Blumenkrone mit Eierschalen, Flittergold und Papierbändern, über die Straßen spannt. Da aber, wo „der Maie“ eine ausgesprochene Ehrung bedeutet, lag es nahe, ihm ein Gegenstück in dem „Schandmaien“ zu geben, den man im Lothringischen, Thüringen und dem Harz noch zart durch das Setzen eines Holunderstrauches andeutet, während man im Baiisch-Österreichischen deutlicher wird und seine Mißachtung durch eine auf die Maistange aufgehängte Vogelscheuche, einen Strohmänn auf dem Dach oder auch durch einen Besen bzw. eine Tierleiche vor der Haustüre zu erkennen gibt. Eine ins Feinste ausgeklügelte „Blumensprache“ des Maiegens hat sich das Rheinland ausgedacht, von dem Buchenzweig für das allgemein geachtete Mädchen an über den Buchsbaum für die Betschwester bis zum Dornzweig für das bössartige Weib.

Am eindeutigsten entfalten sich die Gedanken des Fruchtbarkeitszaubers und der aus ihm auf dem Weg zur Vergeistigung magisch-kultischer Brauchtumsvorgänge erwachsenen Sinnbilder des Lebenserwachens in jenen (besonders in der Schweiz, dem Elsaß, Lothringen und der Tschechei häufigen) Kinderumzügen, die ein mit bunten Bändern, Eiern und Eßwaren behangenes Birkenbäumchen oder grüne Maienzweige mit sich führen. Hier wird nicht selten der Maienzweig zur „Lebensrute“, mit der man Freunde und Bekannte unter Segenswünschen schlägt. Vielfach verbindet sich solchen Umzügen das Ansingeln des Maies (Abb. 107), das wie das Maiausblasen wieder besonders in den böhmischen Landen und der Schweiz verbreitet ist. Auch führen solche Kinderumzüge zuweilen eine „Maibraut“, ein „Maimännchen“ oder das „Maipaar“ mit sich. Fruchtbarkeitszauber scheinen auch in erster Linie die über ganz Deutschland in verschiedenen Formen vorkommenden Güsse und Bäder mit Maiwasser. Sei es, daß man die Obstbäume, die umziehenden Kinder, die erstmals auf die Weide ziehende Herde oder die Hirten selbst mit Wasser übergießt oder lehtere ins Wasser wirft. Und der gleiche Grundgedanke von der reinigenden und lebenskräftigenden Macht des Maiwassers läßt die Quellen und Brunnen am 1. Mai mit grünen Maien schmücken. Wie das (möglichst vor Sonnenaufgang genommene) Bad im Maitau schön, stark und reich macht, so fördert nach dem allgemeinen Volksglauben der Mairegen das Wachstum der Kinder.

So beherrscht der Wachstumsgedanke den Mai, und die mailichen Flurumgänge, Wittgottesdienste und Hagelfeiern in katholischen und protestantischen Landen gelten in erster Linie dem Gedeihen der Saaten.



107. Maisfängerinnen aus dem Elsaß. Holzschnitt aus „Über Land und Meer“, 1863.

Daneben spielen die mit dem Erstaustrieb des Weideviehes zusammenhängenden Hirtenbräuche eine besondere Rolle. In Westfalen, Pommern, aber auch dem Böhmischem, „quedt“ (schlägt) der Hirte die Tiere seiner Herde vor dem Austrieb mit einem Zweig des Vogelbeerbaumes, der dann, mit Bändern und Eierschalen behangen, über der Stalltüre befestigt wird, und das auf den Tiroler Alpen angekommene Weidevieh wird durch eine feierliche Benediction vor Krankheit und Unfällen geschützt. Von anderen Bräuchen geht das noch am Mittel- und Niederrhein verbreitete „Mailehen“, d. h. die Versteigerung der Dorfmadchen an die Burschen, in seinen Ursprüngen zweifellos auf sehr alte Zeiten zurück und ist weit über den deutschen und germanischen Kulturkreis hinaus nachweisbar. Doch ist der Name vermutlich erst mit der Übertragung der Lehensrechte auf die Städte aufgekomen. Im „Ring“ des Heinrich Wittenweiler (frühes 15. Jahrh.) wird eine solche Versteigerung zum ersten Male geschildert, und Kölner Berichte seit 1538 bezeugen, daß damals dieses Ersteigern schon am Fastnachtsabend stattfand. Am 1. Mai sandte dann der Bursche seinem neuen Mädchen einen Maien sowie einen mit Zimt gewürzten Maiwein in silberner Kanne, wofür sich die so Beschenkte an diesem Tag wie auch am Sonntag Lätare mit einer verzierten Brezel bedankte. Im heutigen Brauch wird das am teuersten ersteigerte Mädchen die Maikönigin des kommenden Jahres. Im übrigen verpflichtet die Ersteigerung den Burschen, sein Mädchen auf alle Festlichkeiten während eines Jahres mitzunehmen. Hat dieses Gehen mit dem Maimädchen bis dahin zu keiner



108. Der Sankt Urbansumritt in Nürnberg. Aquarell des 16. Jahrhunderts. Nürnberg, Germanisches Museum, Kupferstichkabinett.

dauernden Verbindung geführt, so verbrennt er es im Siebengebirge am nächsten 1. Mai als Stroh puppe, um sich ein neues Maimädchen zu ersteigern.

Ein Maitag besonderer Feier war einst in den katholischen (doch vielfach auch noch den evangelischen) Weinlanden der 25. Mai, der Urbanstag. Wie St. Urbanus, der Bischof von Langres, zum Weinheiligen wurde und so Rebstock und Traube zu Attributen erhielt, ist ungeklärt, doch mag ihm eine äußere Verbindung zum Hl. Dionysius, dessen Geburtsfest am gleichen Tag gefeiert wurde,

zu jener Würde verholfen haben. Wieder ist es Johannes Boehm, der uns in seinen *Mores, leges et ritus omnium gentium* (1520) die erste (auch in Sebastian Franks *Weltbuch* übergegangene) Beschreibung eines Urbansumzuges aus dem Fränkischen gibt. Danach richteten die Winzer am Urbanstag auf dem Markt oder einem anderen öffentlichen Platz einen Tisch auf, den sie mit Flaggen, Laubwerk und vielen duftenden Kräutern sowie einem Standbild des Heiligen schmückten. Letzteres bekränzten sie bei günstigem Wetter reichlich mit Reben und taten ihm alle Ehre an, während sie es bei Regen in den Kot warfen und mit Wasser übergossen. Glaubten sie doch, daß der Wein, der am 25. Mai strichweise schon in Blüte steht, bei Sonnenschein gut, bei schlechtem Wetter aber übel gerate. Ersichtlich fließen in solchem Brauchtum zwei verschiedene Gedankenreihen zusammen: das Werfen des Heiligenbildes in den Schmutz als Strafe für die Versagung der Wünsche und die Übersüttung des Standbildes mit Wasser als Fruchtbarkeitszauber. Doch dürfte der ursprüngliche Sinn der *lavatio* schon im 16. Jahrhundert erloschen gewesen sein. In Nürnberg, der Stadt bürgerlich-handwerklicher Festszüge und meistersingerischer Schauspiele, ist uns die Feier des Urbantages vom 16. bis 19. Jahrhundert mannigfach in Wort und Bild bezeugt, ja die volkstümliche Beliebtheit dieses Festes und seine frühe Verbindung mit karnevalistischem Mummenschauz zeigt Ulrich Wirsching's Beschreibung eines Nürnberger Karnevalsauzuges von 1588: auf einer Gugelfuhre in Gestalt eines Drachens lag, umgeben von Ärzten, Urinmännern, Badern und Apothekern mit großen Spritzen, ein (wohl den Karneval verbildlichender) Sterbender, an dessen Todeslager zwei Meßknaben sangen: „Sanct Urbane, da nobis vinum et recipe aegrotum“. Auch ein eigenes Nürnberger Fastnachtspiel, „Das Urbansreiten“ (Nürnberg, Stadtbibl. Mor. 723, 8^o), beweist die Volkstümlichkeit des Festes.

In einem Aquarell des 16. Jahrhunderts (Abb. 108) ist ein solcher Nürnberger Urbansritt festgehalten. St. Urban zu Pferd mit der Mitra und einem mit Reben und Weintrauben bemalten Bischofsmantel angetan, hält in der erhobenen Rechten einen

Doppelbecher. Ihm voran schreiten zwei Männer, von denen der eine mit beiden Händen einen Baum umspannt, in dessen Zweigen Glasfugeln oder runde Spiegeln hängen. Ein dritter, dem Heiligen folgender Mann trägt in einem Netz auf dem Rücken eine Weinflasche (oder mehrere?). Ein Flötist und ein Dudelsackpfeifer leiten den Zug ein, neben dem ein paar kleingezeichnete Figuren als Zuschauer herlaufen. Spätere literarische Beschreibungen dieses Nürnberger Urbans nach G. E. Walbau, D. Siebenkees und J. F. Roth geben ein nur in Einzelheiten abweichendes Bild. So berichtet Roth im 3. Teil seiner Geschichte des Nürnbergischen Handels (1801): „Ein Wein-, Ab- und Einleger, auf einem schlechten Pferde sitzend, in einem bunten und um und um mit kleinen runden Spiegeln und Walbgläsern behangenen Rocke, ritt durch die Stadt zu allen Weinhändlern und Weinwirthen. Einer trug ihm einen Tannenbaum vor, der gleichfalls mit Spiegeln und Gläsern behangen war; nach ihm folgte der Ablader und Einleger mit großen Weinflaschen über den Achseln und sammelten bei jenen nicht nur Flaschen, sondern bezechten sich auch häufig. Der reitende Mann ward Urban genannt. Ihm pflegte gewöhnlich eine Menge Knaben nachzulaufen und zu schreien: ‚Der Orba muß in den Trog. Der Orba muß etc.‘ Bisweilen warf man Spiegeln unter sie, wie auch an Kindern der Weinändler und Weinwirths Spiegeln und Gläser gegeben zu werden pflegten. Nach vollbrachter Einsammlung warf man den Urban in einen Wassertrog und zog ihn wieder heraus.“ In einer anderen Stelle (Nürnbergisches Taschenbuch, Bd. I, 1812) erzählt der gleiche, daß bis ins 17. Jahrhundert in Nürnberg das Bild des Hl. Urban von Weinverkäufern auf den Straßen umhergetragen worden sei, während ein Weinausruf der Heiligen selbst darstellte. Er ritt auf einem mageren Schimmel in einem rotbemalten, mit Narrenkappen, Federn und mancherlei Farben bestreuten Leinenkleid von einer Weinschenke zur anderen, wo ihm ein Trunk Wein mit einem Geldgeschenk gereicht wurde. Die Beschreibung bei Vulpinus (Curiositäten, Bd. IV, 1814) unterstreicht die närrischen Züge, die sich dem Urbansaufzug angeheftet hatten: „Vor an ging ein Stadtdiener, ihm folgten Musikanen mit Sackpfeifen und Schalmeien, hierauf ein roth gekleideter Mann mit rundem Hute, einen jungen Fichtenbaum tragend, der mit Spiegeln und allerhand Glasflügeln behangen war. Dann kam St. Urban selbst, auf seinem Rosse hin und her wankend, einem Trunkenen gleich, zuweilen ausrufend: Zuchhei! Zuchhei! Ihm zur Seite ging ein Mann, der ihn zuweilen zu stützen schien und einen silbernen Becher trug, aus welchem St. Urban zuweilen einen Zug that. Dem Trinkpatron zur anderen Seite ging eine Frau, einen Korb auf dem Rücken gefüllt mit Spiegeln und Glaswaren, die der Heilige theils verkaufte, theils verschenkte. Hinter ihm gingen zwei roth gekleidete Männer mit rothen Hüten, an einem Rohre über die Achsel große Flaschen tragend, in welche sie den geschenkten Wein füllten. Dem Zuge nach strömte die Volksmenge und schrie: ‚Urban, Urban, du mußt in den Trog.‘ Regnete es an dem Tage des Umzugs, so wurde der Repräsentant des Heiligen in einen der Lorenzkirche gegenüber befindlichen Wassertrog geworfen.“

Die verschiedenen Berichte zeigen klar, wie ein alter kultischer Umzug mit magisch bedingten Riten zuerst in den Städten zu einem fastnachtsähnlichen Aufzug entartete und darum hier auch meistens schneller zugrunde ging wie in kleineren Orten. In den alemannischen Landen wurde der Urbanstag kaum anders als im Fränkischen begangen. Die beiden ersten Jahrgänge des „*Journal von und für Deutschland*“ (1784, 1785) enthalten Berichte von Urbansfeiern aus Eßlingen, dem Elsaß und Basel. Hier sind die Urbansritte schon ins Bereich der kindlichen Bettel- und Spielumzüge abgewandert. Aber es waren in Eßlingen doch noch die Kinder der Weingärtner, die mit ihrer reben- und blumengeschmückten Puppe, dem „Urbe“, vor den Häusern der Wohlhabenden bettelten und sie bei schlechtem Wetter in den Marktbrunnen warfen, damit er Wasser statt Wein saufe.

In Basel fand der Berichterstatter 1785 das mit Blumen geschmückte Bild des Heiligen auf einem Brunnen aufgestellt, während ein verummter Knabe, von einer großen Schar anderer begleitet, lärmend durch die Straßen zog. Dagegen wird aus Baden berichtet, daß hier noch die Nebleute selbst ein Bild ihres Weinpatrons schmückten und mit ihm Gaben heischend von Haus zu Haus zogen, um die gesammelten Beträge in einer abendlichen Feier umzusetzen. Doch erzählt der 5. Jg. des „*Journal von und für Deutschland*“ unter dem Titel „Abgeschaffte Mißbräuche und öffentliche Verschönerung in Baden“ von dem Verbot dieses Brauches im Jahre 1788. Länger wie die eigentlichen Winzerfeste mit dem Urbansumzug erhielt sich (bis in unsere Tage) der Glaube, daß der Urbanstag der Ausfaat und Feldbestellung günstig sei.

Vierzig Tage nach Ostern feiert (zum mindesten seit dem 4. Jahrhundert) die christliche Kirche das Fest der Himmelfahrt Christi. In den Städten Mittel- und Norddeutschlands finden an diesem Tag heute die ausgelassenen „Herrenpartien“ zu Fuß und Rad, auf Lastautos oder in Gesellschaftswagen statt, die unter den Devisen „Los von Müttern“ und „Vatertag“ (im Gegensatz zum staatlich geförderten „Muttertage“) in die Wälder und in zahlreiche Wirtshäuser führen, des Abends auch nicht selten mit der Teilnahme an einem öffentlichen Tanzvergnügen enden (Abb. 109). Besonders die Regel- und Kartenspiellust vertrinken und veressen auf diesen Ausflügen ihre Vereinskassen bei Gesang, lärmenden Scherzreden,



109. Himmelfahrtsausflug eines Dresdener Vereins 1934. Rechts und links zwei Männer mit Eimern als Musikinstrumenten.

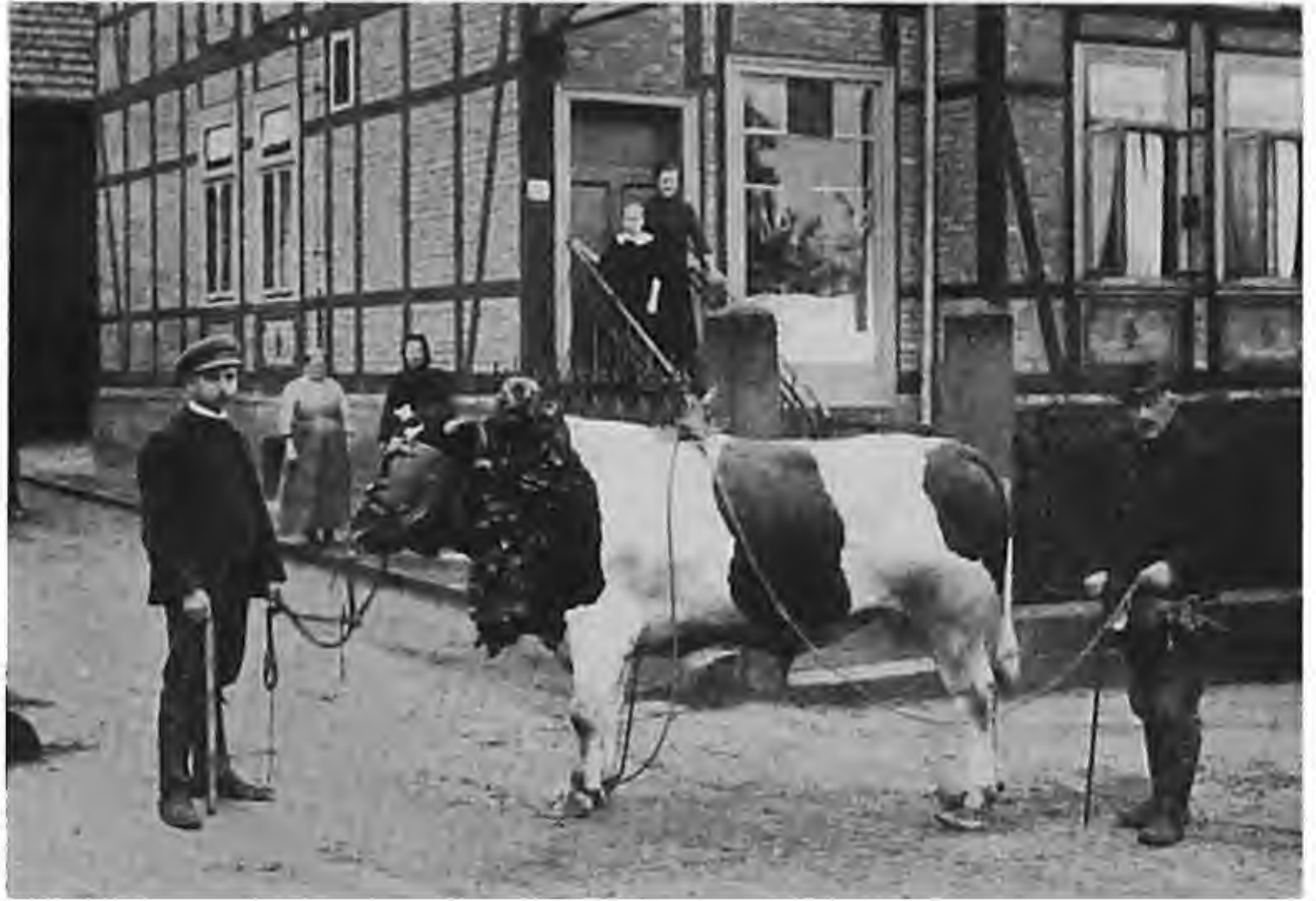
Doppelkopf und Dauerstat. Dazu kommen vielfach karnevalistische Kostümierungen mit der Vermummung eines der Wandergenossen als Frau. Aber auch die Unmaskierten schöpfen zumeist die ihnen an diesem Tag gewohnheitsrechtlich gewährten Freiheiten in vollen Zügen aus. Die Ursprünge dieses Treibens glaubte man — wohl nicht ganz zu Unrecht — in jenen kirchlichen Flurumgängen zu sehen, die früher allgemein an diesem geweihten, nach dem Volksglauben stets mit einem Gewitter verbundenen Donnerstag den Schutz der Fluren erflehten, in ihren Nachfeiern aber vielfach derart ausarteten, daß sie Friedrich der Große in seinen Landen verbot. Doch waren die den Ausflügen verbundenen, scheinbar ganz verwandten

Gelage und derben Lustbarkeiten der bäuerlichen Bevölkerung im 19. Jahrhundert so allgemein, daß sie vielleicht in ihren Ursprüngen nichts anderes als die weltliche Entartung der kirchlichen Freude über die Aufnahme des Heilandes in den Himmel sind.

Die Himmelfahrtsausflüge selbst aber sind zweifellos aufs engste dem christlichen Aufstiegsgedanken verbunden und gehen so mit Vorliebe auf Hügel und Berge, in Zürich auf den Uetliberg, in Bern auf den Bantiger usw. Da solche Bergbesteigungen in der Schweiz (wie auch anderwärts) meist in der Nacht stattfanden, um, wie bei dem Ostermorgen, die drei Sprünge der aufgehenden Himmelfahrts-sonne zu beobachten, so verboten sie die Behörden des 17. Jahrhunderts zuweilen als heidnische Sonnenverehrung. Auch die an diesem Tag gebakenen, teilweise in der Kirche geweihten und an die Kinder verteilten Vogelbrote beweisen die Stärke des Himmelfluggedankens ebenso wie die Vorschriften, nur Geflügel („fliegendes Fleisch“) zu essen. In den katholischen Kirchen stellte man, mindestens seit dem frühen 16. Jahrhundert, die Himmelfahrt des Herren bildlich dar, indem man eine Christusfigur hochzog und in einer Deckenlücke des Gotteshauses verschwinden ließ. Dabei beobachtete die gläubige Menge genau, wohin sich das Bild beim Aufzug wandte, da sie glaubte, daß von jener Seite her das für diesen Tag erwartete Gewitter komme. War das Heilandsbild verschwunden, so warf man von oben Süßigkeiten, Brötchen, Äpfel und Heiligenbilder herab, und nachfolgende Wetterkränze, brennende Wergbündel und ein Wasserguß stellten dieses Unwetter dar, das nach der frommen Legende als Folge der Öffnung des Himmels galt. Aber auch eine Teufelspuppe schleuderte man vielfach aus der „Heilig-Geist-Luke“ herab, um deren Gewandsehen sich das Volk raufte, da sie, in die Äder gesteckt, jene vor Ungewittern bewahren sollten. In München, wo uns dieser Brauch erstmals 1611 bezeugt ist, hatten sich ihm im 19. Jahrhundert Züge des Wildemannsjagens beigelegt, indem man den Teufel schon am Vorabend des Himmelfahrtstages durch die Straßen jagte und des Nachts eine ausgestopfte Teufelsfigur aus einem Turmfenster der Frauenkirche heraushängte, die man nach dem Aufzug des Heilands in der Kirche auf die Straße schleuderte und schließlich am Pfartor unter dem Beifall der Menge verbrannte.

Die enge Verbindung des Himmelfahrtstages mit einem echten „Donnerstag“ voll Donner, Blitz und Hagelschauer führte zu allerlei magischem Brauchtum, das sich besonders bestimmten Kräutern verknüpfte. Wie in manchen Gegenden die am Himmelfahrtstag gelegten Eier als Wetterschutz dienen, so noch in weit höherem Maß die aus bestimmten Kräutern gefertigten Wetterkränze und Sträuße, die man im Alemannischen auch heute noch verschiedenorts einsegnen läßt und dann auf die Speicher oder über die Stalltüren hängt. Allgemeinere Segenswirkung schreibt man in der Rhein-Main-Gegend und anderwärts den Ragenpfötchen (auch Himmelfahrtsblümchen genannt) zu, und ihr Suchen in der Himmelfahrtsnacht hat sich im Nochtal zu einem richtigen Volksfest entwickelt. Der Besitz von an diesem Tag gepflücktem Allermannsharnisch und von Siegwurz aber soll den Mädchen noch im gleichen Jahre einen Bräutigam verbürgen. Auch gilt diese Siegwurzel als ein Universalmittel gegen alle Mensch und Vieh bedräuenden Gefahren. Schließlich traten neben die Flurprozessionen und an ihre Stelle in den

protestantischen Ländern vielfach die (auch an anderen Frühlingstagen abgehaltenen) Grenzumritte und Grenzbegehungen, die sich teilweise über alle staatlichen Grundbuchfestlegungen hinweg bis in unsere Tage erhielten. Von ihnen sind die heute bekanntesten der alle 2 Jahre gefeierte „Schnatumzug“ in Brilon (Westfalen) und der „Waldumgang“ (Umgang um den alten Reichswald) in Kaiserslautern, von denen der erstere für Erwachsene, der zweite für Kinder abgehalten wird. Durch Bartreißen, Ohrenzupfen, Badenschläge, das Aufschlagen des Gefäßes auf die Grenzsteine und das Schlagen mit Holzprügeln (die in Kaiserslautern seit 1933 das Hakenkreuz ziert) wird die Grenzziehung den Beteiligten drastisch und leibhaftig eingeprägt. In seiner „Frau Aventure“ hat uns Joseph Victor Scheffel die mittelalterliche Grenzbereitung des Thüringer Rennstieges in frischen, anschaulichen Versen geschildert. Im übrigen war der Himmelfahrtstag Magnet verschiedener, uns schon bekannter Frühlings- und Maibräuche.



110. Bekränzter Pfingstochse im Harz.

Mit Pfingsten erreicht die mauliche Lust ihren Höhepunkt, ist der Frühling als endgültiger Herrscher ins Land eingezogen. Der Name dieser Festtage (Pentekoste = 50. Tag nach Ostern) scheint uns schon in voralthochdeutscher Zeit zugewandert zu sein, vermutlich durch gotische Vermittlung, gleich Pfaffe und Kirche. Die englische Bezeichnung „whitsunday“ rührt daher, daß der Pfingsttag Haupttauftag war und die Täuflinge weiße Kleider trugen. Jetzt erst, wo „der Heilige Geist über das Land geflogen“ ist, scheint der Sieg über die feindlichen Mächte vollkommen, darf man wieder ungefährdet aus den Feldbrunnen trinken, in den Gewässern baden. Nun ist die Zeit der Hegeweide allgemein offen, und man führt den umkränzten „Pfingstochsen“ (Abb. 110) auf die „Pfingstweide“, die uns unter diesem Namen zuerst 1300 aus Frankfurt a. M. bezeugt ist. Die festlichen Bräuche, die die Pfingsttage umranken, sind zum großen Teil die nämlichen, die wir schon vom 1. Mai, ja vom Sonntag Lätare und von Ostern her kennen. In der Nacht vor Pfingsten schießen oberpfälzische Bauern mit scharfen Schüssen in die Felder, um den „Bilmetschneider“, den gefürchteten Korn dämon, zu vertreiben; die Peitschen, die mancherorts den ganzen Mai hindurch nicht geruht hatten, knallen am Pfingstsonntag wieder lauter auf, das Fest „einzutreiben“, und die Hirten und Schäfer, die sie heute in erster Linie auf den Dörfern schwingen, erhalten Bier und Kuchen zur Belohnung. In den schweizerischen Bergen aber blasen die letzten Alphörner das Pfingstfest ein (Abb. 111). Auch das Pfingstingen ist noch weit verbreitet und von Erwachsenen wie von „pfingstelnden“ Kindern auf ihren Heischegängen geübt. Die ältesten Zeugnisse solcher schon 1574 von dem Herzog Wilhelm von Berg verbotenen Pfingstlieder verweisen auf Gesänge in der Pfingstnacht. Aber heute noch wird selbst in manchen Großstädten der Pfingsttag eingesungen, und in Dresden (wo der Brauch erst 1912 aufkam) ließen 1935 gegen 25 Gesangsvereine und Männerchöre ihre Lieder in aller Frühe des ersten Pfingsttages in den städtischen Parkanlagen und auf öffentlichen Plätzen erschallen. Auch Pfingstfeuer leuchten da und dort wieder im äußersten Norden, im Osten und in den Alpen von den Höhen herab, und dem Pfingsttau schreibt man die gleichen Eigenschaften zu wie dem Oster- und Maitau. Zugleich besprengt man mit geweihtem Wasser die Saaten zur „Pfingsttaufe“, und wer Pfingstsonn tags vor Sonnenaufgang mit einem frischgestochenen Rasenstück auf dem Kopf umhergeht, kann nach altbairischem Glauben den Bilmetschneider sehen. Allgemein aber ist das Segen von Pfingstmaien, und selbst in den mitteldeutschen Großstädten ziert das



111. Pfingstblasen auf dem Alphorn im Berner Oberland. Im Hintergrund der Eiger und Grindelwald.



112. Brautbaum aus Kroisbach bei Graz. Ein pfingstlicher Schandmai, den der verschmähte Liebhaber seiner Angebeteten seht. 1931. (Aufnahme: Dr. Stolte, Hannover.)

Grün der Birken die Eingänge fast aller Wirtschaften. In den mittel-deutschen Landstädtchen und Dörfern aber umstehen sie die „Pfingstlauben“, in denen das „Pfingstbier“ ausgeschänkt, das „Pfingstgelage“ abgehalten, nicht selten auch getanzt wird. Für dieses „Pfingstgelage“ gab es früher zuweilen eigene Pfingstbrüderschaften, auch kommen besondere Männer- und Frauenlauben vor (so zu Fienstedt im Saalekreis, wo die Lauben schon zu Himmelfahrt errichtet werden).

Große, bis auf den Wipfelbusch entastete Tannen- oder Pappelbäume (mit oder ohne Rinde) sind besonders in Thüringen üblich, seltener auch noch im Anhaltischen, wo man sie meist vor dem Dorfwirtshaus aufpflanzt, in dem das Pfingstgelage stattfindet. Doch überwiegt auch in dieser Landschaft der Häuser-

schmuck mit Birken. Bei den mitteldeutschen Kinderumzügen mit Pfingstmaien werden diese Bäumchen oft mit Buntpapier geschmückt, auch hängt man an ihnen die beim Umzug erhaltenen Geschenke auf. Die Anforderung dieser Gaben geschieht zumeist noch durch das Auftragen von Sprüchen oder auch durch das Singen entsprechender Pfingstliedchen. Die Deutung dieser Pfingstmaien als Sinnbilder des Wachstums und der Lebenskräfte der Natur wird aus einer Reihe von Handlungen und Glaubensvorstellungen offenbar. Neben die Wettläufe nach dem Maibaum stellen sich solche nach den Pfingstmaien, die besonders von Mädchen ausgeführt wurden. In Radisleben (Anhalt) mußte der jüngste Ehemann der Maienträgerin das Bäumchen entreißen und wurde von den Mädchen verfolgt, und in Neu-Platendorf im Mansfelder Gebirgskreis nennt man den Wettlauf der Burschen nach der Pfingstmaie das „Brautlaufen“, wohl weil man in dem Bäumchen die „Maibraut“ erblickt. In die Stallungen gesetzte Pfingstmaien schützen die Pferde und Rühle vor Krankheiten, und in St. Ingbert pflanzt man den „Quackbaum“ nach dem Umzug auf dem Brunnenhaus auf. Auch das Stecken von Pfingstmaien als Liebeszeichen ist in Mitteldeutschland noch nicht ausgestorben, und der Brauch des Schandmaien kehrt zu Pfingsten in weiten Gegenden des deutschen Volksbodens wieder. Sei es, daß man einem Mädchen einen „Bräutigam“ als Vogelscheuche aufs Dach steckt (Thüringen) oder an einem Baume aufhängt (Steiermark; Abb. 112) oder daß man Schwarzdornweiden, Ebereschen und andere Sträucher und Blumen den Betreffenden vor die Türen pflanzt bzw. ihnen zusendet. Zuweilen (so in Breitenroda, Kreis Gardelegen) leitet das Pfingstfest eine „Frei-

nacht" ein, in der die Burschen den gleichen Unfug verüben, den wir schon aus der Walpurgisnacht kennen (vgl. S. 71). Auffallend in seiner Gestaltung ist der Pfingstbaum im braunschweigischen Dorf Bobbenix (Kr. Helmstedt), indem unter den Wipfelbüschen waagrecht ein Wagenrad aufgehängt ist und eine große Puppe den Baum ziert.

Neben den Pfingstbäumen oder diese vertretend stehen die Pfingstkränze, mit denen man Haus- und Kirchentüren oder auch die Kreuzfize (Deuna, Kreis Worbis) schmückt. Doch ist der „Pfingstkranz“ beim Kinderumzug in Leese bei Stolzenau an der Weser wieder ein Bäumchen aus Eierketten und Bändern, auf dessen Spitze ein künstlicher Hahn sitzt (Abb. 114). Der bekannteste der echten Pfingstkränze aber ist „die Queste“ auf dem Questenberg im Südharz zwischen Sangerhausen und Stolberg.

Das hier alljährlich zu Pfingsten gefeierte Questenfest bietet ein bildhaftes Beispiel für die Verschlingung verschiedenartiger Brauchtumselemente mit späten sagenhaften und mythischen Ausdeutungen. Hier errichten die Burschen in der Nacht vom 1. auf den 2. Pfingsttag eine Pfingstlaube, in der zu Beschluß des Festes das Pfingstbier ausgeschänkt wird, und Einwohner des Nachbarortes Rotha bringen dem Pfarrer von Questenberg vier Käse und ein Brot mit den Worten: „Wir sind die Männer von Rothe und bringen den Käse mit dem Brote.“ Auch wird ein Maibaum auf dem Dorfplatz aufgepflanzt. In der darauffolgenden Nacht zieht man auf den gleichnamigen Questenberg, auf dessen Spitze ein Eichenstamm aufgerichtet ist, an dem ein wagenradgroßer Kranz aus Birken- und Buchenlaub mit zwei Laubquasten hängt und dessen Spitze ein Buschen ziert. Nachdem man den Laubschmuck abgenommen hat, werden am dritten Pfingsttag Kranz und Quasten (Questen) aus frischem Grün erneuert, worauf früher die ältesten Burschen drei Schüsse durch das Kranzrad abgaben. Zuvor aber setzt sich der Führer der Burschen, ein älterer Mann, in den Kranz und verteilt Brot. Die Ansprache, die er dabei hält, war früher kirchlich gefärbt und steht heute unter dem Einfluß der „Deutschen Glaubensbewegung“ und den Gedankengängen Hans Hahnens, dessen Brauchtums-erneuerungen in Ostmitteldeutschland und dem deutschen Norden starken Widerhall fanden. Eine in der Romantik und



113. Winden des Questenkranzes auf dem Questenberg im Südharz, 1935. Im Hintergrund der Questenbaum. (Aufnahme: Herbert Wellmann, Dresden.)



114. Umzug mit dem Pfingstkranz in Leese bei Stolzenau a. d. Weser, 1931. (Aufnahme: Emil Köster, Stolzenau.)



116. Umzug der Maibraut zu Pfingsten in Schermerhorn bei Alkmaar (Nordholland) zu Anfang des 18. Jahrhunderts (Kupferstich aus Bernard Picard, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, Tome III).

dem Wiedermeier vielberichtete Sage (vgl. z. B. *Luftwandlungen auf der Morgen-Aue des Lebens*, Erster Theil, Frankfurt a. M. 1829, S. 137—139) berichtet, daß Gutta, das Töchterlein eines Burgherren von Anuth sich „vor alter, grauer Zeit“ im Wald verirrt habe und erst nach mehreren Tagen bei Rotha in der Nähe einer Köhlerhütte beim Flechten eines Kranzes mit zwei Blumenquasten wieder aufgefunden worden sei. Zum Dank für diese wunderbare Errettung habe der Vater seine Burg, den Finsterberg, in Quesenberg umgetauft und dem Dorf Rotha die Fundwiese als „Fräuleinwiese“ geschenkt, mit der Auflage, dem Pfarrer von Quesenberg jährlich zu diesem Freudentage Käse und Brot zu stiften.

Viel häufiger als die Verschrumpfungen und Abbiegungen zum Kranz finden wir die Belebung des Pfingstmaien in menschlichen Trägern. Wie der Pfingstmai vielfach vom Mittelalter bis auf unsere Tage in feierlichem Zuge aus dem Wald geholt wird, so auch die Maibraut oder Pfingstbraut, ein mit einem Blumenkranz oder Schleier oder auch grünem Gezweig bekleidetes Mädchen. In einer späteren Entwicklung, die die Maibraut zur Führerin eines Kinderbettelumzugs machte, finden sich gelegentlich auch mehrere Maibräute. In welch seltsamen Verummungen diese Maibräute oft auftraten, zeigen zwei Bilder aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts, die uns Bernard Picard in seinen *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, Tome III überliefert hat (Abb. 115, 116). Picard schreibt dazu: „In Nord-Holland wird von 4 Töchtern die 5. herumgetragen, die mit Corallen etc. ausgezieret ist, mit einer silbern Gondole in der rechten, und einer silbern Pfeiffen in der linken Hande. In dem Kupfer Taf. II, n. 1 wird die lächerliche Feyerung des Hl. Pfingstfestes, wie sie zu Schermerhorn und in 2. wie sie in dem Haage annoch gebräuchlich ist, vorgestellt. Amsterdam und Enchhusen haben diese Argernisse abgestellt.“ Und zuvor:

„Zwischen Ostern und Pfingsten hat das gemeine Volk an einigen Orten das lächerliche Wesen, daß die Töchter Mehen-Sträube und Kränze flechten, sich damit ausrüsten und krönen, und so in der Stadt herum singen gehen: Dieses geschieht auch in etlichen Holländischen Städten.“ Der Umzug zu Schermerhorn soll in den Jahren 1618, 1635 und 1646 verboten worden sein.

In Rolffen in der Lüneburger Heide, wo die Mai-
braut als „Pfingstkalb“ auftritt, spielt sich heute der Umzug
folgendermaßen ab. Ein das Pfingstkalb darstellendes Kind
liegt mit einem verbundenen Bein, in Birkengrün gebettet
und von diesem sowie Brennesseln und Disteln völlig über-
deckt, in einem Wägelchen. Letztere sollen es vor Gefahren
schützen, und wer sich ihm nähert, um „das kleine Kalb zu
suchen“, wird mit den Brennesseln oder Disteln geschlagen
(man vergl. das Stechen des in einen Sack gebundenen ober-
pfälzischen Pfingstschwanzes! vgl. S. 90). Andere Dorf-
kinder, Knaben wie Mädchen, ziehen mit dem Wägelchen
von Haus zu Haus und singen:

Pfingstkalb hett sin Been afbroch'n,
Wott gest jü doa tau?
Eier in Haut [= Hut], dat geit gaut!
Gälb in de Müß, dat geit hübsch,
Baugweidnstroh [= Buchweizenstroh] und Habernstroh,
Annert Johr noch mol wedder so!

Erhalten sie keine Gaben (die aus Geld, Eiern und
Braumelimonade bestehen), so singen sie:

Rohl, rohl, rohl,
Dat olle Wis ist dohl [= toll].
Witten Twern [= Zwirn] und schwatten Twern,
Dat olle Wis mag mich nich gern.

Von dem Geld erlösen die Kinder beim Krämer Bonbons oder Schokolade, während sie die Eier im Dorfwirtshaus verkaufen.

Wo ein Brautpaar auftritt, sucht in Mitteldeutschland vielfach der Bräutigam die im Wald
versteckte Maibraut. Aber auch da, wo die Maibraut oder ein pfingstliches Brautpaar nicht mehr als solche
erscheinen, sehen wir ihre Spuren noch in ländlichen Spielen der Pfingstzeit oder des Hochsommers, nach
der Heu- oder Getreideernte. So sucht und findet der „Jägerprinz“ in Thüringenhäusen bei Sondershausen
sein Jägermädchen und geleitet es in der Kutsche zum Festplatz, und in der Bitterfelder Gegend führt man
ein Pfingstspiel auf, bei dem das „Dornröschen“ in der Pfingstlaube sitzt und vom Bräutigam geholt wird.
Auch beim „Pfingstbier“ der Halloren tritt ein Brautpaar auf, und im Pfingsttritt zu Röhling im Bayrischen
Wald, der auf das Jahr 1402 zurückgeführt wird und die einzige altbairische, kirchliche Reiterprozession zu
Pfingsten ist, wird der vom Magistrat mit dem jährlichen Sittenpreis ausgezeichnete Jüngling der „Pfingst-
könig“ und erwählt sich seine „Pfingstbraut“. Bei anderen Pfingstspielen erhielt sich lediglich noch ein
komisches Paar, das beim „Dreckschweinest“ in Hergisdorf bei Eisleben Weilchen verkauft.

Auch im Mittelpunkt der in ihrer heutigen Form oft erst in den letzten Jahrzehnten aufgetretenen „Räuberspiele“
des Anhaltischen und Mansfeldischen steht der Raub einer Braut oder eines Brautpaares durch Räuber (die oftmals als Indianer
verkleidet sind) und ihre Befreiung durch Gendarmen oder Soldaten. Hier hat sich ein zum Spiel zerfallenes kultisches Früh-
lingsbrauchtum in ein neuzeitliches Räuber- und Gendarmenspiel, wie es als Kinderspiel noch vor dem Weltkrieg weithin ablich



116. Aufzug der Maibraut zu Pfingsten im Haag. Anfang
18. Jahrhundert (Kupferstich aus Bernard Picard, *Cérémonies
et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*,
Tome III).



117. Das Räuberspiel zu Wiendorf (Anhalt, Kreis Rötten), 1935. Gruppe der Räuber und Gendarmen nach Gefangennahme des Räuberhauptmanns vor der Räuberhütte.

dem Festplatz geraubt und nach einem Kampf befreit. Zumeist wird schließlich der Räuber erschossen oder, wo ein Wasser vorhanden ist, ertränkt. In diesen Fällen entwickelt sich das Schauspiel oft zu einem Seeräuberfest. Ein solches findet in Wiendorf (Kreis Rötten) auf dem Schachteich bzw. einer in ihm künstlich angelegten Insel statt, und die Räuber wie ihre Gegner bekämpfen sich auf Flößen und Rähnen. Auch hier wird die Braut für den Räuberhauptmann geraubt und er selbst als Stroh-puppe im Teich ertränkt. An Stelle der Räuberhütte verbrannte man 1934 ein „Wendenschloß.“ Nach Beendigung des Schauspiels geht es dann mit Musik ins Dorf, wo eine Rede gehalten wird und der Tag mit allerlei Belustigungen und einem abendlichen Tanz schließt. Das Großwirschlebener Räuberspiel ist mit einem Hammeltanz und Hammelessen verbunden. Vertritt schon in verschiedenen Räuberspielen der Umgebung von Halle eine „Prinzessin“ und ihr „Kammerfräulein“ das geraubte Brautpaar, so lösten sich die Seeräuberspiele noch leichter von dem Gedanken der Maibraut und nahmen allerlei andere Motive auf. In Wansleben und Umbtshof im Mansfeldischen wird statt der Braut „die Seejungfer gesucht“, und in Lettin bei Halle tauchen gar vier Nixen und ein Wasserkönig auf. Die Piratenschlacht in Lausen-Oberndorf an der Salzach, die die Schiffergarbe zu Fronleichnam aufführt, weist lediglich einen Parteienkampf zwischen den „Piraten“ („Seeräubern“, „Banditen“) und den Schiffen in altsalzburgischen Militäruniformen auf. Schließlich werden auch hier die Piraten gefangen genommen, verurteilt und hingerichtet. Dagegen war das Seeräuberfest zu Unterweßsen im Chiemgau, das (1911 zum letzten Male aufgeführt) 1849 erstmals bezeugt ist, ein Tanzkampfspiel mit Schwerter-, Bogen- und Reistänzen, bei dem der Räuberhauptmann früher als „König“ eine Badenkronen trug. Auch mischten sich allerlei karnevalistische Elemente ein, und neben den Wilden, in Felle gehüllten Männern erschien der Harlekin (vgl. Robert Eisler in den Bayerischen Feste für Volkskunde, Bd. I, 1914). Die Maskierung der Räuber als wilde Männer, die wir in Moosverkleidung auch in Dörfern des Südharz und im Mansfeldischen finden, deutet wieder auf Kultreste aus dem Kreis des Winterdämons. Auch der in Verlebogk (Kreis Rötten) von den Räubern mitgeführte Bär mag ein Spätling aus dem Geschlecht der fastnachtlichen „Erbseibäre“ sein.

Häufiger als durch ein weibliches Wesen verkörpert sich die Lebenskraft der Natur zu Pfingsten in der Gestalt eines in grüne Zweige, Ginster, Farnkraut oder Feldblumen eingekleideten Burschen oder Knaben, der in den deutschen Landen mit den verschiedensten Namen bezeichnet wird und dem im deutschen Osten und besonders den slawischen Gegenden der „grüne Georg“ am St. Georgstag (23. April), in England aber „Jack the green“ entspricht. Neben neutralen Namen wie Pfingstel, Pfingstling, Pfingstmännchen, Pfingstplütter, Pfingstplitteri, Laubmännchen, Grünmännchen, Pfingstmännchen, Laubpuppe, Laubkönig, Graskönig, Pfingstkönig, Pfingsterblome, Füstjemaier und Schoßmaier stehen Spott-namen wie Pfingstklümmel, Pfingsthanse, Pfingstjadel, Pfingstschwanz, Pfingstdreck, Stoffelfies und solche mit dämonischem Einschlag, wie Pfingstbus, Pfingstnickel und Hagelen. In der Pfalz und den angrenzenden Teilen des Saarlandes sowie des Elsaß spricht man vom Quad (Pfingstquad).

Die Deutung des Pfingstlings als Quad ist umstritten. Doch ist anzunehmen, daß „Quad“ gleich dem „Stabaus“ des Sonntags Lätare vom Liebesbeginn auf die Hauptperson des Schau-Spiels übertragen wurde. Wie die Jugend den Umzug des pfingst-

war, eingeflochten. In Oberpeßen, Leau und Kleinwirschleben in Anhalt wird das Brautpaar während eines Ausfluges in einem Gebüsch geraubt, der Bräutigam an einen Baum gebunden und die Braut in einer Laubhütte gefangengehalten, die bei ihrer Befreiung in Flammen aufgeht (vgl. Alfred Wirth, Anhaltische Volkskunde, 1932). In Königrode im Harz, wo die Räuber den Notenträger einer Musikkapelle ermordet haben, verbrennt die Räuberhütte selbst nach der Gefangennahme des Räuberhauptmanns und der Räuberbraut, die hier die geraubte Braut ersetzt (vgl. Hans Hahne und Heinz Julius Niehoff, Deutsche Bräuche im Jahreslauf, 1935). In Cörmigt, das am 2. Pfingsttag das Räuberfest alljährlich abwechselnd mit einem Ringreiten abhält, nachdem ein Verbot des letzteren 1894 zur Ausgestaltung des Räuberfestes führte, wird die Braut auf

lichen Laubmannes mit lautem „Quad, quad“, „Quadauf“ oder „Quid, quad“ begrüßt, so begleiten in der Gegend von Iserlohn am 1. Mai die Rufe „Quist, quist, quist“ das Schlagen des Viehes mit einem Ast des Vogelbeerbaumes; und diese Rufe nennt der Volksmund kurzweg die Quiste, wie er andererseits in der Pfalz (z. B. in Enzheim) den Namen Quad auf den Ginstler übertrug. Auch aus Pommern und dem Böhmischem ist das „Queden“ des Weibviehs in gleicher Weise bezeugt. So ist „der Quad“ vermutlich nichts anderes als die Verpersönlichung des alten Wortes quēd (lebendig; vgl. Quēdsilber, quēdlebendig), das der „Lebensrute“ und dem „Lebensgeist“ den Namen und als zauberstarker Wetruf zugleich verdoppelte Kraft gab. Demgegenüber erscheint Karl Weinholts Deutung des Quads als Laubfrosch und Regenzaubergeist von geringerer Überzeugungskraft, obwohl es nicht ausgeschlossen ist, daß auch von dieser Seite her Gedanken den Quadumzügen zugeströmt sind. Spielt doch der Laubfrosch in den Pfingstspielen und -umzügen eine nicht ganz unerhebliche Rolle. So wurden im Böhmischem Frösche zu Pfingsten gezwidert und gestochen, bis sie zu schreien anfangen, und dann gehenkt und geköpft oder auch lebend auf eine Stange aufgehängt, umhergetragen, und in Schönwerth bei Graßlitz hieß der am Pfingstmontag zuletzt austreibende Hirte der „Froschschinder“, weil er einem Frosch die Haut abziehen mußte. In Thüringenhausen (Kreis Sondershausen) feiert man zu Pfingsten das „Froschfest“, bei dem der berittene „Froschkönig“ in einer Froschlarve und (gleich dem Wasservogel) mit Schilf bekleidet auftritt. Nachdem er (wie der Wilde Mann) gefangenommen ist, werden ihm seine Schandlatten vorgehalten. Wilhelm Mannhardt verweist in seinen Wald- und Feldkulten (Wd. I 353, 354f.) auf weitere Belege des Froschzaubers, bei denen der Pfingstkönig einen Frosch an der Spitze seines Degens angebunden hatte oder die Frösche an den Maibäumen aufgehängt wurden. Auch hier brachte man sie durch Quälereien zum Quaken, köpfte sie und warf die zuckenden Körper unter die Umstehenden. Die Deutung dieses rohen Brauchs findet Mannhardt gleichfalls im Regenzauber, nach dem das Quaken der Frösche den nahen Regen andeutet und das Volk durch das Töten eines Frosches die gleiche Wirkung zu erzielen glaubte. Aber auch andere Tiere vertraten den Frosch: im Egerland henkt man statt der Frösche Katzen und Kaninchen oder führt etliche junge, an einen Baum genagelte Krähen umher, und andere deutsche Gaue kennen Umzüge mit Rabe, Fuchs, Eule, Marder, Huhn und Gänsegar. So scheinen Tierumzüge, Tiertöten und Tierschinden zu den alten Bestandteilen des pfingstlichen Frühlingskultes zu gehören und müssen einst auch den Quadritten und Quadumzügen verbunden gewesen sein. Den Beweis geben die Quadlieder selbst: „Heb die blotte Vögel aus / Die blote wie die blinne / Der Quad der soll se schinne“ (anderwärts: „Der Quad wollu mer schinne“ und neuerdings abgeschwächt: „Der Quad der solls gewinne“). Hier setzt nun die dritte Namensdeutung ein, die darauf verweist, daß das jüngste Nestvögelchen „Nestquad“ (oder auch bloß Quad) genannt wird, und in Ettingen bei Saargemünd bezeichnet man auch den ginstelumwundenen Pfingstling als „Neschquad“. Daß man in diesem Quadbuzen früher (mindestens stellenweise) selbst einen Pfingstvogel sah, bezeugen wiederum die Lieder: „Der Pfingstquad fliegt owwenaus, fliegt unnenaus, hebt die nackte Vögelcher aus“ (in Orten des Wl. Birmasens). Aus der Gleichung Quad = junger Nestvogel erwuchsen die Übertragungen des Wortes auf das jüngstgeborene, letzte Kind, aber auch auf ein schwächliches Geschöpf, auf einen kleinen, dicken, endlich auch einen tölpischen und dummen Menschen. So wird in Kinkel-Neuhäusel (Pfalz, Wl. Homburg) der Dümme als Pfingstquad eingekleidet, während anderwärts der letzte beim Wettritt den Wasservogel, Pfingstschwanz, den Pfingstlummel oder den Pfingstbuz spielen mußte. Schließlich wurden so Pfingstl, Pfingstlummel, Pfingstdred, Wasservogel u. dgl. gleich Pfingstochse, Pfingstesel, Pfingstfuchs, Pfingstkrähe oder Rauchsieß Spottnamen für den Langschläfer, den letzten Hirten und das letzte Tier beim Viehaustrieb und selbst beim Austrieb der Gänse.

Überschauen wir die Erscheinungsformen der Quadumzüge, wie sie sich am lebendigsten im Westrich erhielten, so finden wir in ihnen heute ein Nebeneinander sehr verschiedener Entwicklungsformen. Aus den Quadritten der Burschen sind vielfach einfache Heischegänge der Kinder mit dem Quad geworden. Die Ritte ohne Sattel enden gewöhnlich in einem Wettritt, und der vegetationskultische Gedanke wird im Umritt um den Misthaufen offenbar, wie er sich noch in Ortschaften des Wl. Homburg erhielt. Auf ihm stand früher wohl allgemein der Quad, während die ihn umkreisenden Reiter ihre Lieder sangen (Mittelbrunn). Bei diesen Ritten sind die Pferde mit Sträußen und Bändern geschmückt und ihre Mähnen mit blühendem Ginstler durchflochten. Zuweilen finden sich heute solche Burschenritte noch neben Kinderumzügen, und eine Zwischenstufe zeigt Kinderritte auf Bohnenstangen (Kirchenarnbach). Auch in Molschleben bei Göttha ziehen zu Pfingsten die Kinder auf aus geringelten Weidenruten gefertigten Stedenpferden („Buntshedden“) unter Vortragung eines Tannenbäumchens durchs Dorf. Aber auch manche Burschenritte lassen die ursprüngliche Bedeutung des Brauchs kaum mehr ahnen. So reiten auf der Sickingenhöhe die Burschen in ein Nachbardorf oder vor die Häuser ihrer Geliebten, die ihnen für das Absingen eines Pfingstliedes Eier, Würste, Speck oder Geld schenken. An die Stelle alter Heischelieder aber traten mancherorts Volkslieder (Ich hatt' einen Kameraden; Es wohnt ein Müller an jenem Teich; 400 Mann die gingen einmal spazieren; Kleine Buben küssen gern, große noch viel lieber; usw.). Selbst Spottlieder werden vereinzelt



118. Eierjammelnde Kinder mit Quack in Blaubach (Bl. Kusel, Pfalz).
(Aufnahme: Gisinger, Blaubach.)

gejungen, und die bekannten Sommer-
tagssliedchen haben hier und dort die
alten Quacktexte verdrängt. Da wo diese
in der Pfalz, dem Elsaß und dem Saar-
gebiet noch lebendig sind, zeigen sie das
Quackreiten als ein Pfingstrecht der
„Pfingstknechte“ („Da kommen die armen
Pfingstenknecht / Die hätten so gern das
Pfingstenrecht“: Obersimten und ander-
wärts; „Häusführersknecht“: Gransthal im
Elsaß). Sie fordern Eier und Butter usw.
(„Eier heraus! Butter heraus! / Oder es
bleibt keine schöne Jungfer im Haus!“:
Gransthal). Zur Erlangung und dem Fort-
bringen der Gaben dienen nach den Nie-
dern eine lange Stange und ein Korb, und
im Obersimter Lied ist von einem Stern
die Rede: „Der Stern, der Stern soll

rumme gehn / Wir müssen des Tags noch weiter gehn.“ Schließlich sprechen die Reiter für die Gaben ihre
Glück- und Segenswünsche den Hausleuten, Kindern und dem Gesinde aus bzw. Verwünschungen gegen die
Geizigen („Und habt ihr uns ein Gaderle geben, so wünschen wir euch das ewige Leben“ — „Und habt
ihr uns kein Gaderle geben, so soll euch das Hemd am Arsch ankleben“: Obersimten). In einzelnen Liedern
klingt der Gedanke an einen Pfingstkönig an („Ich bin ein junger König / Drum gebt mir nicht zu wenig“:
Kuseldorf bei Landau), in anderen der an die Pfingstbraut („Uff der Stee [= Stiege], unner der Stee / Hat
de Braut ihr Schnall gelee“: Kirkel-Neuhäusel). Recht verschieden ist auch die Darstellung des Quacks
selbst. In seiner wohl ursprünglichsten Form ist er ein berittener, ganz von Ginsterzweigen (Buchenästen,
Blumen) umkleideter Bursche, dessen Kopf noch ein großer Stülphut aus Ginster überdeckt. Doch findet
er sich an anderen Orten auch als Gestellpuppe vor und wird so in Heldenberg (Bl. Pirmasens) von zwei
Reitern an einer Querstange beim Umritt mitgetragen. Wieder anderwärts fährt der Quack auf einem
Wagen (Dietschweiler, Bl. Homburg) oder die Altrappe vertritt ein richtiger Quackbaum: ein mit bunten
Bändern und Blumen gezierter Birken- oder Tannenbäumchen, das der Vorreiter trägt (Hirzweiler, Reg.-
Bez. Trier) oder das man auf einem vierrädrigen Karren umherführt (St. Ingbert, Bl. Zweibrücken).
Bei den Kinderumzügen mit dem Quack (Abb. 118) begleiten diesen bald nur Knaben, bald Knaben und
Mädchen, in Mölschbach (Bl. Kaiserslautern) führen zwei Mädchen den Quack, Gaben erbettelnd, von
Haus zu Haus. Während in Schmalenberg (Bl. Pirmasens) die Quackaltrappe vor Beginn des Reiterzuges
versteigert wird, und der Meistbietende den Quack spielen und die ganzen Gaben behalten darf, wird in
Wesselberg-Beselsberg (Bl. Pirmasens) der Letzte beim Wettlaufen zum Quack gemacht und hängend
durchs Dorf geführt. Durchaus alte Züge zeigt zweifellos der von F. Panzer (Beitrag zur deutschen My-
thologie, Bayerische Sagen und Bräuche I, München 1848) geschilderte Quackritt in Hinterweidenthal (Bl.
Pirmasens), bei dem der ganz in Goldpapier gehüllte Quack im Galopp zwischen vier Reitern mit geschwärzten
Gesichtern, hohen, spitzen Rappen und hölzernen Schwertern ritt. Nach Einsammlung der Gaben wurde
der Quack umkreist und sein Gewand in Stücke zerrissen, von denen jeder einen Faden zu ergreifen ver-
suchte. Auch in Scheidt und Umgebung wurde früher der Pfingstbuck, der sich mit einer Rute zur Wehr
setzte, überwältigt und seiner Hedenhülle entkleidet. Diese Verfolgung und Zerfegung des Gewandes, die
wir heute noch im Kreis Kalau (Mark Brandenburg) bei dem Gegenstück des Quacks, dem zu Johannis

auf tretenden „Kornblumenmann“ oder beim Graßkönigsritt zu Großbargula bei Langensalza finden, dessen Gewandfetzen ins Flachsfeld gesteckt werden müssen, um eine gute Ernte zu gewährleisten, stellt klar den Glauben an die zauberhafte Segenskraft des Frühlings- bzw. Sommergeistes heraus. Im übrigen gibt sich das heutige Bild deutlich als ein großes Trümmerfeld eines einstigen festgefügtten, weit über die deutschen Grenzen verbreiteten Brauchtums, dessen Grundzüge sich trotz aller späteren Zutaten, Vermischungen und Abschwächungen deutlich erkennen lassen. So tauchen Einzelzüge bald da, bald dort wieder auf: in Leuthen bei Weißenstadt an der Eger (Bbl. Bunsiedel) tragen die pfingstenden Knaben, deren Gesichter eine Larve ebenso verhüllt wie bei dem „Pfingstbusch“ in Neuenbürg im württembergischen Schwarzwald, noch die spitzen, uns auch aus dem Fastnachtstrauchtum bekannten Papierhüte, und die Wasservogelsinger im Bbl. Eggenfelden sind wieder mit langen Peitschen bewehrt. Überall sehen wir in Deutschland Parallelen zu den einzelnen Zügen des Quadbrauchs: im Ritt des „Graßkönigs“ zu Großbargula, bei den hannoversch-altmärkischen Umzügen des „Schoßmeiers“, „Bizemeiers“, „Füßtemais“ oder „Stoffelfies“, der bald als eingekleideter Bursche, bald als Laubpyramide auftritt, bei dem Einholen der thüringischen „Laubmännchen“ und „Laubkönige“, den Umzügen mit dem „Pfingstfarr“ bei Harburg a. d. Elbe, der, mit Kränzen geschmückt und den Eierkorb in den Händen, auf einem kleinen Wagen gezogen wird, bei den Pfingstreitern in Deuna (Kreis Worbis), die die Pfingstmaien aus dem Walde holen, nach später Legende zum Gedächtnis an einen hier verirrten Prinzen.

Gelegentlich findet sich in solchen Aufzügen noch (wie am Sonntag Lätare und am 1. Mai) ein Nebeneinander von Laubmann und Strohmann (Umgebung von Lahr in Baden). Da wo aber der „Erbseibär“ oder die Wildemannsgestalt vereinzelt den Wachstumsgeist völlig verdrängen, treten sie zumeist als Scherzgestalten und Spottfiguren auf. So umwideln in Hauptstuhl (Pfalz, Bbl. Homburg) die Burschen den letzten Quadreiter mit Stroh und führen ihn unter Spottreden an einer Kette oder einem Seil durchs Dorf. Auch Wilmarz Kurhessisches Idiotikon weiß von dem Umhertragen eines Strohmannes zu berichten, der nach dem Umzug dem faulsten Mädchen als Schandpfingstling vors Haus oder auf den Dachstuhl gestellt oder auch der zuletzt auf die Weide getriebenen Kuh aufgesetzt wurde. In Ostmitteldeutschland begräbt man zuweilen noch den „Alten“ oder den „alten“ oder auch „schwarzen Mann“. In Bebiß bei Rönne (Reg.-Bez. Merseburg) findet dieses Dorffest sogar erst im Juli statt (vgl. Hans Hahne und Heinz Julius Niehoff, Deutsche Bräuche im Jahreslauf, 1935). Hier wird zunächst dem schwarzen Mann der Bart von einem Mädchen mit verbundenen Augen geschnitten, worauf Mädchen den Alten in einem Wagen durchs Dorf fahren und in ein Grabloch kippen. Der gleiche Brauch war nach den Erhebungen Alfred Wirths unter mannigfachen kleinen Abwandlungen bis gegen das Ende des 19. Jahrhunderts in anhaltischen Dörfern üblich, wo der Alte, dem man den Bart schor und den man mit verbundenen Augen zu erstechen oder ins Grab zu werfen suchte, gelegentlich auch zerriß, zuweilen als der „Jude“ (Judas) bezeichnet wurde, so daß die Deutung des Brauchs als Winterausträuben kaum zweifelhaft ist (vgl. S. 60). Dagegen trägt der in indianischer Ausstattung beim Jägerfest in Thüringenhausen (bei Sonderhausen) auftretende „Wilde Mann“, der lebenden Tauben die Köpfe abbeißt, ganz die Züge der gleichbenannten Jahrmärktdarsteller, wie sie noch vor 40 Jahren auf allen Messen und Märkten auftraten.

Auf einen Zug des Quadbrauchs aber müssen wir noch zurückkommen, da er in einen völlig neuen Motivkreis führt. Wiesen einzelne Quadlieder auf die Gestalt eines Pfingst- oder Maibogels hin, so verdrängt sich diese in der Bezeichnung des Wasservogels, die wir vom Bährischen Wald bis in die Gegend von Ulm antrafen und teilweise noch antreffen. Auch hier bezeugen schon die bei den schwäbischen Umritten und Umzügen verwandten Verse, daß man ursprünglich einen wirklichen Vogel darstellen wollte: „Wir reiten, wir reiten den Wasservogel / Wir wissen nicht, wo er ist hingeflogen. Ist er geflogen über das Ried [Bar.: über's Meer], / Und macht den Fischen [Bar.: den Fischern] das Wasser so trüb . . .“ In der heutigen Einkleidung in Schilf, Stroh und Strauchwerk finden sich keine Anklänge an die Vogelgestalt mehr, doch verweist Felix Dahn noch 1860 (Bavaria, Bd. I) auf einen oberbairischen, mit Laub und Schilf umflochtenen „Wasservogel“, einen Busen, der in ein vogelartiges Ungetüm mit langem Schwanenhals und hölzernem Schnabel auslief und mit einem Seidentüchlein (an Stelle eines älteren Lederriemens) geziert war. Vogelhals und Seidentuch wurden ausgespielt, und den Vogelhals („Santrigl“) nagelte der Gewinner auf den Firs seines Stabels als Blitz- und Feuerschutz auf. Von einem solchen Vogelkopf sehen wir freilich nichts auf einem buntfolorierten Bildblatt aus dem Augsburger Kunstverlag des Jeremias Wolff (Abb. 119),



119. Fleischgang mit dem Wasservogel im Augsburgerischen. Handkolorierter Kupferstich aus dem Augsburger Verlag von Jeremias Wolff. Frühes 18. Jhd. Dresden, Kupferstichkabinett.

Wir reiten, wir reiten den Wasservogel
 Und wissen nicht, wo er hingeflogen.
 Er ist geflogen wohl über das Ried
 Und machte den Fischen das Wasser so trüb;
 So trüb, so trüb bis auf den Boden.
 Es meint die Mädlan, wir sollet sie loben.
 Wir lobet sie nicht, wir lobet sie nicht,
 Wir loben die schwarzbraunen Augesein
 Mit ihren schönen Kränzelein.
 Das Kränzelein hat eine seidige Schnur,
 Einem jedwedern Baura Buebn auf sein Guet.
 Und wenn die Baura uns wöllet das Pfingstreiten verbieta,
 Mer wöllet mir ihna kein Roß mehr hñeta.

Es folgen nun weitere Forderungen von Schnitten, Semmeln, Eiern, Schmalz, in anderen Fassungen auch Geld, ein schönes Mädchen und das Himmelreich. Nachdem die „Buben“ ihre Gaben erhalten haben, folgt ihre Abkantung, die in unserer aus Großaiting (Bayerland II, 527) stammenden Fassung lautet:

Jetzt wollet wir die Baurn dankn,
 Mit lauter Schwaabn und Schwankn.

der im letzten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts entstand und nach dem Tode seines Begründers (1724) in die Hände seines Schwiegersohnes Johann Balthasar Probst überging. Dieses Blatt, das einer Reihe von Bilderbogen mit Darstellungen bairisch-schwäbischer Volksbräuche entstammt, zeigt den Wasservogel ganz in Binzen gehüllt, die auch den Kopf völlig verdecken, ähnlich wie bei dem Kornblumenmann aus dem Kreis Kalau oder den Ginsterstülphüten des Quack. An Stelle des Wasservogelrittes finden wir schon hier den Umgang, und die beiden Bäumchen der Begleiter weisen auf die Verbindung mit Gedanken des Fruchtbarkeitskultes hin. Gewinnen wir so auch kaum mehr ein klares Bild von der ursprünglichen Gestalt und Sinndeutung des Wasservogels, so werden wir doch in ihm kaum zu Unrecht eine in recht alte Zeiten zurückgehende Kultgestalt erblicken dürfen, die neben dem christlichen Pfingstvogel, der am Pfingstsonntag in den Kirchen bildlich auf- und abgezogenen Heiliggeisttaube, bis in unsere Tage fortlebte.

Im übrigen zeigen sich auch innerhalb des Wasservogelgebietes erhebliche Unterschiede in der Ausgestaltung dieses Pfingstumzuges wie seiner Fleischheberse. Aus den schwäbischen Reimsprüchen erfahren wir, daß die den Wasservogel reitenden Burschen, die im frühen 19. Jahrhundert auch noch durch Augsburg selbst ritten, größtenteils Hirten, teilweise auch Bauernburschen waren und daß der Ritt wie der Gabenempfang gleich dem Quadreiten ein Pfingstrecht darstellten, gegen das sich die Bauern zuweilen zur Wehr setzten:

Kein Roß nie hñeta, kein Fülln mehr treiba

[Bar.: kein Roarn abschneida].

Mer wöllet mier alles ge Friedberg reita.

Ge Friedberg reita ins obere Schloß

Da kommet die Baura und hollet die Roß.

Und wann die Baura die Roß wand haba,

Mer müesst se'n Sad voll Thaler mittraga.

'n Sad voll Thaler is no net gnuag,

A Guet voll Baka g'hört auch dazu.

A Guet voll Baka is no nett gnuag,

A Krähn voll Goißle [Bar.: A Baka voll Schmalz] g'hört au derzu.

Schwaabn und Schwankn sind uns wohl bekannt,
 Wir bieten der Baurin die rechte Hand. Ade!

Andere Fassungen schließen mit der Erklärung, daß die Vuben jetzt „dem Wasservogel“ oder „dem Wasser“ zureiten, sowie der Versicherung „Eier, Schmalz und Geld / Regiert die ganze Welt“, an die sich in Dörfern zwischen dem Schmutter- und Zusamtal noch etwas unvermittelt ein frommer Reim anschließt: „Wir danken unserm Herrn Jesu Christ / Der am Kreuz gestorben ist.“ Statt des meist genannten Friedberger Schlosses ist in den entsprechenden Liedern um Burgau von einem Schloß zu Baumberg die Rede. Andere Fassungen sprechen noch von einer Brücke, meist der Hauptleiter:

Wir reiten 's Brüdle in Boden hinein,
Wir wolln 's Brüdle macha
Mit Eisen und Spacha.

Wir wollens Brüdle ziera
Mit Seiden und mit Schnüra.

Während diese Verse an Kinderreime erinnern, vermutete Felix Dahn, daß die Stelle vom Friedberger Schloß aus einem älteren historischen Lied in die Wasservogelverse abgewandert sei. Ganz anders ist das „Pfingstfingen“ der Wasservögel im Bährischen Wald. In der Gegend von Grafenau beschränken sich die Wasservögel auf kurze Lob-, Bettel- und Danksprüche mit Reimreimen, die alle den eigentlichen Wasservogel und den „Eierkater“ (d. i. den den Eierkorb tragenden) begleitenden Burschen mitsingen:

Wir kommen daher des Abends spat in der heiligen Pfingst-
Abends schlafts nôt! Abends her, reisen wir daher! [nacht.
D' Bäurin hat oan saubern Rock,
Der steht ihr wie a Naglstod!
Abends usw.
Der Bauer is a brava Moa
Dös kennt ma eahm am Geh scho oa!
Abends usw.
Sicht a schwarzö Henn im Nest,
Hat a Dußend Vier glegt!
Abends usw.

Wir san no breslbruda
Als wie a Djafruda!
Abends usw.
D' Schlüssel her ma Klinga,
Krapfa wernds uns bringa!
Abends usw.
Wir habn die Gab empfanga,
Wir dean uns scho bedanka!
Abends usw.

(Haus, BÄ. Grafenau.)

Zuweilen deutet die Schlußstrophe nochmals den Wasserguß aus dem Fenster an, den sie gleichzeitig mit der Eiergabe empfangen:

Steigt a schwarza Gwoika af,
Mia moant, es wird baöd róngat draf!
Abends usw.

(Thurmannsberg, BÄ. Grafenau.)

Schon in der Deggendorfer Gegend lauten die Sprüche stark abweichend, und in Litzling (BÄ. Passau) wechseln die Strophen des „Gfang“ ständig durch die Neubildung von Spottversen auf einzelne Persönlichkeiten. Im Pfingstel- und Pfingstschwanzgebiet der Oberpfalz aber, in den Bezirksämtern Cham, Roding, Waldmünchen und Bogenstrauß, wo heute fast nur noch Kinder pfingsteln gehen, treffen wir auf einen neuen Typus, ein dramatisches Gespräch, in dem der Pfingstel (Pfingstschwanz) selbst nach seinen sechs Pfingstknechten auftritt:

Wir treten im Pfingstels sein Haus,
Da schaut der Herr Pfingstel zum Fenster heraus.
Moant der Pfingstel, mir san die schlechten,
Derweil san ma Pfingstels seine Knechten.
Der Erste ist der Schadenfrouh,
Geit in Stadel und schneid a Strouh.
Der Zwoat ist der Langsam,
Geit in Stadel und lehrt's Gso [= Hädsel] zamm.
Der Dritt ist der Mißfaul,
Geit in Stall und mist sein Gaul.
Der Vierte ist der Bfreßen,
Hat den Löffel im Maul vergessen.
Der Fünfte ist der Kochlöffelstiel,

Woa er geit und steit, frißt und sauft er zviel.
Der Sechste ist der Langkron [= Langtragen],
Geit in die Küche und läßt sich a Wurst braten.
[Variante aus Hiltensried:
Der Sechste ist der Hollarstod,
Wo er geht, tropfens Loch.]
Der Siebente ist der Pfingstel.
Der Pfingstel laßt sich beigen und schmeigen
Und in a Kloas Haserl einischeiben.
In a Kloas Haserl geht mit viel ei
Als a paar Maß Schmalz und a paar Schilling Dar.
Kennt ja net viel sein —
Pfingstel herein!

Der als Pfingstel verkleidete Knabe macht nun einige Sprünge nach vorn und stößt mit seinen Steden etliche Male fest auf den Boden. Indessen halten zwei hinter ihm stehende Kinder das Strohseil, das als Schwanz unter dem weißen Hemd des Pfingstels heraushängt. Dabei brummt dieser:

Hopsassa, da war i a!
 Heut Nacht bin i auf der Ofenplattn gessen,
 Gamma d' Russen und Schwaben a Loch in Fuß einigstreffen.
 Gebt's ma a paar Maß Schmalz und a paar Schilling Da,

Daß ich mir ma Loch wieder zuheilen kann.
 Die Russen und Schwaben san davon,
 's Loch hab i no.

Nun bringt die Bäurin je nach ihrem Reichtum 3—12 Eier, einige Löffel Schmalz und Brot. Nach Empfang der Gaben ruft die ganze Kinderbande:

Habt Dank, habt Dank, ihr Herrn und Frauen,
 Nun wollen wir heute noch weiter schauen.
 Wir wollen heut noch weiter gehn,
 Schmiegehn und pfeifen
 Und's nächst Jahr uns wieder vergleichen.

Vergelt's Gott, Bauer, vergelt's Gott, Bäuerin.
 [Var.: Wir wollen es schon vergleichen,
 Mit Trommeln und mit Pfeifen,
 Mit Spießen und mit Stangen,
 Auf's nächst Jahr wieder etwas zu erlangen.]

Die gesammelten Eier lassen die Kinder sich dann im Schmalz rösten und verzehren sie zu Brot. Andere Fassungen weichen von der hier aus dem Schwarzwaldtal wiedergegebenen (vgl. auch *Bayerland* VI, 549) in Einzelheiten, darunter den Namen des einen oder anderen Knechtes ab, doch ist das Gesamtbild fast stets das gleiche. Nur im *W. Böhmen* Strauß, wo der „Pfinstschwanz“ meist ein in einen Sack gebundener und auf einem Schubkarren umhergefuhrer Knabe ist, der mit einer langen Nadel die ihn Hänfelnden sticht, finden sich selbständigere, z. T. derbe Weiterbildungen und Kürzungen. So verspottete man in Döllnitz (1912) statt der Pfinstschnechte die Mägde einer Bäurin, die vermutlich nicht genug gegeben hatte:

Gehn wir um den Pfinstl sein Haus,
 Schaut der Herr Pfinstl zum Fenster heraus,
 Meint, es wärn alle seine Knecht.
 Die Bäurin von der Haib
 Hat stinkvaule Maib.
 Die Erst is die Langsam,
 Kehrt im Stabl 's Gfitt zamm.

Die Zweit is die Mistfaul,
 Geht in den Stall mit dem Mistkrall.
 Die dritt is der Kochlöffelstiel,
 Wo mans hinstellt, frißt's recht viel.
 A Cia, a zehne und a Haufen Schmalz is net zviel!
 Alleluja, alleluja, der Pfinstschwanz is da!

In Waldburn (und anderorts) lauten die Verse:

Pfinstschwanz, Arschbarm,
 Bist heut Nacht im Bett erfroren.
 Warst öher aufgestanden
 Warst es a niat woarn.

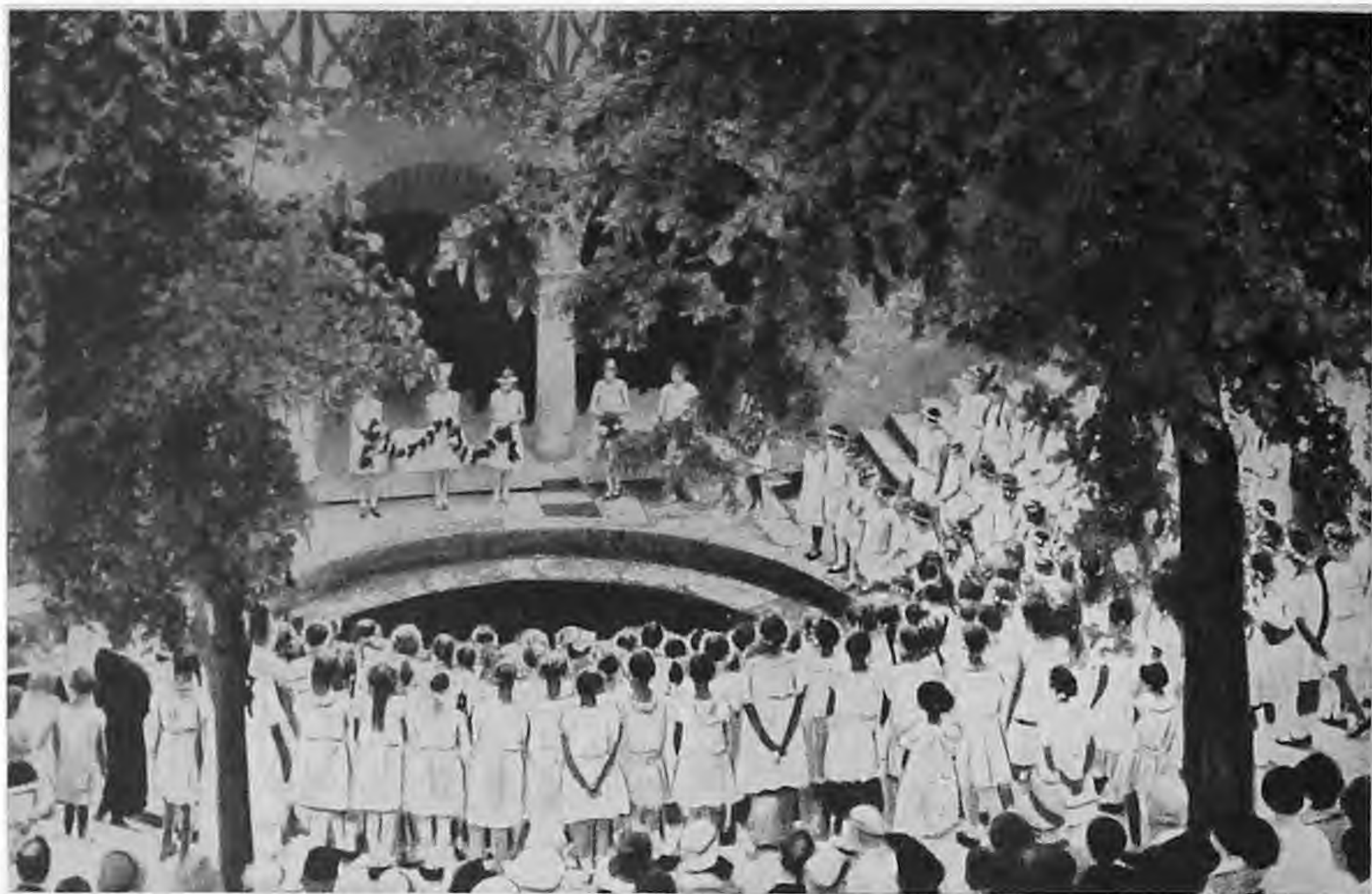
Kraut und Fleisch essma gern,
 Dia und Schmalz hoitma gern.
 Alleluja, der Pfinstschwanz is da!

So undurchsichtig sich einstweilen die Ursprünge der Wasservogelgestalt in vermutlich grauer Vorzeit verlieren, so klar ist der Ursinn des Beschüttens mit Wasser, daß heute fast allenthalben an die Stelle eines älteren Wasserbades getreten ist. Zwar bleibt seine Deutung als Regenzauber, die seit Jacob Grimms Tagen sich immer wiederholt, in ihrer Enge zweifelhaft, wiewohl zahlreiche europäische und außer-europäische Parallelen einen solchen Gedanken erhärten. Der Glaube an die Zeugungskraft alles Wassers (nicht nur des Regens) aber gehört zu den Grundelementen menschlicher Vorstellungen und eines aus solchen erwachsenen Brauchtums. So mußten Verbote wie der Erfurter Buchtbrief von 1351, der Menschen zu Ostern oder zu Pfingsten ins Wasser zu werfen untersagte, oder eine Eichstätt bischöfliche Verordnung von 1609, die das Werfen eines in Reisig gekleideten Menschen ins Wasser und sein nachheriges Umhertragen in feierlicher Prozession um die Felder mit strengen Schandstrafen bedrohte, fruchtlos bleiben. Nicht nur der Wasservogel erhielt früher, soweit wir sehen können, wohl fast allgemein sein Wasserbad, sondern das gleiche geschah dem Thüringer Laubmann, dem schwäbischen und Eichsfelder Pfinstbuck, dem elsässisch-schweizerischen Pfinstpfitteri usw. Und wo man ihn nicht in den Brunnen, Bach oder Fluß warf und tauchte, bespritzte man ihn mit Wasser oder ließ ihn andere bespritzen, und den „Pfeistsprük“ des berittenen Pfinstklümmels im Schweizer Fricktal auf die ihn begegnenden Mädchen wird noch heute ausdrücklich eine Fruchtbarkeitskraft zugeschrieben. Daneben mag der Reinigungsgedanke der lavatio eine gewisse Rolle gespielt haben, wie auch die unheilabwehrende Kraft des Pfinstmannes zuweilen noch durch Lärmzauber unterstrichen wird. So hängt um den Hals des Laubmann in Stetten (*W. Thingen*) eine Schelle, wie man auch beim Umhertragen des Quacks im pfälzischen Ostertal am Pfinstsonntag schellt, und Panzer

berichtete 1855, daß der Umzug des Pfingstlümmeis im Ansbachischen auf einem aus zwei Pfluggestellen gefertigten Wagen geschah, der mit Schellen, Rollen und Klingeln besetzt war.

Am liebreizendsten aber offenbart sich der Glaube an die Wunderkraft und Zaubermacht des Wassers bei den pfingstlichen Quellbräuchen und Brunnenfesten. Wohl heftet sich die vorchristliche Quellenverehrung in Reinigung, Opferung, Umkreisung oder bloßem Besuch auch an andere Tage des Kult- und Festjahres. So wirft man in Böhmen wie in Schlesien zu Weihnachten Speisereste in die Brunnen und schießt im Mecklenburgischen in oder über sie zur Abwehrung drohender Gefahren der Zwölfnächte. Oder man umkreist sie in den alemannischen Landen an Neujahr und Fastnacht, wobei man im Saalgau den „Adamsbaum“, ein mit Äpfeln und anderen Früchten behangenes Tannenbäumchen (vgl. S. 47), dreimal um den Brunnen trägt. Aber die Opferdanke des Quellenkults fallen erst in die Zeit des erwachenden und strahlenden Frühlings. Zuweilen schon zu Ostern (vgl. S. 62), dann aber am 1. Mai, an Himmelfahrt und ganz besonders zu Pfingsten schmückte man früher scheinbar allgemein Brunnen und Quellen mit frischgrünenden Maien, Mooskränzen und Blumen, im Nordraum zuweilen noch am Johannistag (24. Juni) und im katholischen Süden zu Mariæ Himmelfahrt (15. August) oder auch schon an Mariæ Verkündigung (25. März). Die meisten dieser Quellenverehrungen schlossen mit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts ein. Zu dem Silberbrunnle auf dem Schloßberg zogen die Freiburger mit Blumen und Kränzen zuletzt in den 80er Jahren, und die wenigen, heute noch lebenden Töpfermeister von Steinau bei Schlichtern können nur noch aus der Erinnerung von den „Pfingstinseln“, d. i. den kleinen Erdenkrügen berichten, die man hier einst zum Wasserholen am heilkräftigen Pfingstborn fertigte. Aber in anderen hessischen Orten leben ebenso wie im Rhein- und Siegerland und den deutschen Alpen die Reste von Brunnenwallfahrt und Brunnenkult, zuweilen in den alten Formen, noch öfter aber abgewandert in kirchliches oder schulisches Brauchtum. Die reichste Ausgestaltung der Brunnenfeste weist Deutschlands Herzstück, Thüringen, auf. Schmückt schon Ilmenau zu Pfingsten seine Brunnen mit Girlanden, Tannenbäumchen und einem stattlichen Maibaum mit Bänderfranz, so wetten die Nachbarorte in noch reizvolleren Gestaltungen. Eierketten umziehen in Neusiß die Ränder der Brunnentröge, auf deren Wasserpiegel Blumenkränze schwimmen, und in Martinroda bauen die Kinder über dem Born, dem sie gleichfalls ihre Kranzopfer darbringen, aus mit bunten Eierketten und Papierstreifen übersponnenen jungen Birkenbäumen ein ganzes Brunnenhaus. Das bekannteste Brunnenfest feiert in Thüringen die alte einstige Freie Reichsstadt Mühlhausen außerhalb ihrer Mauern an der Popperöder Quelle (Abb. 120), die seit der Errichtung ihres schönen Brunnenhauses in altthüringischem Fachwerk (1614) das Ziel zahlloser Besucher, darunter bekannter Fürstlichkeiten und Persönlichkeiten des geistigen Deutschlands wie des Auslandes war.

Diese Feier am Popperöder Brunnquell, der täglich 3500 Kubikmeter zutage fördert, läßt sich als Schulfeier des Gymnasiums urkundlich bis zum 20. Juni 1605 (also bis vor die Errichtung des Brunnenhauses) zurück verfolgen, wo seiner zuerst in den Acta ministerii des Ephoralarchivs Erwähnung geschieht (vgl. Karl Eberlein in den Mühlhäuser Geschichtsblättern, Bd. 27, 1924—1926, S. 229). 1647 bezeugen die Rechnungen des Bräudenlosters es als Schulfest der Mädchen mit dem Ausschank von Brunnenfestbier und Brezelgabe. Doch erhalten wir über die Einzelheiten der Feiern erst im 19. Jahrhundert Bescheid, und der Vermutung, daß die Versenkung der Sträuße und Blumenkränze an Stelle älterer Goldschmuckgaben, ja Menschenopfer getreten sei (Eduard Heyd im „Pflüger“, Monatschrift für die Heimat, Jg. 1, S. 241—246), fehlen hier die Unterlagen. Doch sind Tier- und Speiseopfer aus den Quellen für die frühe Zeit des östlichen bezeugt, wie auch eine Epistel Gregors III. von 731 der Provinz Germania Totenopfer an den Quellen verbietet. Ebenso lassen spätere Funde Schmuckopfer wahrscheinlich erscheinen. Doch kennen wir das Werfen von Kränzen in die geschmückten Brunnen schon von den römischen Fontinalien (13. Oktober) her. Mit dem Ausschneiden des Gymnasiums vor dem Fest 1873 begannen die bis in unsere Tage nicht abgerissenen Kämpfe für und wider dieses (vgl. Ernst Brindmann, Aus Mühlhausens Vergangenheit, Mühlhausen 1925, S. 148—155). Zwar erwies sich der Volksglaube, daß ein Ausfallen des Brunnenganges ein Versiegen der Quelle nach sich ziehe, stärker als alle Bedenken, aber erst 1935 wurde das Fest wieder von allen Schulen, einschließlich des Gymnasiums, gefeiert. Während sich jetzt die Schulbrunnenfeste auf die Zeit vom 15. Juni bis 1. Juli (Pfingsten bis zu den Sommerferien) verteilen, setzte man früher die Feiern zwischen der Heu- und Getreideernte an. Auch der Breitsülzenquelle wurden einst in ähnlicher Weise Dank- und Blumen-



120. Das Brunnenfest der Mädchenmittelschule von Mülhhausen in Thüringen an der Popperöber Quelle, 1929. Im Hintergrund der 1614 erbaute Brunnen und das Festhaus.

opfer dargebracht. Eine Beschreibung der Mädchenbrunnenfeste in den 60er Jahren des verflossenen Jahrhunderts durch Marie Kleinschmidt (Mülhhäuser Geschichtsblätter, Bd. 32, 1933) schildert es als allgemeines Volksfest, zu dessen Feier selbst die Fabriken schlossen. Mit den Mädchen in weißen, steifgestärkten Kleidern gingen die Lehrerinnen unter weißen Schwingerhüten und die Lehrer in Gehröden und Zylindern beim Gesang geistlicher und weltlicher Lieder zum Brunnenquell, in den man die Sträucher warf. Auf das Kaffeetrinken und Verzehren der Brunnenfeststriezele folgten Tänze zu den Melodien „Lott ist tot“ oder „Herr Schmidt, Herr Schmidt“ und die Einnahme des mitgebrachten Abendessens, bei dem die schon am winterlichen Schlachtfest zurückgehängte Brunnenfestwurst die größte Rolle spielte. Auch ein Bubenbetrieb erhöhte die Festfreude. Beim Brunnengang der Knaben tragen die Schüler blumentumwundene Holzstäbe, die, mit Steinen beschwert, in den Brunnen versenkt werden. Diese, einst weitverbreiteten „Sommerstäbe“ sind uns schon aus dem Brauchtum des Sonntags Lätare bekannt geworden (vgl. S. 54). Auch anderorts wuchsen sich die Brunnenopfergänge zu Volksfesten aus. So wird in Badleben (Provinz Sachsen), wo am dritten Pfingstfeiertag die Burschen die Quellen reinigen, der „Aschensack“ gefeiert, dessen Name daher rührt, daß diejenigen, die bei einem Heischeumzug der jungen Leute Gaben verweigern mit Aschensäcken geschlagen werden, die die Umziehenden auf langen Stangen mit sich führen.

Zu den alten Bestandteilen pfingstlichen Brauchtums dürfen wir zweifellos auch die Wettritte zählen, wie wir sie wenigstens resthaft noch bei den Quack- und Wasservogelaufzügen fanden. Wie eingebürgert einst der Pfingsttritt war, beweist eine Sage aus Heddesdorf bei Neuwied, der zufolge nach dem Franzosenkrieg nur noch ein verkrüppelter Bursche im Dorf zurückgeblieben sei und der nun wenigstens als Stedenreiter zu Pfingsten in den Wald ritt (vgl. die kindlichen Stedenreiter zu Molschleben usw., S. 85). Auch die alten Schützengilden in Mecklenburg und Pommern hielten früher ihre regelmäßigen Pfingstritte ab, und im Kreis Rauch-Bezig auf dem Fläming ist noch heute das „Stollenreiten“ üblich, bei dem die Burschen in die nächste Ortschaft reiten, um dort ihre Pfingststollen in Empfang zu nehmen. So klangen die eigentlichen Wettritte vielfach in Ausritte auf festlich geschmückten Pferden, in pfingstliche Umritte um die Felder oder in eine Prozessionsfahrt, wie den Rößtinger Pfingsttritt zur Wallfahrtskirche in Steinbühl im Zellertal, aus,

und an die Stelle der mittelalterlichen „Waldfahrten“ rheinischer Städte traten die heutigen Pfingstaussflüge auf Kramern, Leiterwagen und in Autos.

Da, wo ein bäuerliches Wettreiten zu Pfingsten noch üblich ist, verbinden sich ihm häufig andere Reiter Spiele, unter denen das Ringreiten das beliebteste ist. Seine Entwicklung geht von den ritterlichen Turnieren zu den höfischen Reiter spielen, unter denen vom 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert das Ringstechen die erste Rolle spielt. Von hier wandert es auf die Schützen- und Volksfeste und schließlich ins ländliche Volksspiel ab, wo es sich besonders in Mittel- und Norddeutschland (Schleswig-Holstein, Ostfriesland), ganz vereinzelt auch in den süddeutschen Alpen erhielt. In Cörmigt (Anhalt) reiten heute etwa 30 Bauernburschen zur Musik hintereinander und stechen nach dem Ring, der auf einer Stange aufgehängt ist. Ein Tusch kündigt jeden gelungenen Stich an, und wer den Ring zuerst dreimal gestochen hat, wird Hauptmann und sein Pferd bekranzt. Es folgt dann eine Rede, nach der es in den Gasthof zum Tanz geht. Am dritten Feiertag verkleiden sich die Burschen und bringen jedem Einwohner ein Ständchen dar, wofür sie Eier, Speck, Wurst, Brot Schnaps und Geld erhalten. Aus diesen Gaben bereiten sie sich ein Mittagessen. Dann beginnt ein Fest mit Buden wie auf einem Schützenplatz. Auserwählt ist der Ring an ein Seil gehängt oder eine zweite Stange zieren die Kränze der Siegerpferde. Verwandt ist das Rufenstechen zu Rötisch im Rärntner Gailtal, wo nach Zertrümmerung der Rufe Reiter die Rufenreife mit einem kurzen Speer auffangen müssen.

Zu den Pfingstritten gesellen sich Läufe und Tänze, die nicht selten an das fastnachtliche Brauchtum erinnern. Könnte man den früher für Weilersbach in der Pfalz bezeugten Drehtanz des „Quack“ während des Gabensammelns (Bavaria IV, 2, S. 359f.) oder den Tanz des „Pfingstbuck“ in Neuenbürg im schwäbischen Schwarzwald als Nachklang des tanzenden Erbsenbäres deuten und in den heute noch in Thüringen und dem Eislesbischen besonders lebendigen Tänzen um den Pfingstmaien die Auslösung reiner Lebensfreude erblicken, so geben sich andere Tänze, wie der Maibrauttanz beim Gabensammeln in Weddendorf (Kreis Gardelegen), unmißverständlich als Reste alten Fruchtbarkeitszaubers. Sehr bezeichnend ist der Walddanz der „Pfingstschweine“ in Hergisdorf bei Eisleben und in andern, das „Dreckschweinfest“ feiernden Dörfern des Mansfelder Seekreises (Milsdorf, Kreisfeld). Bei jenem Tanz an der Pfingsteiche wird der Pfühenschmutz mit langen Holzstangen aufgeschlagen, und die Tänzer wälzen sich zuletzt so lange im Kot, bis sie völlig von ihm bedeckt sind. Diesem Tanz voraus geht ein Pfingstlaufen, bei dem die weißgekleideten, mit bunten Bändern behangenen Läufer, einen umfänglichen Aufputz künstlerischer Blumen auf dem Hut, die Tänzer frühmorgens durch Peitschenknallen wecken und späterhin mit Peitschenschlägen (gegen die sich die Tänzer durch übergeworfene Strohmatten schützen) antreiben. Auch die Läufer im Geiseltal bei Merseburg tragen Blumenkränze auf dem Kopf und gestickte Hosenträger über dem weißen Hemd. In thüringischen Dörfern betätigen sich die Geißelläufer zuweilen als Spaßmacher und Ordner der Pfingstfeste, und in Stetten (W. Thingen) läuft dem in Stroh gewickelten „Latzmann“ ein Läufer voran. Auch des „Brautlaufes“ in Neuplatendorf im Mansfelder Gebirgskreis am Sonntag nach Pfingsten sei hier nochmals gedacht, und neben die Wettläufe stellen sich die Wettastriebe der Weidetiere oder das Schnellfahren des Pfingstlings im Unsbachischen, die alle den gleichen vegetativen Zaubervorstellungen entwachsen sein dürften.

Die Fülle frühlinghaft-mäilichen Brauchtums, die das Pfingstfest im Laufe der Jahrhunderte auf sich zog, findet seine Erklärung zum Teil in dem Wandern dieses Festtages zwischen dem 10. Mai und dem 13. Juni, zum andern aber in dem Umstand, daß das kirchliche Pfingstwunder mit dem Blütenwunder der Natur zusammenfiel. Der hochzeitliche Gedanke, der immer wieder das pfingstliche Brauchtum durchzieht, konnte sich nur in der Hochzeit des Jahres entfalten. So entläßt sich die Lebenslust, die längst die magischen Wurzeln dieses Brauchtums überwuchert hat, in einer Fülle von Spielen. Schützenfeste (besonders Vogelschießen), Hahnenkämpfe, Karrenschieben, Kirchweihen und Heiratsmärkte werden mit Vorliebe zu Pfingsten abgehalten, und in mitteldeutschen Dörfern ergötzt man sich am Regelspiel auf den Dorfstraßen mit oder ohne aufgelegte Bretter. Neben die aus dem Brauchtum erwachsenen Spiele aber treten größere, dramatische Aufführungen, von denen die Bauernspiele zu Mechterstädt am Hörjelberg die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich lenkten. So redet nicht nur der heilige Geist der Natur zu Pfingsten in feurigen Flammen zu den Menschen des Volkes, sondern diese Flammen schlagen zugleich aus den Menschenherzen wieder der Natur entgegen, und die Begriffe Pfingsten und Leben verschmelzen in jener Glut zu einer untrennbaren Einheit.



121. Fronleichnam-Blumenteppich im Dom zu Freising 1914. Frei gearbeitet nach Ludwig Thomas Herz-Jesu-Bild.

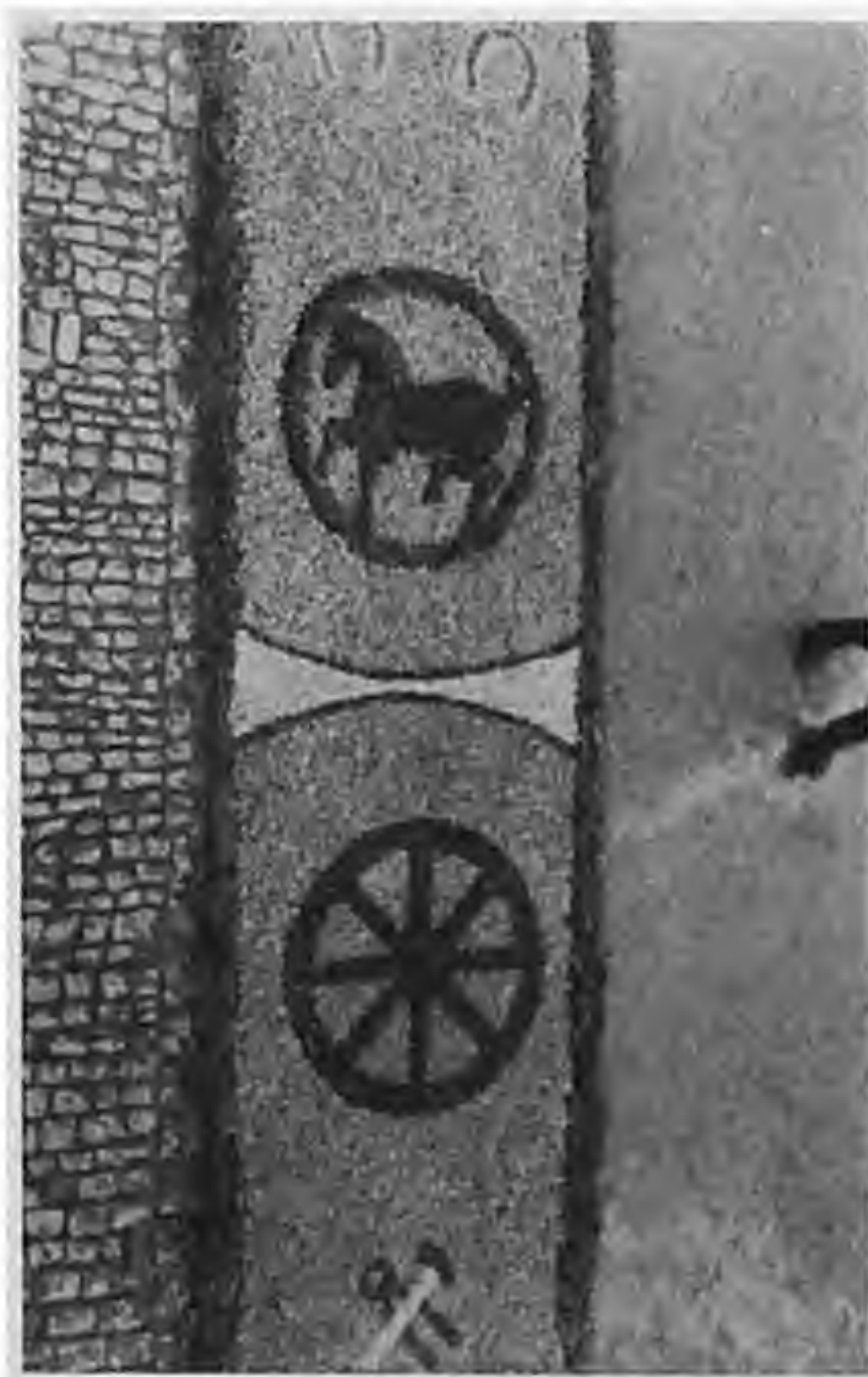


122. Bildausschnitt aus den Blumenteppichen der Fronleichnamprozession 1935 zu Hüttingen im Schwarzwald (Kr. Bisingen).

Die Tage nach Pfingsten aber sind stille Tage der Selbstbesinnung. Feldumgänge durchziehen wieder zu Trinitatis, dem goldenen Sonntag, das Land, und man pflückt, wie an Himmelfahrt, heil- und schutzkräftige Kräuter. Oder man sucht in thüringischen Orten durch Feldgottesdienste, Choräle und Fahnen-schwenken die Saaten vor Unglück zu bewahren, so wie es zu Großengottern schon am Sonntag vor Pfingsten und in der Gegend um Langensalza einige Tage vor dem Pfingstfest üblich ist. In den Prozessionen am Fronleichnamstag (Donnerstag nach Trinitatis), dem höchsten Fest der katholischen Kirche (festum corporis Christi; frô = Herr) aber entfaltet sich der reichste Prunk des kirchlichen Jahres. Baumgrün und Blumen schmücken überreichlich die Altäre wie die Fußbahnen der Prozessionsstraßen, und in einzelnen Kirchen belegt man den Boden des Gotteshauses mit Bildteppichen, die entweder völlig aus Blumen zusammengesetzt sind oder deren Blüten-schmuck aus Grund- und Füllflächen gefärbten Sägemehl herausleuchtet. In Deutschland weist der Dom zu Freising die kunstvollsten Fronleichnamsteppiche auf (Abb. 121). Doch sind von kaum geringerem Liebreiz die schlichten Blumenteppiche, die zu Fronleichnam im alten Schwarzwaldstädtchen Hüttingen (Kreis Bisingen) zu beiden Seiten des den Ort durchfließenden Bächleins die Straßen vom Stadttor bis zur Kirche zieren. Sie weisen meist einfache geometrische Muster auf, unter denen das Kreuz überwiegt. Auch das Hakenkreuz als Hoheitszeichen des Reiches findet sich mehrfach und neben ihm die Sinnbilder der verschiedenen Handwerker (Abb. 122, 123). Doch fehlen auch nicht die Versuche kunstvollerer Gestaltung wie etwa ein Christuskopf mit der Dornenkrone. Dazu schmücken Birkenbäumchen die Häuser und breiten sich Birkenzweige längs der Bachufer aus. Auch Italien, Frankreich und Spanien huldigen zum Fronleichnamsfest dem gleichen Brauch andächtiger Liebe. Weitberühmt sind die Blumenteppiche zu Genzano in der römischen Campagna, die am Fest Infiorata (acht Tage nach Fronleichnam) seit Ende des 18. Jahrhunderts die zum Dom führende Via Livia belegen, und über die nur der Bischof mit der Monstranz schreiten darf, während sich die anderen Teilnehmer der am Kraterrand des Remisees beginnenden Prozessionen in Rüge rechts und links der Teppiche aufteilen. Einfach und der kirchlichen Bindungen entbehrend gibt sich die Schmückung der Fußsteige am Himmelfahrtstag mit Blumen und grünen Girlanden im ostfriesischen Aurich zu einem „Brautpfad“, den man mit dem Gedanken des Einzugs der „Maibraut“ in Verbindung gebracht hat. Auch das alte kirchliche wie das neue weltliche Rußland pflegt die Kunst der Blumenbilder, die ihren Ursprung aus der barocken Gartenarchitektur

genommen haben dürften. Zwar lassen sich die deutschen Belege einstweilen nicht über das späte 19. Jahrhundert zurückverfolgen, doch wissen wir, daß der aus Deutschland stammende Obergärtner der vatikanischen Gärten, Benedikt Drei, schon 1625 den Altar am Grabe des Hl. Petrus in Rom mit solch einem Blumenmosaik zierte. Die volkstümliche Beliebtheit der Fronleichnamsprozession in Deutschland, die ihre Entstehung einer Vision der Nonne Juliana von Cornillon (1246) bzw. der Stiftung des Festes durch Papst Urban IV. um das Jahr 1264 verdankt, wird ihrer noch zu Ende des gleichen Jahrhunderts bezeugten Ausgestaltung zu einer Flur- und Wetterprozession zuzuschreiben sein. Als solche übernahm sie die Verlesung der vier Evangelienanfänge aus älteren Wettersegen und führte ihrerseits das Untragen des Allerheiligsten in die Feldprozessionen ein. Der Ausbau des Fronleichnamsumganges zu einem figuren- und szenenreichen Festzug der über Welt, Fleisch und Teufel triumphierenden Kirche scheint sich im 14. Jahrhundert unter dem Einfluß der Zunftbruderschaften vollzogen zu haben und erreicht seinen Höhepunkt im 17. Jahrhundert. Die Vielheit der zünftischen Schutzpatrone, die Beteiligung der Schützengesellschaften und der Behörden, des Adels und (in den Residenzstädten) der Fürstlichkeiten schuf eine bunt-schillernde Fülle der Bilder, und aus den Karfreitagsprozessionen und Karwochenspielen drangen allerlei Motive in den Fronleichnamsumgang ein. Aber während diese Karfreitagsprozessionen sich in eine von den Kapuzinern geführte volkstümliche Umgangsgruppe mit holzschnittmäßig einprägsamen Bildern aus Heilslehre und Leidensgeschichte, Geißler- und Büsserscharen sowie scherzhaft-grotesken Elementen und in eine von den Jesuiten für den Geschmack der kulturellen Oberschicht geprägte Stilgruppe aufspalteten, die in allegorischen, mythologischen und scholastischen Sinnbildern schwelgte, blieb die Einheitlichkeit der Fronleichnamsprozession durch den entscheidenden Einfluß der bürgerlich-zunftgebundenen Mittelschicht gewahrt.

In die kostümierten Gruppen zu Fuß, Pferd und Wagen fügten sich seit der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert zuweilen mimische und theatralische Vorführungen ein, doch lebte das größere, aus den Karwochenspielen erwachsene Prozessionsdrama, bühnenmäßig abgelöst, neben bzw. nach dem vormittäglichen Umgang. Das älteste deutsche, in einer Handschrift aus Neustift bei Brigen 1391 überlieferte Fronleichnamspiel scheint auf eine thüringische, zwischen 1311 und 1316 entstandene Vorlage zurückzugehen, und aus England ist schon um 1350 ein Fronleichnamspiel der Fünfte bezeugt. Durch Jahrhunderte hindurch waren die volkstümlichsten Figuren des Umganges St. Georg, der Drachentöter, sowie der Drache selbst, und zu ihnen trat jene „Königstochter Margareth“, die der Ritter Georg aus den Klauen des Ungeheuers befreit haben sollte, wobei ein alter, durch Sage oder Märchen weitergetragener Mythenstoff sich mit der Gestalt der unter Diokletian gemarterten Hl. Margaretha von Antiochien verschmolz und zu einer neuen, spätkristlichen Volkslegende entwickelte. Die dramatische Vorführung des Drachentodes in einer deutschen Fronleichnamsprozession ist uns erstmals 1476 aus Wasserburg am Inn bezeugt und scheint sich um jene Zeit besonders rasch im Bayerischen eingebürgert zu haben, als einprägsamstes Sinnbild vom Sieg des Christentums über die heidnische Dämonenwelt, den „Antichrist“. Doch waren solche Drachentode als Schauspiele der St. Georgsgilden und Bruderschaften schon außerhalb des Fronleichnamsumganges bekannt (so in Norwich 1408) und werden Kernstück fast aller St. Georgsspiele gewesen sein, deren erstes, gesichertes uns 1443 aus Kolmar bezeugt ist. Aber auch im weltlichen Gegenspiel zum kirchlichen Fronleichnamsumzug, dem Nürnberger Schembartlauf von 1475, war die „Hölle“ ein Drache, der gestürmt und verbrannt wurde. Dagegen bleiben die Versuche zur Erschließung altgermanischer Drachenkampfspiele als Sinnbilder der Befreiung einer Lenzgöttin, Sonnenfrau oder Maikönigin Hypothesen, die einstweilen keine Stützung durch beweiskräftige Unterlagen finden. Aus den Fronleichnamsumgängen wanderte dann der Drachentod als selbstständiges Schauspiel erneut ab und erhielt sich so im engeren Deutschland in Furth im Wald (Oberpfalz),



123. Die Sinnbilder der Handwerke in den Blumenteppichen der Einsiedler Fronleichnamsprozession 1935.



124. Holzgeschnitzte Prozessionsstange
für Fronleichnam. 18. Jahrhundert.
Freising, Privatbesitz.

wo er von der Ersthälfte des 17. Jahrhunderts ab nachweisbar ist. Seit 1887 rollt sich hier das Schauspiel am Vorabend des zweiten Augustsonntags ab, nachdem man es schon 1761 auf den Sonntag nach Fronleichnam verlegt hatte. Von den niederländischen Drachenspielen leben noch die von Beesfel (bei Roermond) und Heel im Limburgischen, wo den jeweiligen Schützenkönigen die Aufgabe obliegt, die Jungfrau durch die Tötung des Drachens zu befreien, von den belgischen der zu Mons am Dreifaltigkeitssonntag. Aus den etwa zwei Duzend französischen Drachenspielen, die an Stelle des St. Georg verschiedene Heilige als Drachentöter feiern, gehen die von Tarascon und Saumur auf die Jahre 1474 und 1446 zurück, während in England neben und nach St. Georg Robin Hood zum Drachentöter in den Frühlingspielen des Volkes wurde.

Die Durchflechtung kirchlichen und weltlichen Brauchtums schuf dem Fronleichnamsfest scheinbar von Anfang an einen tiefen Widerhall im Leben des Volkes. Wie im Schenbartlaufen schritten auch im Fronleichnamsumgang die Wilden Männer (von der Kirche gefesselt) einher, so wie sie heute noch in der Maiprozession in Rütten bei Tongern gehen. In Reval nahm einst der „Maigraf“ an dem Prozessionszug teil, und in den mit bunten Blumengirlanden umwundenen Brang-, Branger- oder Reiffstangen des Umgangs erlebte der weltliche Stangenkult, in den Gedanken des blühenden Lebens eingesponnen, seine kirchliche Umdeutung. Doch finden diese „Brangfeste“ in den Salzburger Alpen heute auch an anderen Funitagen sowie (die Um-

gänge abschließend) am Erntedankfest zu Michaelis statt. Allgemein aber ist das Aufstellen von Pfingstmaien (Birken) und weitverbreitet zugleich der Glaube, daß deren Zweige ebenso wie die zur Fronleichnamsprozession benutzten Tannenäste und Blumensträuße Haus und Hof gegen Krankheiten und Unwetter schützen. So scheint die an jenem Tag in einzelnen Orten übliche Kräuter- und Blumenweihe nur die kirchliche Einbeziehung im Grunde außerkirchlicher, volkhafter Glaubensvorstellungen, die aus der geistigen Weihe eines Tages auf die Zauberkraft all der Dinge schließen, die seiner äußerlichen Feier verbunden sind. Auch das Gewehr- und Böllerschießen, das vielerorts den Fronleichnamstag begrüßt und seinen Umgang wie die Evangelienlesungen begleitet, läßt sich nicht nur aus der frühen Beteiligung bürgerlicher Schützengesellschaften am Umgang erklären, sondern ist seinen Ursprüngen nach nichts anderes als der uns schon oft bezeugte Lärmzauber, der an diesem Tag wieder in erster Linie dem Gedeihen der Felder gilt. Selbst die kleinen Kinder nehmen vielfach an den Fronleichnamsumzügen teil und zehren von dem Zauber des Tages. So stellt man die Kinder im Badischen manchenorts nach dem Vorüberzug der Prozession auf die Altäre, und zwar auf die Stelle, an der das Allerheiligste stand, damit sie, von der Nachwirkung der Wunderkraft des Altarsakramentes berührt, laufen lernen. Oder man gibt ihnen die Äpfel zu essen und den Wein zu trinken, die man zuvor zu diesem Zweck auf die Altäre gestellt hat. Glaubt man doch, daß deren Genuß die Kinder das ganze Jahr hindurch gesund erhalte. Ja schon das bloße Mitnehmen von Kindern und Säuglingen zur Fronleichnamsprozession gewährleistet nach dem nordböhmischen Volksglauben ihr Gedeihen und schützt sie vor den Gefahren eines jähen Todes. Doch treten heute die magischen Grundelemente mehr und mehr zurück hinter dem Liebreiz von Frühlingsgrün, Blumenpracht sowie dem Farbenspiel der Priesterornate und Mädchengewänder. Besonders tief aber wachsen die Umgänge des Fronleichnamstages dem Gedächtnis des Beschauers in jenen Trachtengenden ein, wo Stränzeljungfrauen und Schäpelmädchen das Muttergottesbild tragen oder Altarschiffe das Allerheiligste durch die Gewässer führen (Chiemsee, Traunsee, Hallstättersee). Von solchen Schiffsprozessionen klingt die Mühlheimer „Gottesstracht“ heute in einem rheinischen Volksfest mit Buden- und Zeltbetrieb aus.

2. Sommer und Herbst.

Mit dem Heranreifen der Ernte werden die Atemzüge des Brauchtumsjahres ruhiger. Die wesentlichen Entscheidungen über das Schicksal des bäuerlichen Jahres scheinen gefallen, und die bevorstehende schwere Last der Einbringung des Arbeitsertrages bedarf mehr harter Hände und schnellen Zugriffes als des grübelnden Geistes und der Maßnahmen ängstlicher Vorsicht. Doch stehen an der Einfahrt zu diesem neuen und entscheidenden Lebensabschnitt noch einmal eine Nacht und ein Tag, die alle Gefahren und Wunschträume und damit zugleich alles Brauchtum des fürchtenden und hoffenden Menschen in sich vereinen: die Zeit der Sommer Sonnenwende. Was wir in ihr seit alters an kultischem und magischem Brauchtum vereinigt finden, geht mit vieler Wahrscheinlichkeit größtenteils nicht nur in seinen allgemein-menschlichen Grundelementen in unsere germanische Vorzeit zurück, doch wissen wir weder um einen zeitlich gesicherten vorchristlichen Brauchtums- oder Festtermin noch um die Allgemeingültigkeit der einzelnen Kultformen im gesamten germanischen Kulturraum. Während der astronomische Sommerjunktialpunkt auf dem 22. Juni liegt (im Schaltjahr auf dem 21. Juni), war der 24. Juni der Sommerjunktialtag des römischen Kalenders. Als die christliche Kirche im 4. Jahrhundert den Geburtstag Christi auf den 25. Dezember festlegte, hätte sie jenen Johannes des Täufers, der nach Lukas (1, 26—33) ein halbes Jahr älter als der Heiland war, auf den 25. Juni ansetzen müssen. So läßt seine Zurückverlegung um einen Tag eben vermuten, daß die Kirche von allem Anfang an den heidnischen Sommerjunktialkult in den Feiern des Johannistages aufsaugen wollte, wozu ihr die Evangelienstelle (Joh. 3, 30): „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen“, eine eindrucksvolle Handhabe bot. Damit wurde Johannes, der Wegbereiter des himmlischen Lichtes (Christi), zugleich das christliche Sinnbild für den Mittag des kosmischen Jahres, der sich nun mit kirchlich gewendeten Festfeiern erfüllen ließ. In Ivrea bei Turin feierte Karl der Große 801 den Johannistag, zu ihm berief Ludwig der Fromme 824 und 831 seine Reichsversammlungen ein, so wie Siegfried im Nibelungenlied an einer Sonnenwende zum Ritter geschlagen wurde und die Hochzeit im Hunnenland auf den gleichen Festtag angesetzt war. Im späteren Mittelalter versuchten die Päpste durch Wallfahrtsablässe eine weitere Verkirchlichung des volkhaften Brauchtums. So wurde etwa 1319 den Besuchern der Hl.-Kreuz-Kirche in Dresden, die an einer Prozession teilnahmen, ein 40tägiger Ablass gewährt, und an den kirchlichen Umgang schloß sich späterhin ein Volksfest mit einem (erstmal 1480 bezeugten) Johannisspiel an. Derlei Volksbelustigungen erhielten sich noch lange, nachdem die Reformation die kirchlichen Feiern abgeschafft hatte und der Glanz der mittelalterlichen Johannissfeste längst verblaßt war. Im 20. Jahrhundert finden wir die Johannistagsfeiern in weiten Gegenden Deutschlands abgestorben und die Bedeutung des Tages nur noch in allerlei Sagen und zauberhaftem Brauchtum weiterlebend. Lediglich die Feuer fanden durch die politischen Bewegungen in Österreich und in Deutschland wieder als „Sommerwendfeuer“ ihre Auferstehung und rückten so von dem Johanneskult und damit in der Regel auch von dem Johannestag ab. Seit der Machtübernahme durch den Nationalsozialismus entzündeten im Deutschen Reich wohl alle Ortsgruppen der NSDAP. ihre Sommerwendfeuer, die umtanzt und übersprungen werden und in denen man oft einen Maikranz oder den Maibaum, nicht selten auch eine Strohfigur, „den Alten“, verbrennt. An die Stelle älterer Segen und Gebete traten dabei meist volkspolitische Feuerprüche.

In Sage wie Brauchtum hat sich der Johannistag tief in das Volksgemüt eingesponnen als (neben Weihnachten) der größte Wundertag des Jahres, an dem alle Mächte des Verderbens wie des Glückes lebendig werden, an dem Zauber und Weissagung, Schatzgräberei und Wunderheilung in ihrer vollsten Blüte stehen. Über die mecklenburgischen Dörfer fliegt der Geißlerkrebs und heftet sich an die Fußsohlen der Wandernden, am Himmel der Mark Brandenburg schwebt ein Skorpion, Dürre auf die Felder herabsendend, und die Hexen treiben überall ihr Unwesen, können aber an diesem Tag gleich allem Ungeziefer für das ganze Jahr gebannt werden. Wassermann, Nixe und Kornmännchen zeigen sich zur Mittagshöhe, Tote stehen auf und klagen, die „steinerne Agnes“ bei Reichenhall jauchzt laut auf, und an der Kurischen Nehrung reden die Pferde zur Mitternachtsstunde. Zur gleichen Zeit wird alles Wasser zu Wein, erblüht der Farn goldgelb, und wer zuvor schweigend einen Zauberkreis um ihn gezogen hat, vermag seine Samenkörner trotz des Getobes der den Kreis umringenden



125. Eierbaum zum Johannisfest in Buntentode im Oberharz. (Aufnahme: Bittler, Clausthal).

Teufel in einem Maßfisch aufzufangen, um sich unsichtbar zu machen oder aus ihnen Freifugeln zu gießen. Die Nacht vor Johannis ist eine „Freinacht“ mit all ihren Schrecken und Zaubermöglichkeiten. Die Zwerge feiern am Johannisfest Hochzeit, und die Ottern versammeln sich um den Otterkönig, dessen Goldkrönlein der gewinnen kann, der in seiner Nähe ein weißes Tuch ausbreitet und geschickt der ihn verfolgenden Otternschar zu enttrinnen vermag. Aber auch andere Schätze lassen sich gewinnen, und Ernst Moritz Arndt der auf seinen Reisen durch Deutschland, Österreich, Schweden und Italien die Johannisbräuche sammelte, hat berichtet, wie man nachts, schweigend und rückwärts gehend in einen Haselnußstrauch greifen mußte, um mit Glück die richtige, gegabelte Wünschelrute zu ergreifen. Vielfach öffnen sich heilige Berge, in denen die „drei Jungfrauen“ den Menschen einen Einblick in ihre Schätze gewähren; auch die von Gold und Edelsteinen blinkenden Hallen des Schlosses auf dem Ochsenkopf im Fichtelgebirge tun sich den Augen der Sterblichen auf.

Magisches Denken im Verein mit dem Erfahrungswissen, daß um Johannis die meisten Heilkräuter in ihrer Blüte oder im Vollsaft ihrer Kräfte stehen, machte den Johannisfesttag zu einem ausgesprochenen Kräutertag. So werden besonders die Johannisnacht oder die heiße Mittagsstunde zum Sammeln von Heil- und Zauberkräutern oder dem Ausgraben ihrer Wurzeln benutzt, die nach dem Volksglauben gesund, reich und glücklich machen und gegen Verhexung und Zauberei schützen sollen, zuweilen sich auch zu allerlei Drafeln benutzen lassen. In erster Linie das Johannisraut (*Hypericum perforatum*) selbst, das teilweise noch unter Segensprüchen und besonderen Vorsichtsmaßnahmen (vor allem unberebet) gepflückt wird. Seine apotropäische Kraft bezeugen schon die alten

Namen Fuga Daemonum, Teufelsfuchtel oder „Jöbäuel“ (Jageteufel), sowie die Tatsache, daß man das Kraut früher den Hexen und Schwarzkünstlern eingab, um sie zum Geständnis zu bringen. In Süd- und Mitteldeutschland dient das Johannisraut besonders als Blißschuß, und in Tirol legte man es dem Wanderer, damit er nicht ermüde, in die Schuhe und schrieb ihm so eine Zauberkraft zu, die Plinius in seiner *Historia naturalis* für den Beifuß in Anspruch nahm. Neben dem eigentlichen Johannisraut kommt dem Knabenkraut (*Orchis maculata*; auch Fünffingerkraut genannt) bzw. seiner wie ein Händchen aussehenden Wurzel eine besondere Bedeutung zu. Unter das Kopfkissen gelegt, verkündet dieses Johannisständchen die Zukunft. Auch bringt es Glück und befreit, in der Geldbörse aufbewahrt, vor Geldsorgen das ganze Jahr. Solche „Glückshändchen“ wurden in Leipzig noch bis gegen 1880 am Johannisfest, das an der Stelle des jetzigen Deutschen Museums für Völkerkunde (Grassimuseum) stand, zu 1—5 Pfennigen das Stück verkauft. Ein ausgesprochenes Johannisfestkraut ist auch der Beifuß (*Artemisia vulgaris*), den man in Böhmen und der wendischen Lausitz beim Tanz um das Johannisfeuer als Sonnenwendgürtel und Kopfschmuck trug, um sich vor allem Unheil zu bewahren. Neben diese Kräuter treten andere, am Johannisfest zu pflückende Pflanzen: das Wilsenkraut (das im Anhaltischen vor dem Mäusefraß schützen soll), die Arnika (gegen Blißschaden), das Eisenkraut (zur Förderung des Verstandes und zur Erlangung verborgener Schätze), Kamille, Kornblume, Klettenwurzel, Holunderblüte, die Hölzer vom Faulbeerbaum und der Esche usw. Solche Kräuter, Blumen und Hölzer verwendet man entweder unmittelbar oder schmückt mit ihnen heilige Bilder und Altäre, verbrennt sie im Johannisfeuer oder bewahrt sie zu Hause auf. Auch in der Kirche ließ man zuweilen die Johanniskräuter segnen, doch ist erst Mariä Himmelfahrt (15. August) der eigentliche kirchliche Kräutertag. Ein Großteil der sich an die Johannisfestkräuter anknüpfenden Glaubensvorstellungen und Brauchhandlungen erweist sich als Nachklang der Darstellungen unserer alten Kräuterbücher, die ihrerseits wieder zumeist aus der Lehre der antiken Botaniker schöpften.

Vielfach band und bindet man am Johannisfest das Johannisraut und andere zauberkräftige Kräuter und Blumen zu Kränzen. Besonders Ehrenpreis, Holunder, Kamille, Feuerlilie, Kornblume und Mohn dienen zu ihrem Ausschmuck, während die Kornraden zumeist fehlen, da sie nach dem Volksglauben den Bliß anziehen. Im übrigen ist die Zusammensetzung der Johannisfränze recht verschieden, doch legt man manchenorts auf eine Neunzahl der im Kranz vereinigten Kräuter und

Blumen Wert. Örtlich (und zeitlich) unterschieden ist die Verwendung der Kränze. Während sie heute zuweilen nur zu einem kurzen Festtagschmuck der Häuser dienen, läßt man sie zumeist noch als Wetterschutz über der Haustüre, im Giebel Fenster, in der Dachluke oder unter dem Scheunendach hängen, bis sie Wind und Wetter zerstören. Oder man wirft sie auf die Hausdächer (Eifel; Technik, Kreis Saaz), gibt sie im Winter Menschen und Vieh gegen Krankheiten ein, verbrennt sie im Johannisfeuer, wirft sie ins Wasser. Auch werden ihre Reste zur Förderung der Fruchtbarkeit in die Felder gesteckt, als Schutzmittel gegen Mäusefraß im Hause ausgelegt oder dem Badewasser zu Heilfuren zugesetzt. Vielerorts pflanzt man die Kränze am Johannistag auch auf einer Stange auf, inmitten des Holzstoßes des Johannisfeuers oder sonstwo im Freien und umtanzt sie wie den Maibaum. Ein Verbot des anhaltischen Konsistoriums von 1701 galt gleichermaßen dem Johannisfeuer wie dem Tanzreigen um die auf einer Stange aufgestellten Kränze. In Westböhmen wird eine Anzahl von Kränzen auf einer hohen Stange inmitten des Johannisfeuers befestigt, und die Burschen suchen sie, sobald das Feuer niedergebrannt ist, herabzuholen. Dann schauen Mädchen und Burschen sich gegenseitig durch die Kränze an und werfen sich diese dreimal über das Feuer hinweg zu, um zu erkennen, ob sie ein Paar werden. Dagegen gilt in der Saazer Gegend, wo man Kornblumensträuße verwendet, das Durchschauen nicht als Liebesorakel, sondern als Mittel zur Augenstärkung. Anderwärts zierten diese Stange Bänder, oder man hatte an ihr, wie bei den Walpurgisfeuern und am Funksontag, eine „Feze“ zum Verbrennen aufgesteckt. Die Stelle des einfachen Johannisfranzes vertritt in Mitteldeutschland vielfach eine Johanniskrone. Sie hat sich heute besonders im Harz erhalten und wird hier an einer die Straße überspannenden Girlande aufgehängt, wobei vielfach Kinder die unter ihr durchgehenden Erwachsenen mit einem Seil hemmen und einen kleinen Wegezoll verlangen. Früher spannten sich solche Kronengirlanden oft von Haus zu Haus. Diese Kronen bestehen aus zwei ineinandergeschobenen oder übereinander aufgehängten Kräuter- und Blumenringen, die mit Buntpapierstreifen ausgeschmückt sind. Auch hing in Rötzen (Anhalt) einst in ihnen noch eine Zitrone. In Schlesien (Umgebung von Ohlau) heißt die Johanniskrone „Rosentopf“, während in anhaltischen Orten die Verwendung von Rosen als schädlich verpönt war oder diese mindestens zuvor entdornt werden mußten. Auch in Nordhausen am Harz und in der nördlichen Goldenen Aue feiern die Kinder „den Rosentopf“, indem sie eine mit Girlanden und Blumen geschmückte Laube errichten und an ihren Eingang ein mit Rosen gefülltes Gefäß hängen. In diesen Lauben tafeln die Kinder bei Kaffee und Kuchen gleichwie anderwärts unter den Johannisbäumen (Abb. 126).

Wie neben den Pfingstkränzen und -kronen die Pfingstbäume stehen, so kehrt auch zu Johannis in beschränktem Umfang der Stangen- und Baumkult wieder, sei es in Verbindung mit dem Scheiterhaufen, sei es selbständig. Während die Spitzen der schwedischen Mittsommerstangen ein roter Hahn krönt, wehten einst von den schlesischen Johannisstangen Bänder im Wind, nach denen die Burschen kletterten. Im Harz und im Südhannoverschen pflanzt man hohe Tannenbäume vor den Häusern auf, umwindet ihre Stämme mit Girlanden und schmückt sie mit bunten Bändern, Kränzen, Fähnchen und langen Eierschalenketten, weshalb man auch von „Eierbäumen“ statt „Johannisbäumen“ spricht (Abb. 125, 126). In Klaustral, Zellerfeld und anderwärts werden diese Bäume singend umtanzt. Auch findet hier ein abendliches Maskestreiben statt. Den Schmuck mit Eiern und Eierketten, der uns früher im Eisenacher Sommergewinn oder an den Bäumchen der Mareilä beim Züricher Sechsläuten entgegentrat, finden wir schon an Osterbäumen auf einem kleinen Gebiet der sächsischen Schweiz nördlich Schandau sowie in Thüringen, wo bunte Papiergirlanden und künstliche Rosen die Eierbäume durchflechten (Gerstungen, Gräfentonna usw.). Auch das Westfälische und Thüringische kennt die Johannisbäume, ebenso das deutsche Nordböhmen. Doch benutzt man hier meist kleine Bäumchen, die wie in Rosendorf (Bezirk Tetschen) mit Brezeln, Hörnchen und Bändern ausgeschmückt, in die Stube gestellt und umtanzt werden. Anderwärts stellt man zu Johannis, so wie es auch früher in Nürnberg geschah, einfach „Maie“ vor die Haustüre. Auch der in Laub und Blumen gekleidete Fruchtbarkeitsdämon, den wir meist zu Pfingsten



126. Kaffeetafel unter einem Johannisbaum in Wahnbed, Kr. Northeim, 1929. (Aufnahme: Wodener, Wahnbed.)

oder am Georgstag antreffen, kehrt zu Johannis wieder. Gleich dem in Kornblumen gekleideten „Johanne“ in Basel (Kr. Kalau) ritt früher im sächsischen Wendenland ein ganz in Blumen gehüllter Bursche, durch eine Larve aus Birkenrinde unkenntlich gemacht, in den Dörfern umher, und die ihn fingen, beraubten ihn seines glückbringenden Blumenkleides. Besonders die Mädchen und Frauen bemühten sich, Stücke seines Gewandes zu erhaschen. Doch sind solche ursprünglichen Züge zumeist schon lange verblaßt. In Thüringen war nach Wippschel der in Laub und Blumen eingekleidete Bursche wie bei den Quad- und Wasservogelumzügen zur Hauptperson eines Heischeganges geworden, in Schenkendorf in Schlesien ging der ganz in Grün gekleidete „Hans“ nächstens mit seinem Kopf unter dem Arm einher, und in Moosheim (Oberamt Saulgau) löschte die „Mooskuh“, ein in Laubwerk eingekleideter Bursche, als Schreckpopanz das Johannisfeuer, das hier bis zum zweiten Sonntag nach Johannis täglich erneuert wurde. Der „Johannich“, den man in Wendeburg bei Braunschweig zum Schluß der mehrtägigen Johannisfeier mit einer leeren Schnapsflasche unter Musik begräbt, ist kein Laubmann mehr, sondern eine Strohfigur, und die Handlung erinnert an das Fastnachtbegraben. Aber auch Standbilder Johannes des Täufers genossen zuweilen am Johannisfest eine besondere Verehrung. So besuchte man in Leipzig bis gegen 1880 das „Johannisännchen“, das in einem Glaskasten an der Steinwand des Johannisospitals eingebaut war, und schmückte es mit Blumen; glaubte man doch, daß sein Anblick vor Krieg, Teuerung, Feuergefahr und allem Übel bewahre.

Mittelpunkt alles volkhaften Brauchtums am Johannisfest bzw. seinem Vorabend ist seit zweifellos sehr alten Zeiten ein Feuerfest, dessen einzelne Bestandteile wir schon vom „Funkensonntag“ (Sonntag Involavit) her kennen. Diese Johannis- oder Sonnenwendfeuer waren oder sind über ganz Europa verbreitet, doch kommen verwandte Sommer-sonnenwendfeiern mit Feuerbräuchen auch in anderen Erdteilen vor. Während die Lebensbeschreibung des um 660 als Bischof von Mohon gestorbenen Hl. Eligius, des Missionars im heutigen Belgien, noch von dem Abscheu des Heiligen gegen die Sprünge, Chorsänge und teuflischen Lieder berichtet, die den Feuerfest begleiteten, beteiligten sich im hohen Mittelalter die Fürsten und das Patriziat an den städtischen Johannisfeuern. So umtanzten 1401 auf dem Schranenplatz in München der 72jährige Herzog Stephan, der Rneißl, und seine Gemahlin den Flammenstoß, und 1471 erfahren wir von dem Tanz Kaiser Friedrichs III. um das Johannisfeuer auf dem Marktplatz von Regensburg anläßlich des dortigen Reichstages. Sechs Jahre später nahm Erzherzog Philipp an den gleichen Feierlichkeiten auf dem Fronhof zuugsburg teil, wo ein 12 m hoher Scheiterstoß errichtet war. Im ländlichen Funkensonntagsbrauchtum des Montafon lebten solche kunstvoll geschichteten Holzpobelisken bis in unsere Tage fort. Mit dem 16. Jahrhundert setzen vereinzelt Verbote gegen die Johannisfeuer in den Städten ein, in Eger schon 1505 und 1512. In München lebte dagegen der alte Brauch bis ins späte 18. Jahrhundert fort. Hier zündete ein Ratsältester oder ein Kunstmeister den Holzstoß an, worauf die Zinkenisten und Stadtpfeifer einen Choral bliesen. Darauf folgten die Tänze um das Feuer und schließlich der Sprung der Paare, der als Liebes- und Treueorakel galt. Die Pechvögel („Johannisvögel“), die dabei in die Glut stürzten, wurden von Schmieden mit Feuerhaken herausgezogen und von Raminkehrern mit Wasser übergossen.

Die verschiedenen Grundformen des Feuerbrauchtums zur Sommer-sonnenwende dürften sich schon in vorchristlichen Zeiten entwickelt haben, so daß Nikolaus von Dinkelsbühl von seinem Standpunkt aus mit Recht das Durchschreiten oder Überspringen der Flammen oder das Hindurchtragen durch sie als Überbleibsel des Heidentums und als Abgötterei geißelt. Aus dem Wissen um die reinigende, allverzehrende Macht des Feuers erwuchs der Glaube, daß Männer und Frauen, die es überspringen, Vieh, das durch die Flammen getrieben wird, Kinder, die man über die schwelende Glut trägt, vor Unheil und Krankheiten bewahrt bzw. von diesen befreit werden können. Darum trieb man früher bei dem Ausbruch von Viehseuchen die Tiere durch eigens angezündete „Notfeuer“. Daneben setzte sich der Fruchtbarkeitsgedanke im Feuersprung fest, weshalb man glaubte, das Ausmaß des Sprunges deute die Höhe der Kornreife oder des Flachs an. So rief man beispielsweise im Altaugsbürgischen zum Feuersprung: „Voradag, daß der Flachs sieben Ellen wachse.“ Aber auch der Rauch des Flammenstoßes bringt nach dem Volksglauben den Feldern und dem Menschen Segen und Fruchtbarkeit. Aus dem Fruchtbarkeitsgedanken wird sich der Flammensprung zum Liebesorakel entwickelt haben und wurde schließlich zum reinen Spiel der Freude: „Johannisfeuer sei unverwehrt, die Freude nie verloren, Wesen werden immer stumpf gelehrt und Jungen immer geboren“ (Goethe). Doch lebten daneben die alten magisch-kultischen Vorstellungen bis in unsere Zeit, und 1799 verbot noch ein Amtsprotokoll von Rauberbischofsheim die Johannisfeuer von Großrinderfeld wegen der bei ihnen gebrauchten Sprüche, Segen und abergläubischen Dinge. Die Herbeischaffung des zum Feuerstoß nötigen Reisigs und der Holzscheiter (für die man früher in Altbayern meist das Holz von Bäumen, an denen die Fronleichnamsprozession vorbeigegangen war, als „heiliges Holz“ bevorzugte) geschieht in der Regel auf Heischegängen der Kinder, in denen zuweilen eine Pferde- oder Bodsatrappe mitgeführt wird. Die bei solchen Um-

zügen vorgetragenen Liebesverse fordern wiederum nicht selten unter Drohungen: „Wir kommen dahergesprengt auf einem weißen Hengst (Variante: auf einer weißen Zieg') / Wir wollen die Frau bitten um ein Scheitel Holz zum Bünden / Wenn's ös wollt's Ioan Scheitel gebn / Söllt's aß G'öua nimma lebn" (Falkenau, Westböhmen). Manche Holzsammlieder des Johannistages rufen noch den Hl. Veit an und erweisen so die Abwanderung von den einst weit umfänglicher als heute verbreiteten Sonnwendfeuer am Veitstag (15. Juni), der früher vielfach als der längste Tag galt. Auch an Peter und Paul (29. Juni) und am Ulrichstag (4. Juli) übt man vereinzelt noch den gleichen Feuerzauber. Neben den Feuerstoß treten das Herabrollen der Feuerräder von den Höhen und das Scheibenschlagen, mit dem gleichfalls seit alters Segensprüche verbunden waren. Stammt auch der früheste literarische Beleg für ein Scheibentreiben erst vom 21. März 1090, wo das Kloster Dorfsch an der Bergstraße großenteils niederbrannte, als eine zu Ehren des Klosterheiligen Benedikt geworfene Feuer-scheibe versehentlich auf dem Dach niederfiel, so gehen doch zweifellos Feuerradrollen wie Feuer-scheibenschlagen in vorchristliche Zeiten zurück und lassen sich deutlich als Sonnenkult erkennen, dem ein Analogiezauber zugrunde liegen mag (Sonne soll Sonne werden). Wie die Verehrung der Sonne ihre Spuren bis in unsere Tage eingegraben hat, beweist ihre Anrufung in jetzt noch umlaufenden Krankheitsbeschwörungen („Ich beschwöre dich heute Licht und Gesicht bei der Sonne . . ." — „Bei der heiligen Sonne und bei dem heiligen Mond und bei der heiligen Wandlung . . ." — „Grüß dich Gott, Sonnenschein, wo kommst du hergeritten? . . ."), und die Fensterbrüstungsplatte eines Fachwerkhäuses in Brandoberndorf (Taunus) von 1699 zeigt den Teufel als Sonnenanbeter („die mich brennet, bete ich an"). Sehr bezeichnend ist ein aus Siebenbürgen berichteter Brauch, bei dem der Bauer eine nackte Frau sich in der Frühe des Johannistages auf den Acker legen heißt und dazu ruft: „Junger Sonnenherr, tu mit und dem, was um mich ist, keinen Schaden!" So leben neben dem Kult des christlichen Sonnenherren St. Johannes Baptista Reste der germanischen Sonnenbeschwörung weiter. Früh scheint der Scheibenwurf zu einem Glückssymbol geworden zu sein, wenn auch die ältesten Belege von der „saelden schiben" und ihrem „Triben" (seit dem 13. Jahrhundert) es noch fraglich erscheinen lassen, ob den Dichtern das Bild eines Kugel- (Kegel-) Schießens oder das Scheibenwerfen vor Augen steht, zumal hier antike Einflüsse von Fortunae Glückskugel sich geltend machen. In der Neuzeit sehen wir dann das Schleudern der Glücksscheiben zu einem Glückwunsch geworden, und die Burschen des 19. und 20. Jahrhunderts werfen ihre Funkensonntag- oder Johannis-scheiben mit entsprechenden Sprüchen nicht nur für ihre Mädchen, sondern auch für den Pfarrer, den Lehrer, den Bezirksamtman und den Bürgermeister, ja für die Heilige Dreifaltigkeit. Wo kein Scheibentreiben stattfindet, entzündet man vielfach Fesen an dem Flammenstoß und schwingt sie gleich Feuerrädern. Oder man steckt, wie es früher in Mitteldeutschland geschah, Lichter an und geht mit ihnen in einer Prozession um die Felder, während im Altbayerischen am Festtag Johannes des Täufers Wetterkerzen geweiht wurden. Auch war es hier üblich, an diesem Tag das Herdfeuer zu löschen und ein neues am Johannisfeuer zu entzünden, ein alter Scheidungsritus, der bei der Übernahme eines Hauses durch einen Erben oder einen fremden Käufer weithin zum Rechtsbrauch geworden ist. So offenbart sich die Wunderkraft des Johannisfeuers in einer Unzahl von Brauchtumshandlungen, die vielfach in das Gebiet der Volksmedizin hinübergreifen (im Johannisfeuer gekochte Erbsen heilen Beulen und Quetschungen; Nargau, Schwaben) oder der Zukunftsergründung und dem Liebeszauber dienen (ein Mädchen, das am Johannisabend neun Feuer sieht, heiratet im gleichen Jahre; Westböhmen).

Die Zauberkraft der Johannistags-sonne wirkt sich, stärker noch wie die Oster-sonne, auf das Wasser aus und führte darum schon in früher Zeit zum Gebrauch von Johannisbädern. Die Warnung des Hl. Augustinus, solche abergläubischen Bäder an diesem Tag in Quellen, Flüssen oder Teichen zu nehmen, dem sich eine Predigt des Cäsarius von Arles (um 470—542) angeschlossen, kehrt fast wörtlich in Kapitularien Karls des Großen zwischen 775 und 789 wieder. Doch hatten derlei Verbote, die sich zunächst wohl gegen die in Rom zu Ehren der Fortuna am 24. Juni üblichen Bäder bzw. ihr Fortleben im gallischen Brauchtum richteten, wenig Erfolg. Sah doch Petrarca noch am Johannisabend 1330, wie sich die Kölner Frauen unter Aufsagung von Segensprüchen im Rhein wuschen, und aus Stuttgart sind uns die Johannisbäder noch 1659 bezeugt. Selbst heute leben diese Bäder, die nach dem Volksglauben Mensch wie Tier gesund und schön machen sollen, noch ebenso in unserem Volksbrauch fort wie die Warnungen der alten Kirchenväter. Während man bei Sprottau (Oberschlesien) verlangt, daß in dem Johanniswasser neuerlei Kräuter oder Hölzer abgekocht seien, glaubt man andernorts wenigstens, daß ein Bad in der Johannisnacht so viel nütze wie neun Bäder zu anderen Tagen. Auch einfache Waschungen oder das Wälzen im Johannis-tau gelten als heilkräftig. Neben solchem Zauberbrauchtum steht aber der weitverbreitete Glaube, daß man zu Johannis nicht baden dürfe, da der Wassergeist sein Opfer fordere, und daß darum jeder „Schwimmer" ebenso an diesem Tage gefährdet sei wie der „Klimmer", d. h. ein Mensch, der einen Baum erkletterte. Selbst die Schiffer gehen manchenorts am Johannistag nicht aufs Wasser. Aus solcher Furcht erwachsen

die zahlreichen Quellopfer von Blumenkränzen, Hühnern, Kinderkleidern u. dgl., die sich späterhin zu mehr oder minder feierlichen Blumenfesten und Quellreinigungen abwandeln (vgl. S. 91 f.). Unter den Opfergaben finden wir öfters auch einen Laib Brot, wie man ihn früher in Rottenburg in den Neckar und in Ulfrungen bei Roßla in „den See“ warf oder wie er noch heute in Schützen bei Apolda stückweise in den Brunnen geworfen, wieder aufgefischt und gemeinsam verzehrt wird. Ersichtlich spielen wieder bei all diesen Bräuchen verschiedene Gedanken ineinander: der Glaube an die Zaubermacht des einzigartigen Tages, die Hoffnung auf die Wunderwirkung einer Johannis-Taufe und das Wissen um die Bauernregel „Vor Johanni bet' um Regen, nachher kommt er ungebeten“, der aus der Wettererfahrung heraus die Person des Heiligen mit dem Wasser in Verbindung setzt. Zuweilen verbinden sich Feuer-, Wasser-, Kräuter- und Liebeszauber. So gingen früher in der wendischen Oberlausitz die Mädchen am Johannisabend mit Kränzen, die aus siebenlei Kräutern und Blumen (Kornblumen, Königskerzen usw.) geflochten waren, zum Fluß. Dort steckten sie brennende Kerzen in die Kränze und ließen diese flussabwärts treiben, wo sie die Burschen mit Stangen aufzufangen suchten, um zu erfahren, ob ihnen das Kranzmädchen gewogen sei. Dann beschloß das Fest ein Sonnwendfeuer mit dem Liebesprung junger Paare, bei dem man die Hüften mit Weisfuß und Kornblumen umgürtet hatte.

Auch zu einem Gedenktag der Toten ist der Johannisstag in einzelnen Teilen Deutschlands geworden. So stellt man im Kreiße Warburg in der Johannisnacht brennende Kerzen auf die Gräber, und in den süddeutschen Alpenländern glaubt man, daß sich die armen Seelen an den Johannisfeuern wärmen. Doch ist unsicher, wieweit es sich hier um Reste älterer, zum Brauchtum erwachsener Vorstellungen handelt, nachdem sich in Leipzig und Westfalen der Besuch und Schmutz der Gräber am Johannisstag als eine späte freimaurerische Gestaltung der Johannisloge zu erweisen scheint. Dagegen dürften die Hahnen- und Hühnopfer dem Altbestand des Sommersonnwendbrauchtums zuzuzählen sein. Wie in Belgien das Hahnenköpfen üblich ist, so in mecklenburgischen und brandenburgischen Dörfern der Hahnen Schlag, und auch in Bornum (Anhalt) spielt man noch jetzt das Hähnchentotschlagen neben dem Regeln auf der Straße, indes es anderenorts im deutschen Nordraum und in Mitteldeutschland durch ein harmloses Topfschlagspiel ersetzt worden ist. Zuweilen verbinden sich Hahnen- und Quellopfer. So ertränkte man früher an den sieben Quellen zu Füßen des Gläker Schneeberges Hähne, während man die gleichzeitig mitgebrachten Hennen im Walde frei laufen ließ. Da ein Hühnopfer früher auch vielerorts am Weistag bezeugt ist, scheint es seit alters dem Sommersonnwendkult zugehören. Schließlich besitzt der Johannisstag, gleich allen anderen Festtagen des Brauchtumsjahres, seine besonderen Speisen. In Süd- und Mitteldeutschland sind besonders die Schmalzküchlein Festspeise, die man in der Oberpfalz in neuerlei Formen zuzubereiten wußte, anderenorts bucht man Kuchen aus neuerlei (abgeschwächt siebenlei, dreierlei) Fülle. Zur Bereitung der beliebten Holunderküchlein taucht man die Blütenbolzen des Holunders in flüssigen Teig und bädert sie dann schwimmend in siedendem Schmalz. Doch mußte man früher in Schlesien die Holunderküchlein am Johannisfeuer selbst zubereiten. Unter den übrigen Speisen dieses Tages fehlt das Fleisch. Milch, Milchsuppen und Semmeln werden fast überall (teilweise unter bestimmten Zeremonien) gegessen, daneben (besonders in Schwaben) Erbsen. In Ebingen kochte man diese Johannerbsen, die aus der Hand verspeist werden mußten, noch im späten 19. Jahrhundert auf einem öffentlichen Platz.

Trank des Tages war (und ist im deutschen Süden zuweilen noch heute) die Johannisminne, von der wir zuerst im 10. Jahrhundert durch die Legatio des Liutprand hören. Diese Minne Johannes des Täuflers unterschied sich von dem Minnetrank Johannes des Evangelisten dadurch, daß sie der kirchlichen Weihe entbehrte. Die christlich gewendeten Minnetränke auf Heilige (neben Tränken auf die beiden Johannes gab es solche auf Gertrud die Große, Michael, Martin, Benedictus, Ulrich, Bernhard, Stephan und Sebastian) sind Weinsagen, die ihre Anknüpfung an den germanischen Kulttrank für Götter nicht verleugnen können. Die Lebensgeschichte des irischen Missionars Columban († 615) berichtet, daß er in der Bodenseegegend Sueben antraf, die im Umtrunk aus einer biergefüllten Rufe Wotan opferten, während der christliche Norwegerkönig Haakon der Gute († 961) schon bei dem Minnetrunk ein Kreuz über sein Trinkhorn schlug. Der Zweck des Minnetrunkes scheint seit alters nicht eindeutig bestimmt gewesen zu sein, er war Liebes- und Freundschaftstrank (gleich dem studentischen Schmolli trinken), ein Glückssagen für den Trinkgenossen (wie unser Prost; dein Wohl!), und sollte zugleich der Allgemeinheit ein fruchtbares und friedliches Jahr gewährleisten. Alle diese Bedeutungen lebten im Volksbrauch bis in unsere Tage fort. Während man in Franken (Münchberg) mit der Johannisminne einen guten Sommer zu ertrinken hoffte, saßen in Rottenburg a. N. die Bürger am Johannisabend vor den Häusern und begruben trinkend allen Zwist der vergangenen Zeit. Auch bei den alemannischen Günsten hatte sich der Versöhnungstrank am 24. Juni eingebürgert. In Steiermark heißt Johannes der Täufer der Methansel, weil die Burschen am Geburtstag des Heiligen die Mädchen zum Met ausführen, um mit ihnen Schönheit und Stärke zu trinken, und im protestantischen Norden ist das Johannisbier letzter Ausklang des alten Johannisminnetrunkes.

Inmitten der Almzeit und zu Beginn der Ernte liegt Jakobi (25. Juli), ein Tag fröhlicher Feiern, besonders der Hirten, die auf den Bergen des Berner Oberlandes wieder um große Feuer tanzen, wie auch der Kinder. So wird das Raumburger Kirschenfest um Jakobi gefeiert, das Tänzelfest von Kaufbeuren in der Jakobwoche, das Kinderfest zu Leutkirch am dritten Dienstag im Juli. Im Böhmischem und Schlesiöchen stürzt man an diesem Tag manchenorts vom Turm oder aus einem Fenster einen Ziegenbock, dessen Blut als heilham gilt. Auch glaubte man, daß das Horn eines weißen Bockes, am Jakobitag abgebrochen und auf glühende Kohlen gelegt, die Mäuse austräuchere. In Schwaben und Thüringen gelten zu Jakobi bestimmte Pflanzen als besonders heilkräftig, und im Hessischen hoffte man ungewöhnlich große Kohlköpfe zu erzielen, wenn die Hausfrau zwischen 10 und 11 Uhr auf einen Krautkopf klopfte und dazu sprach: „Jakob! Dickkopf! Häupter wie mein Kopf, Blätter wie meine Schürze, Strünke wie mein Bein!“ Auch für die Wettervorhersage war Jakobi wichtig. Dabei mag der Glaube an die Wunderkraft des Tages dem Ruhm des Heiligen entsprossen sein, dessen Grabstätte in Compostella eines der berühmtesten mittelalterlichen Wallfahrtsziele war. Doch gilt Jakobi anderwärts auch als Unglückstag und hat so eine Reihe von Verbotsmaßregeln hervorgerufen, um der Gefahr eines jähen Todes durch einen Unglücksfall zu entgehen.

Mit dem 15. August, dem Tag Mariä Himmelfahrt, beginnt in katholischen Landen bis zum Fest Mariä Namen die Zeit des Frauendreißigers oder Frauendreißigt, die nach dem Volksglauben eine Zeitspanne glückhafter Segnung ist, in der selbst die Schlangen ihr Gift verlieren. In jenen Wochen gewinnen die Kräuter, Wurzeln und Blumen geheimnisvolle, segenspendende und unheilabwehrende Kräfte, die durch den seit dem 10. Jahrhundert in Deutschland nachweisbaren Kräuterweihejagen der Kirche noch erhöht werden. In Sträußen von siebenerlei, neunerlei oder siebenundsiebzigerlei Kräutern und Blumen gebunden, unter denen die Königskerze selten fehlt, dienen sie als Haus- und Stallchutz gegen Blitz und Feuer, behüten, in die Felder gesteckt (gleich den Palmfächchen), die Saaten, beschützen, unter das Kopfkissen gelegt, die Menschen vor den Hexen. Auch den im Frauendreißiger gelegten Eiern schreibt man besondere Kräfte zu, und die „Fraisbeden“ (Amulettketten) des bairisch-österreichischen Alpengebietes bestanden aus Wirbeln von Rattern, die in dieser Zeit gefangen waren. Die Heiligkeit der Wochen unterstreichen Flurprozessionen und Wallfahrten, und die hannoverschen Wenden feierten in jener Zeit ihr Hauptfest, das Kreuzbaumsegen (vgl. S. 73). Auch der 24. August, der Bartholomäustag, hat allerlei Brauchtum auf sich gezogen, zumal man an ihm vielerorts das Erntefest feierte und nach weitverbreitetem Glauben mit diesem Tag der Herbst begann. So wird im Murtal in Obersteiermark noch an „Bartlmä“ der Herbst eingeschmalzt. Desgleichen verbinden sich vielfach die Schäferfeste, darunter der bekannte Markgröninger Schäferlauf, sowie die Fischerfeste (Stralauer Fischzug, Memminger Fischertag) diesem Tag, und die Ramenzer Kinder feiern an ihm ihr Forstfest.

Mariä Himmelfahrt ruht eingebettet inmitten jener Wochen, die Sinn und Sorge aller bäuerlichen Lebensjahre, Schicksal des einzelnen wie der Volksgemeinschaft sind: der Getreideernte. Die Sorge um den Erfolg jedweder Mühen von der Bestellung des Ackerfeldes und der Aussaat an bis zum Schnitt der reifen Halme, Dank und Jubel über den glücklichen Abschluß der Ernte müssen so alt sein wie Bauer und Acker. Doch sind die behördlich geregelten kirchlichen Erntedankfeste vielfach jung, ja zuweilen erst nach dem Weltkrieg aufgekomen. Die ältesten Belege solcher durch Kirchenordnungen festgelegten Kirchenfeiern, die sich aus einfachen Dankgebeten, besonders dem *Te deum laudamus*, entwickelt haben dürften, stammen aus Schleswig-Holstein (1542), Preußen (1558), Straßburg (1598), während zahlreichere Belege für Erntedankpredigten und kirchliche Feiern erst aus dem 17. und 18. Jahrhundert vorliegen. Auch die weltlichen Feiern waren Angelegenheit der einzelnen Bauern oder der Dorfgemeinde, bis sie das Dritte Reich in seinem alljährlich zu Anfang Oktober auf dem Bückeberg bei Hameln gefeierten „Erntedankfest des deutschen Volkes“ in einer gewaltigen Rundgebung der Volksgemeinschaft überhöhte. Was in früheren Jahrhunderten der Ausfall der Ernte bedeutete, sehen wir aus den Glücksausbrüchen des Jahres 1817,



127. Erntefranz aus Westenholz in der Lüneburger Heide (Fr. Fallingb. ostel).
Hannover, Vaterländisches Museum.

die die trostlosen Auswirkungen des „Hungerjahres“ 1816 beendeten. Zahlreiche Bilder hielten damals diese Erntezüge in den verschiedenen Gauen unseres Landes fest (Taf. II), Spottblätter auf die Hamsterer und Bucherer fanden reißenden Absatz, Gedenkminzen wurden geprägt, und selbst die Konditoren schufen umfängliche Traganttafeln, auf denen Teuerungspreise, Erntewagen und Bucherererschicksale im Bild verewigt waren, als Wandschmuck, den Nachfahren zum Gedächtnis. So ist es kaum verwunderlich, daß sich ein altüberliefertes Brauchtum besonders dem Beginn und dem Abschluß der Ernte (wie schon zuvor der Saat) angesetzt hat, das sich nicht nur der Getreideernte verheftete, sondern auch in bescheidenerem Ausmaß die Heu-, Flachs-, Hanf-, Obst-, Wein- und Kartoffelernte ergriff. Zwar haben heute Säe-, Mäh- und Dreschmaschinen das einst geschlossene Brauchtbild zertrümmert, wie ein Vergleich der Fragebogen-erhebungen Wilhelm Mannhardts von 1864 mit jenen des Atlas der deutschen Volkskunde von 1932 beweist, doch erhielten sich altüberkommene Bräuche und Vorstellungen gerade im Erntetun mit außerordentlicher Zähigkeit. Mit dem Kult der letzten Garbe sowie den Vorstellungen

von Wachstums- und Schadensgeistern des Ackerfeldes in Tier- und Menschengestalt hat sich die Forschung der letzten 50 Jahre mehr beschäftigt als mit allen anderen Brauchtümern des bäuerlichen Berufslebens.

Die Frage, die heute bei der wissenschaftlichen Ausdeutung der Korngeister, deren Bezeichnungen in die Hunderte gehen, im Vordergrund aller Erörterungen steht, ist erst neuerdings von Luß Madensen in voller Schärfe in einem Aufsatz „Tierdämonen? Kornmetaphern!“ (Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, Jg. 8, 1933) dahin beantwortet worden, daß mit wenigen Ausnahmen alle Fabelgestalten des Getreidefeldes Kindererschreckpopanze oder Scherzvergleiche einer bildhaften, zuweilen auch derben Volkssprache seien. So sicher auch Gründe erzieherischer und zweckmäßiger Art ebenso wie der Witz des Volkes die ganze Dämonenwelt des Volksglaubens in dem dem Zutritt verschlossenen, reisenden Getreidefeld oder im fröhlichen Festbrauch der Ernte tummeln ließen und wohl auch da und dort neue Schreckgestalten erfanden, so wenig kann man doch bei einer Erforschung der Ackerkulte von solchen späten Seitentrieben alter Erntehandlungen ausgehen, zumal derlei Deutungsversuche bei den dämonischen Spukgeistern anderer Jahreszeiten versagen. Nicht der Beleg eines Getreidegeistesnamens entscheidet für seine Einreihung in die Gestalten des Volksglaubens, wohl aber seine Verbindung mit einer der Sachlage nach ernst zu nehmenden Handlung. Dabei lassen die zahlreichen Bezeichnungen der letzten Garbe, in die sich nach weitverbreiteter Volkserzählung der Korngeist beim Getreideschnitt von Garbe zu Garbe flüchtet, zuweilen Schlüsse auf Wesen und Form dieses Dämons zu, den die ältere Forschung nicht selten von einer germanischen Gottheit hergeleitet hat. So deutete man den in der Mark Brandenburg, dem Wendland und Pommern üblichen Namen Vergodenbeel oder Vergodenbeels-Struß für die letzten, zu einem Bündel zusammengebundenen Halme, die man umtanzte oder übersprang, als einen Teil für „Fro Godes“, wobei man unter „Fro Godes“ bald einen „Herrn Woban“, bald eine „Frau Gode“ verstehen wollte. Doch dürfte die Erklärung „Für Gott einen Teil“ näher liegen, nachdem das „Vergodenbeel“ auch beim Richtfest eines Hauses gebräuchlich ist. Altertümlich mutet ein in Schaumburg-Lippe bis in unsere Zeit üblicher Brauch an, bei dem ein geschmückter „Waulstod“ im „Waulroggen“ festgebunden wird, worauf die Schnitter dreimal „Waul“ rufen, die Hüte in die Luft werfen und die Garbe umtanzen und dabei wiederum den dreifachen Ruf „Waul, Wob oder Wode“ ausstoßen, wozu sie früher an die Sensen schlugen und Getränk in die Garben träufelten. Daß mit diesem Anruf Wode, den wir heute zumeist als dämonischen Vorläufer des Gottes Woban betrachten, gemeint ist, erscheint sicher, da wir fast dem gleichen Brauch zu Erntebeginn in Mecklenburg begegnen, wo die Schnitter im Chor sprachen: „Wode, Wode, hal binem Roß nu Wobder / Nu Distel und Dorn, bring ächter Juahr beter Korn.“ Seit Nicolaus Grhseß „Spegel des antichristlichen pavesstoms“ (1593) ist dieser Spruch des öfteren bezeugt. Auch schänkte man hier dem Gesinde das „Wobebier“. Weitere, etwas zweifelhafte Berichte aus Westniederdeutschland sprechen davon, daß man die letzte Garbe für Obens Schimmel oder Waur's Pferd auf dem Feld stehen lasse, wie dies anderwärts für Frau Holle, die Kornmutter, die Waldfrau, die gute Frau, die arme Frau, die Holzfräulein oder, christlich gewandt, den Teufel bezeugt ist. Aber auch die nach christlichen Heiligen benannten Garbennamen wie Peterbütt oder Peiterbütt (Westfalen, Oldenburg), Märtencheundchen (Provinz Sachsen, Erzgebirge), St. Oswald oder Oswaldbüschel (Bayerischer Wald, um Ingolstadt) geben sich ersichtlich als Nachkömmlinge vorchristlicher Garbengeister, zumal wenn man vor letzterem mit den Worten niederkniet: „Heiliger Oswald, wir danken dir,



„So dankten nach einer schrecklichen Theurung die Einwohner Überlingens Voll Freude dem Altgütigen für die Erstlinge seines Vatersegens den 4. August 1817.“
(Aquarell im Besitz der Städtischen Sammlungen in Überlingen am Bodensee).

daß wir uns nicht geschnitten haben.“ Sprüche aus Oberschlesien beim Anknüpfen des „Peterknotens“ in die letzten Halme: „Petrus, da hast du einen Knoten / Laß es nächstes Jahr wieder geroten“ oder „Petrus, hier hast du das Deinige / Laß einem Jeden das Seinige“, haben ihre unmittelbare Gleichung außerhalb des Erntekreises wie in jener noch im 20. Jahrhundert aus Wehlar bezeugten Wechselbalgbeschwörung: „Walbstrau, da hast du deines / gib mir meines.“ Auch zeigen sie wiederum ihre Herkunft aus dem vorchristlichen Geisterkreis: „Wir geben's der Alten / Sie soll es behalten / Sie sei uns nächstes Jahr / So gut, wie sie es diesmal war“ (Oberfranken). Mit dem alten Sinnverlust erfindet man christliche Scherzgestalten, und neben den St. Flachsinus der deutschen Renaissance tritt der St. Mäha: „O heiliger Sankt Mäha / bescheer uns übers Jahr mehra / So viel Rapppla, so viel Schöppla / So viel Mhrla, so viel Jährla“ (Franken).

Unter den dämonischen Gestalten des Aderfeldes ist die verbreitetste „Der Alte“, den wir in Dänemark als gamle Mand, in Norwegen als Skurekajl, in Polen als Dziad antreffen. Nach ihm heißt das Erntefest zuweilen „Ältenköste“ oder „Fest des Alten“, wie er auch der letzten Garbe den Namen gab. Auch ist er wohl der „Church“, dem zu opfern die vom Christentum abgefallenen, nichtgermanischen Bewohner von Pommern und Ermland 1249 im Christburger Friedensvertrag abschwören mußten. Noch im vorigen Jahrhundert fielen in Thüringen die Schnitter vor der letzten Garbe nieder, küßten sie und riefen: „Der Alte, der Alte“, banden sie als Strohmann und trugen diesen in die Rordiele des Hofbesizers, dem sie ihn mit den Worten übergaben: „Nehmen Sie den Alten wohl in Acht / Er wird Sie behüten Tag und Nacht.“ Zuweilen sitzt dieser Alte auch am Festisch, und die schönste oder die letzte Schnitterin tanzt mit dem Mhrenmann. Dagegen wird in Langenbielau (Schlesien) „der alte Mann“ zu Brot verbaden, dem man besondere Heilkräfte zuschreibt. Ist doch die letzte Garbe ein „Glückshäufele“ oder „Glückshämpfele“, wie man im elsässischen Sundgau bzw. im Südbadischen sagt. Seltener wie „Der Alte“ tritt sein weibliches Gegenstück „Die Alte“ auf, weil andere Namen sie vertreten: Kornalte, Kornmutter, Großmutter (statt Große Mutter?), Baulmutter, Alte Schufel, Wawa (= altes Weib), Erntemutter, Mhrenmutter, Roggenmutter, Kornweib, Kornmuhme und dergleichen. Sie ist, zuweilen nach ihrem Namen (Tittenwis, alte Hure), häufiger aber nach ihrer biden Gestaltung als Mhrenpopanz Sinnbild der Fruchtbarkeit und trägt darum nicht selten die Zeichen der Gebärkraft, die man vereinzelt auch der Garbenpuppe des Alten beigibt. So band man in Ostpreußen sechs starke Garben zusammen und hing neun kleine darunter, um „die Alte mit den neun Jungen“ darzustellen. Von den übrigen Erntedämonen dürften die wenigsten alter Zeit entstammen, am ehesten noch Roggenhund und -hündin, Roggenwolf, Kornmadel (= Kuh), Roggenfau, Habergeriß und Korn- oder Halmbod. Auch das Kornmännel mag als harmloser Zwergdämon, das Hagelweibel als gefährlicher Geist sich schon seit alters im Mhrenfeld nach dem Volksglauben getummelt haben, während andere Wald- und Feldgeistler erst späterhin in die Getreideäder verschlagen wurden (Feuermännchen, Wassermutter, Wald- und Wichtelmännchen, Moosfräulein, Werwolf, Nachtmutter, feurige Rabe, lange Elz usw.). Schließlich sind manche reine Kinderpopanze wie der schwarze und der böse Mann, Buzemann und Bugebär, Kornmadel und Wullewux, Baubau und Nachteule, die Krott und der Popelmann, denen sich neuerdings Zigeuner, Blutjuden und Stromer zugesellten. Wenn auch der Bauer vermutlich seit Urzeiten seinen Ader mit Schutz- und Schadensgeistern bevölkert dachte, so ist ein



128. Die letzte Garbe als „Alter“ in Pommern. Stettin, Provinzialmuseum pommerscher Altertümer.



129. Erntehahn in Holzhausen, Pr. Hörter, 1933. (Aufnahme: Dr. Siegf. Behmann, Berlin.)



130. Gutsherrschaft und Bauern bei einem Erntefest in Oberbayern. Kupferstich von Johann Michael Mettenleiter, 1788.

schlagen, zuweilen auch durch Totpeitschen (Schmallenberg in Westfalen). Mit dem Sinnverlust der rituellen Tötung wurde das Hahnen schlagen zum Spiel und wanderte auf die Kirchweih- und Jahrmarktsbelustigungen über. Hier wurde und wird es besonders in der Form des Topf schlagens geübt, so wie es uns schon ein Stich Daniel Chodowieckis überliefert. Auch der Hahnentanz, der für Frankfurt a. M. in der Zweithälfte des 15. Jahrhunderts neben Gänsetänzen mehrfach belegt ist (W. S. Kriegl, Deutsches Bürgertum im Mittelalter, 1863) und resthaft noch heute in der „Sichelhänget“, besonders der Donauschwaben, fortlebt, dürfte manchenorts schon früh den Weg vom Erntespiel zur allgemeinen Volksbelustigung gegangen sein. Aber auch aus Holz, Pappe und Buntpapier gefertigte, mit Glitterwerk verzierte und mit gefärbten Eiern behangene Erntehähne traten vielfach an die Stelle des lebenden Vogels. Sie werden auf der letzten Fuhre mit der letzten Garbe und dem Erntekranz (oder in diesem) mitgeführt und als Hauschutz über das Scheunentor genagelt. In Niedersachsen, wo das Hahnenfahnenbild auch auf die Pfingstumzüge hinüberwechselte (Abb. 81), ist dieser Brauch, der sich früher bis tief ins Kurhessische hinein nachweisen ließ, noch weit verbreitet (Abb. 129).

Aus dem Glauben an den sich beim Schnitt in den letzten Ährenstod flüchtenden Erntegeist erwuchs (wir wissen nicht wann) der Brauch, diesen zopf- oder kegelförmig zusammenzubinden, ihn mit Bändern zu schmücken und ihm ein Trank- oder Speiseopfer zu spenden. So legt man heute noch in der Gegend von Tirschenreuth unter die kreuzförmig gebundenen letzten Halme ein Stück Brot für das Getreidemännchen (Treumann), und die gleiche Gabe gilt im bairischen und böhmischen Wald der Holzfrau, anderwärts anderen Feld- und Waldgeistern. Vielfach ist dabei heute der Gedanke lebendig, schädliche Geister wie das Hagelweib, den Wilsch, Wilde Frau, Hege, Teufel durch solch ein Opfer zu versöhnen, doch mag das Dankopfer das Ursprüngliche sein. Auch die Verflechtung der letzten Garbe oder des aus ihr gedroschenen Stroh zu Korntieren (Wolf, Hahn) bzw. menschlichen Kornpuppen (den Alten, die Alte) dürfte in recht alte Zeiten zurückgehen und hat sich, wenigstens in ihren mensch-

immer stärkeres Überwuchern der Schreckgestalten im Laufe der Zeit deutlich erkennenbar, daß wohl mit dem Erstarken des Christentums einsetzte und dem Alten oder der Kornfrau teuflische Züge gab, ja im Anhaltischen selbst einen Kornengel als Schreckgeist schuf. Daneben treten rationalistische und philanthropische Umdeutungen des alten Brauchtums: während man früher in der Gegend von Wollin aus Halmen ein „Mudderhütle“ errichtete, daß der Kornmutter einen Unterschlupf gewähren sollte, läßt man heute manchenorts die letzten Halme für die Mäuse stehen u. dgl.

Von den tierischen Erntegeistern alter Zeit ist der Hahn der häufigste, nach dem sich das Erntefest auch Karnhahn (zwischen Hamburg und Lübeck), Hahnhasch (Spreewald), Haansen (Kurhessen), Hähm (Rheinland), Stoppelhahn (Osthavelland, Sachsen, Schlesien) oder letzter Hahn (Oberbruch) benennt. Die auch in der Antike nachweisbare Bedeutung des Hahns als Fruchtbarkeitsgeist kommt noch in manchem Brauchtum zum Ausdruck, dem Tränken des Stoppelselbes mit dem Blut des getöteten Vogels, dem Verspeisen am letzten Erntetag, der Zubereitung einer Hahnenuppe (Ostfriesland). Doch vermischen sich dem Hahnen Schlag auch Gedanken, die ihn als schädigenden, in die letzte Garbe flüchtenden Geist sehen. Die Tötung, der ein Fangen vorausging, geschah zumeist durch Er-

lichen Gestalten, teilweise bis in unsere Tage erhalten (Abb. 128). Ja, man hat vermutet, daß Erntekranz, Erntekrone und Erntebüschel nur Nachklänge solcher dämonischer Garbenpuppen seien. Ihre Umdeutung ins rein Scherzhafte bahnt sich in dem Brauch an, der den letzten Schnitter oder Drescher, die letzte Binderin den Strohpopanz fertigen und zum Gutsherrn tragen läßt, bis schließlich diesen Arbeitsleuten mit dem Wegfall der Puppen nur noch Spottnamen wie Der Alte, Bankert, Hurendiſchen u. dgl. zugerufen werden. Aber der ostdeutsche Name der Erntekrone, Plon, der im Litauischen einen Hauskobold bezeichnet, deutet auf die jener einst innewohnenden Vorstellungen hin. Auch genießen Strauß, Kranz, Krone und letzte Garbe noch die gleichen Ehrungen: sie werden auf dem letzten, geschmückten Wagen eingefahren oder in feierlichem Zug zum Hof gebracht, dem Hausherrn oder der Hausfrau unter mehr oder minder langen, gereimten Segensprüchen überreicht und schließlich in Haus oder Stall aufbewahrt, überm Scheunentor, der Wohnstubentüre, im Herrgottswinkel oder in der Kirche mit oder ohne Beschriften aufgehängt. Häufig sind die Kränze und Kronen (an deren Stelle in den letzten Jahren in sächsischen Dörfern vielfach Hakenkreuze traten) aus den verschiedenen Getreidearten gefertigt und mit Blumen und Bändern geschmückt. Auch setzt man nicht selten in die letzte Garbe ein grünes Bäumchen, den Erntemai (im Westfälischen Hafelmai oder Hartemai genannt), an dem man den Erntekranz aufhängt. Dieser Erntemai bleibt dann bis zur nächstjährigen Ernte an der Dientüre des Hauses stehen, zuweilen auch auf dem Felde selbst. Nicht selten begleiten in Nord- und Ostdeutschland die Einfuhr der letzten Fuhre Schreien, Klappern und Töpfererschlagen, und in West- und Ostpreußen sowie in Schlesien läßt oder ließ man einen Stod auf die sich drehenden Radspeichen aufschlagen. Auch begoß man in Schlesien das ganze letzte Fuder früher mit Wasser. Vielfach glaubte man, daß eine feierliche Umfahrt des Wagens um das Dorf auf dieses selbst seine Wachstumskräfte übertrage und zugleich einen Schutzgürtel um es lege.

Von den übrigen Erntebräuchen ist weitverbreitet und von Mitteldeutschland bis zum Meer noch recht lebendig das Binden und Loskaufen. Bald wird der Gutsherr gebunden, bald der Fremde, der das Ackerfeld betritt: mit kleinen Ährenkränzen, Bändern, Halmen, Strohseilen, Striden. Die Lösung erfolgt in der Regel durch die Gewährung eines Trinkgeldes. Bei der Bindung des Arbeitgebers sind oft noch Bindelieder üblich, d. h. gereimte Ansprachen des Vormähers und der ältesten Schnitterin, die sich meist als Verse aus der Ersthälfte des 19. Jahrhunderts erweisen und z. T. Volksliedreime aufgesogen haben. Die Vermutung, daß es sich bei diesem Brauch um eine Entföhnung für das Betreten der durch den Schnitt geweihten Felder handele, dürfte kaum zutreffen. Vielmehr werden die agrarischen Bindebräuche nur aus dem gesamten Brauchtum des Bindens verständlich, das den Vorgang als Glückszauber erweist. Auch bei der Weinlese in Grünberg in Schlesien wird der unbefugte den Weinberg Betretende mit einer Rebe um den rechten Arm gebunden, und gleichermaßen begleitet der Bindebrauch die Kartoffelernte. Selbst in anderen Arbeitsbereichen treffen wir ihn zuweilen an, wie denn im Glaser Bergland die Maurer den Fremden binden, der ihre Arbeitsstätte betritt. Daneben finden sich andersartige Formen des Hemmens und LöSENS. So friedet man in Mecklenburg den Zuschauer bei der Kartoffelernte durch einen Kartoffelring ein, damit er sich loskaufe (Abb. 131). Schließlich lösen andere Brauchhandlungen das Gabenheischen aus: wiederum in Mecklenburg wie auch am Niederrhein überbringt der jüngste Knecht (Enk) beim Einfahren der letzten Kartoffelfuhre dem Baas (Hofbesitzer) die dickste Kartoffel, auf einen Steden gespießt und mit bunten Bändern behangen (Abb. 132). Dazu sagt er einen Spruch auf:

Hier ist die Kartoffel vom Lande,
Gewachsen auf schwerem Sande.
Enthält einen kräftigen Fusel,

Der bringt uns all einen Dufel.
Dein Hof sei gesegnet allezeit,
Zum Rundtrunk sind wir bereit!

Darauf muß der Bauer den versammelten Arbeitern einschenken, das Glas macht die Runde, und zum Schluß lädt die Bäuerin alle zum Kaffee und Kuchen ein.

Wie aus dem Mai- und Pfingstbrauchtum entwickeln sich auch aus dem Erntegeschehen gelegentlich dramatische Spiele, und zwar zuweilen noch in jüngster Zeit. So führte in Jessen bei Meissen der Meißener Fleischermeister Göke im Anschluß



131. Einfriedigung eines Gastes durch einen Kartoffelring mit nachfolgendem Loskauf. Mecklenburgischer Brauch bei der Kartoffelernte.



132. Der jüngste Knecht überbringt dem Hofbesitzer unter Aussagen eines Spruches die dicke, auf einen Stab aufgespießte Kartoffel (Mecklenburg).

oder dem jährlichen Gedenktag dieser Einweihung, zu der in katholischen Gegenden meist der Bischof kam, schloß sich schon im Mittelalter vielfach ein Markt und mit diesem ein weltliches Festtreiben an, das sich oft zu einem regelrechten Jahrmarktstrubel auswuchs. Da dieses Fest ursprünglich an keine Zeit gebunden war, entwickelten sich vielfach im Jahreslauf zwei oder mehr Kirchweihen nebeneinander, von denen die Hauptkirchweih als Spätsommer- oder Herbstfest gefeiert wurde. Auch die Versuche Kaiser Josephs II. und mehrerer süddeutscher Fürsten des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts, die Kirchweih auf den ersten Oktobersonntag festzulegen, setzten meist nur eine neue Landeskirchweih („Kaiserkirchweih“ u. dgl.) neben die alten Ortskirchweihen. Jedenfalls war die kirchliche Bindung des Festes schon im ausgehenden Mittelalter locker, und „Kirchweih“ wurde im Laufe der Zeit zur Allgemein-



133. Schweinefang beim Erntespiel in Jessen bei Meißen, 1930.
Aus einem Schauspiel vom Burenkrieg.

an alteingewurzelte Wettritte 1888 Reitvorführungen verkleideter Burschen ein, die sich 1894 zu pantomimischen Vorstellungen auswuchsen. Seit 1925 traten an ihre Stelle geschichtliche Dramen, deren Stoffe ein Schuhmacher gestaltet und deren technische Leitung ein Bauer führt. Doch stehen im Mittelpunkt all dieser Aufführungen Schweineraub, Verfolgung und Fang des Schweines (Abb. 133), seine Schlachtung und das gemeinsame Wellfleischessen. Ein Scheiben- und Bogelschießen sowie ein Ball beenden den festlichen Tag. Unterwärts haben sich um den Fahnen- schlag allerlei kurze dramatische Spiele gerankt.

Nach dem Ernteabschluß, nicht selten auch zwischen Getreide- und Kartoffelernte, steht das Fest der Kirchweih (Kirmeß, Kerwe, Kerb, Kirta, Kilbi u. dgl.), dessen Name schon auf seine einstige enge Verbindung mit dem kirchlichen Leben hinweist. Der Weih einer neuen Kirche bezeichnet eine ausgelassenen, weltlichen Feier, bei der vielerorts selbst die Kauferei, über die man schon zu Ende des 15. Jahrhunderts klagte, nicht fehlte. So nennt der Schwäbner das Nichtfest eines Hauses „Hebekirmeß“. Erstreckte sich früher die Hauptkirchweih über eine Woche, so feiert man heute noch oft drei oder vier Tage: „Eine richtige Kirta / Dauert Sonntag, Montag und Jrt / Es kann sich a schida / Bis 'n Mida“ (Niederbayern). Vielerorts schließt sich acht Tage später eine „Nachkirchweih“ an. Selbst eine Großstadt wie Köln besitzt noch in ihren eingemeindeten Bezirken Kirchweihfeste ländlichen Charakters neben den „Kirmessen“ der einzelnen Pfarreien, die sich auf die Sonntage von Pfingsten bis Ende Juli verteilen und „Gottesradten“ sind. Zu ihnen gehören Schmuck der Häuser und Straßen mit Grün, Papiergirlanden und einer

lebensgroßen, in die Fensterrahmen gehängten Puppe, Musik und Tanz und ein reichlicher Zuspruch von Speisen und Getränken in den Wirtschaften.

Vorchristliche und christliche Züge wie späte Butaten, die zum Teil anderen Festzeiten, von der Ernte an bis zum Fastnachtstreiben und den Maifesten, entlehnt sind, mischen sich in unseren heutigen Kirchweihfesten. Wenn noch manchenorts zum Festtagsbraten der feinste Ochse erwählt wird, so erinnern wir uns der oben (S. 34) erwähnten Missionsanweisungen Gregors des Großen von 601, die die Einbeziehung des altheidnischen Ochsenopfers in die Kirchweihfeste vorschreiben. Auch die Tatsache, daß die großen Kirchweihschmäuse im Mittelalter nicht nur auf den Kirchhöfen, sondern selbst in den Kirchen abgehalten wurden, zeigt die enge Verschmelzung christlichen und weltlichen Brauchtums.

Heute ist Kirchweih in der Regel der Auftakt zur winterlichen Schlachtung, bei der der Dörfler oft noch selbst mehelt und daher im Oberpfälzischen von der Hausfrau wie dem Gesinde mit „Mehger“ angeredet wird. Geblieben aber ist allgemein die unbändige Freude am Trinken und Essen, die der Hauptkirchweih im Schwabenland den Namen „Freßkirra“ gab. Unter den landschaftlich verschiedenen Kirchweihspeisen fehlt wohl nirgends der Kirchweihkuchen, der in großen Mengen von den Hausfrauen hergestellt wird. Weit unsicherer spinnen sich die Gedankenfäden in das vorchristliche Brauchtum von den spärlichen Resten eines der Kirchweih verbundenen Totenkultes aus. Doch zeichnen sich in den in vielen Orten Süddeutschlands noch üblichen Besuchen und Weihwasserbesprengungen der Gräber oder im westböhmischen Glauben, daß die Toten dem Morgentanz des ersten Kirchweihtages beiwohnen, die Umrisse eines herbstlichen Totenbrauchtums ebenso ab wie in den kirchlichen Allerseelenämtern am Tag nach der Kirchweih, die vermutlich aus den Vigilien der Kirchweihungen zu Ehren der heiligen, unter dem Kirchenaltar bestatteten Reliquien hervorgegangen sind.

In den katholischen Gegenden, besonders im Rheinland, beginnen die Kirchweihfeste vielfach mit einem Festgottesdienst, und um Köln, an der Uhr und auf der Eifel „beiern“ sie die Kirchenglocken in einem besonderen Rhythmus ein, der zu allerhand scherzhaften Ausdeutungen dieser Glockensprache Anlaß gibt. Aber wenn auch von den Kirchtürmen noch die Kirchweihfahne herabhängt, die geschichtlich gesehen nichts anderes als die alte Fahne des Marktfriedens ist, so trat seit Jahrhunderten die kirchliche Betonung des Festes zurück, und die zahllosen Beschreibungen und Bilder deutscher und niederländischer Künstler, zu denen bei uns Daniel Hopfer 1500 den Auftakt, für das Niederländische Pieter Breughel d. Ä. Kirchweihbild (Wien, Kunsthistorisches Museum) den figurenreichsten Beleg gab, halten die weltlichen Lustbarkeiten mit ersichtlicher Freude am bunten Volksleben fest (Abb. 134). Auf einem Kupferstich von Hans Sebald Beham (1535) sehen wir unter anderem das Stangenklettern nach dem Hahn, den Wettlauf der Mägde, einen Lauf über Schwerter, Regeln und Länze, bei Peter van der Heyden Ball-, Fecht- und Tanzspiele, Stedenpferdreiten, Kegelschieben, einen Drachenkampf und die Aufführung eines Volksschauspiels. Auch den heutigen Kirchweihfeiern verbinden sich häufig Wettrennen, Ringkämpfe, Fahnenreiten, Bogelschießen u. dgl. sowie ernste und scherzhafte Schausstellungen, darunter die Altweibermühle und das Wildemannjagen (im Nordböhmischen). Im Rheinland lehren die Mädchenversteigerungen wie beim Mailehen wieder. Aus dem Erntebrauchtum wanderte der Fahnen Schlag auf die Kirchweihbelustigungen ab, in der Regel in der Form des Topfschlagens mit verbundenen Augen. Doch bewirkten behördliche Verfügungen gegen Tierquälerei zumeist, daß der lebende Hahn lediglich als Preis dem zufiel, der als erster den Topf



134. Dorfkirchweih. Kolorierter Kupferstich aus dem Verlag des 1818 verstorbenen Nürnberger Bildverlegers Johannes Trautner.



135. Gruppe aus dem „Gidelschmiß“ in Frankfurt a. M.-Bornheim, 1925. Rechts hält ein Bursche einen geschmückten Rehen, auf dem der Hahn aufgebunden ist. In der linken Bildhälfte die „Kerwelisbett“. (Aufnahme: Adolf Spamer.)

Zug der Bernemer Kerb die „Kerwelisbett“ als weibliche Hauptgestalt mitgeht, so tanzt man in Wetterauer Dörfern nach dem Liedchen „Die Lisbeth mit dem Selteriekopp, alleh hoppopopp, alleh hoppopopp“. An Stelle der Tänze unter der Dorflinde oder auf dem Dorfanger traten in späteren Zeiten vielfach solche in der Wirtshube. Im Kirchweihbaum (am Niederrhein Reihbaum genannt), der vor dem Dorfwirtshaus oder am Festplatz aufgepflanzt wird, lehrt der Maibaum wieder. Er wird zumeist feierlich eingeholt und nach seiner Aufrichtung umgangen (Elsäß) wie umtanzt. Bald ist dieser Kirchweihbaum eine hohe Stange, auf deren Spitze sich der Hahn im Korb, ein lebender Hammel (Wattweiler im Elsäß) oder andere Preise befinden, die ausgeganzelt oder erklettert werden müssen, bald ein kleineres Laub- oder Nadelbäumchen, ein „Kerwestrauß“ oder „Straußbaum“, der mit Blumen, Kränzen, Bändern, Eiern und Weinflaschen geschmückt ist. Im Schmalkaldischen wie am Niederrhein hängt oft eine Kirmespuppe auf der Stange, die im Röllnischen und der Umgebung von Jülich der „Bacheies“ heißt, wohl in Erinnerung an den biblischen Röllner Bachäus, der, um den Heiland zu sehen, auf einen Baum kletterte. Zum Abschluß der Festlichkeiten wird die Kirchweih (nicht anders wie die Fastnacht) begraben, zuweilen auch verbrannt oder ins Wasser geworfen. Im Kreis Homburg an der Ohm stellt ein in Erbsenstroh gewidelter Bursche die krank gewordene, schwankende Kirmes dar, während man in der Eifel einen Strohmann beerdigt, am Niederrhein den Bacheies begräbt oder verbrennt. Auch der Kopf des getöteten Hahnes dient bei der Bestattung ebenso als Sinnbild der Kirchweih (Brück bei Köln) wie ein Stück Kirchweihkuchen, eine Weinflasche, ein Weinglas, ein kleines Geldstück, ein Knopf. Wo man eine volle Flasche verscharrt, kündigt ihr Wieder-ausgraben den Beginn der nächstjährigen Kirchweih an.

Bei aller Ausgelassenheit der Kirchweihfeste regeln vielfach altgewachsene Bräuche Beginn und Ablauf der Feiern, zu denen früher im Kreis Leobschütz ein berittener und bekränzter Bursche als Kirmesbitter einlud, so wie in der Schwalm noch ein Bursche unter Trompetensignal und Peitschengeknall zum „süßen Branntwein“ einlädt, der am Kirmesamstag (früher Freitag) auf Kosten der Mädchen geschänkt wird. In diesen Schwälmer „Kirmesse“ mit ihren streng geregelten bunten Kirmes-trachten der Männer und Frauen finden wir, wie in den meisten anderen altländlichen Kirmesgegenden, die Burschen (Platz-burschen; im Rheinland Reihjungen oder Gelagsjungen genannt) als Leiter der Kirchweihfeiern. Auch in volkstracht-freien Gegenden leben hier häufig noch Trachtenreste (zuweilen auch Neubildungen) bei diesen Burschen fort; doch schrumpften sie gelegentlich auf die Gestalt eines einzigen Kirmesburschen ein, der in Frauenwald bei Schmiedefeld auf dem Thüringer Rennstieg in weißem Anzug mit Kniehosen, einem Strohhut mit Hahnenfedern und einem Stab in der Hand, also ähnlich den mitteldeutschen Pfingstläufern gekleidet, erscheint. Zuweilen sind die Umzüge zu Heischegängen der Kinder entartet (Wogtland, Erzgebirge), oder Gestalten des winterlichen und fastnachtlichen Brauchkreises (Schimmelreiter, Erbsenbär, Hanswurst) haben sich ihnen eingegliedert. Immer aber ist die echte Kirchweih nicht nur das Hauptjahresfest der Jugend, sondern zugleich

zerschlug. In dieser Form lebt der Hahnen Schlag selbst noch in einer Großstadt wie Frankfurt a. M. als „Gidelschmiß“ der „Bernemer Kerb“ (Ortsteil Bornheim, Abb. 135). Im Röllner und Jülicher Land findet ein Hahnenköpfen statt, bei dem ein (heute zuvor getöteter) Hahn kopfunter an einem Spannseil aufgehängt wird und Burschen ihm im Blindfußspiel mit einem Holzschnitzmesser den Kopf abschlagen müssen. Der Sieger heißt der Hahnenkönig. Anderwärts ersetzen den Hahnen Schlag Gansreiten, Gansreißen und Gansköpfen. Auch die Hahnentänze kehren in den Kirchweihspielen wieder und neben ihnen die Hammeltänze, die sich besonders im Saargau und dem Schwäbischen erhielten. Zuweilen vertritt eine Ziege den Hammel, und in slawischen Gegenden ist das Bockstürzen neben Jakobi auch an diesen Festtagen üblich. Unter den Tänzen, die zum Kernbestand jeder Kirchweihfeier gehören, erhielten sich manchenorts alte Formen und Tanzliedchen oft scherzhafter Prägung. Wie im

das der Sippe und der Gemeinde, zu dem die auswärtigen Familienmitglieder oder einstigen Ortsinsassen zusammenkommen. Selbst Gefahren des Weges scheute man nicht, um an der Kirchweih teilnehmen zu können. So erfahren wir 1513 von der Kirmes in Rheinzabern, daß von weither die Leute bewaffnet kamen, um sich unterwegs gegen Angriffe schützen zu können (Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Bd. 17, 1865). Da wo, wie am Mittelrhein, sich die Dorfkirchweihen Sonntag um Sonntag ablösen, bietet sich den Bewohnern der einzelnen Orte eine laufende Kette von Kirmessen zu beliebigen Besuchen.

Am Ende der herbstlichen Brauchtermini steht der Michelstag (29. September), ein heute kirchlich wie staatlich abgeschaffter Feiertag, dessen frühere Bedeutung nur noch in vereinzelten Lustbarkeiten nachklingt. Die ursprünglichen Gedächtnisfeste der Kirche für St. Michael (am 15. März bzw. 8. Mai) verblaßten schnell, als das Mainzer Konzil von 813 ein neues Fest der „Engelweihe“ zur Erinnerung an die Einweihung der Michaelskirche in Rom auf den 29. September festsetzte. In jenem Tag lebte nun das Gedenken an St. Michael als den Vorkämpfer des Christentums, den „*Protector Germaniae*“, durch mehr als ein Jahrtausend in den deutschen Landen fort. Standen doch die Bergkapellen und Kirchen dieses Heiligen nicht selten auf den alten Stätten des Wotankultes, und das Bannerbild des „deutschen Michaels“ erschreckte die Feinde in der Ungarnschlacht auf dem Lechfeld (955). Zu Ende des 10. Jahrhunderts sind auch die skandinavischen Länder dem Michaelskult erobert. Die isländische Valnatiotsaga berichtet, daß Valnatiot, der am Tage des Heiligen Land unter seine Brüder verteilte, wegen Entweihung des Feiertages verklagt wurde, und die Njals saga schildert, wie Thongbrand am Fest St. Michaels ein Zelt errichten ließ, in dem er eine Messe sang. Von allen Michaelsheiligtümern aber war das im hohen Mittelalter berühmteste der trutzig aus dem Meer emporsteigende Mont-Saint-Michel in der Normandie, zu dem 1458 und in den folgenden Jahren Scharen von schwäbischen „Michelskindern“ ihre „Kindfahrten“ machten, von denen sie nie zurückkehrten. Das Wallfahrtslied, das sie dabei sangen, ist uns noch erhalten (Anzeiger für die Kunde der deutschen Vorzeit 1869, Sp. 164 ff.), und der Magister Johann Herold hat jenen ekstatischen Kinderzügen eine eigene Schrift gewidmet: *Peregrinatio puerorum subito concitatorum ad St. Michaellem in Normandia Galliae*. Aber der eigentliche Grund, der zu diesen Kinderfahrten führte, ist verdunkelt, doch mag das Gerücht, daß die Kinder dort zu Engeln würden, die Wallfahrten ausgelöst und die Bezeichnung des Michaelstages als Engelweihe ihrerseits zur Bildung jener Sage beigetragen haben.

Die Sonntagsheiligung des Michaelstages, die wir schon in der isländischen Saga fanden, lebt reifhaft noch in Arbeitsruhen in Bayern, Schwaben, dem Brandenburgischen und in Ostfriesland fort, während die Feste und Feiern vielfach in den Lustbarkeiten der Michaelimärkte nachklingen. Vielerorts ist der 29. September auch ein Termin für Gesindewechsel und Abgaben, unter denen das Huhn eine besondere Rolle spielte. Noch heute gilt es da und dort als Festgericht, während man sich in England und am Niederrhein an der gebratenen Michaelsgans erfreut, die in Prag zu einer Wenzelsgans (28. September) geworden ist. Anderwärts wird die Michaelsgans als „Lichtgans“ bezeichnet, weil an diesem Tag erstmals wieder bei Licht gearbeitet wird. So ist es verständlich, daß der Michelstag den kommenden winterlichen Feuerzauber einleitet. Michaelsfeuer flammen nicht nur in Schweden auf, sondern auch vereinzelt in der Eifel und an der Mosel, wo sich manches Brauchtum der Johannisnacht wiederholt, undugsburg sah noch bis in die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts Fadelzüge in seinen Straßen. Da evangelische Kirchbehörden zuweilen das Erntedankfest auf den Michelstag angelegt hatten, verknüpften sich ihm manche Erntebräuche. In den bayrischen Hopfengegenden beendete der Tag festlich das Hopfenzupfen, und im Böhmer Wald feierte man das Flachsende mit einem „Flachsmahl“, nach dem die jungen Burschen dann vor dem Haus dessen, der die letzte Erntegarbe einfuhr, eine „Kornkeis“ aufrichteten und ihn in Liedern verspotteten. Mit solchem Scherz verband sich ein Klöppelgang, bei dem man sich Bier in die mitgebrachten Kannen schänken ließ. Heute ist auf dem deutschen Boden von den früher mit Umzügen und Umritten verbundenen Volksfesten am Michelstag nicht mehr viel vorhanden. Doch lebt das einstige Augsburger Volksfest, das bis 1528 durch einen Umritt eingeleitet wurde, noch als Kindervergnügen fort, indem den ganzen Michelstag hindurch Hunderte von Kindern mit lautem Jubel das „Turmichale“ (Turmmichel) am Perlachturm begrüßen, eine 1616 von Christoph Murmann gefertigte Holzfigur, die an diesem Tag Stunde um Stunde aus ihrem Gehäuse tritt und den Teufelsdrachen ersticht. Dagegen hatte Magdeburg Jahrhunderte lang sein „Michaelsgelächter“ im Dom selbst, wo nach Predigtende ein goldener Hahn auf der Domorgel dreimal schrie und die Menge mit einem dreimaligen Gelächter antwortete. Im Schwäbisch-Alemannischen finden bei den Michaelsfesten und -märkten zuweilen noch Tänze, insbesondere Berufs- oder Ständetänze statt wie der Metzger- oder Fleischer-Tanz um das Michaelsfeuer auf der „Muschwiese“ zu Musdorf bei Roth am See (Oberamt Gerabronn). Manche der Bräuche und Feste wiederholen sich am Gallustag (16. Oktober), der gleichfalls zahlreiche Märkte an sich gezogen hat und vielerorts schon als Winterbeginn gilt.

3. Winter.

Durchblättert man die Zeitungen und Kalender des frühen 19. Jahrhunderts, so wird uns Nachgeborenen klar, wie stark noch zu Zeiten unserer Großeltern die (berechtigte) Furcht vor dem Winter in abgelegenen und besonders in bergigen Gegenden war. Es ist darum begreiflich, daß sich in solchen Monaten erhöhter Gefahren für Mensch und Tier die Abwehrmaßnahmen vervielfachen, daß Ur- und Frühformen des Zauberwesens und Dämonentreibens sich trotz aller christlichen Verfälschungen und Überlagerungen reiner erhielten als in anderen Zeitabschnitten des Jahres. In einer fast dramatischen Steigerung läuft die Brauchtumskurve von Beginn des November immer steiler an bis zu den ganz von unheimlichen Mächten und Zaubermöglichkeiten erfüllten Zwölfnächten. Der vierte Sonntag vor Weihnachten ist der Beginn des Kirchenjahres und damit zugleich jener Adventszeit, die in ihrer Vermischung büßender Besinnlichkeit und hoffnungsfroher Erwartung auf die Ankunft des Heilandes über den kirchlichen Jubilus der Fleischwerdung hinaus eine Reihe von Volksbräuchen erweckt hat, die in ihrer religiösen Erinnerung zum schönsten gehören, was ein einfältig gläubiges Gemüt an seelischen Werten schuf. Aber mächtiger als die Erlösungshoffnung treibt einstweilen der kosmische Adventsgedanke an die bevorstehenden Wintermonate mit ihren langen Nächten und dunklen Tagen auf, aus dem die Wünsche zur Überwindung des Sterbenden, zur Glückbeschwörung des kommenden Jahres erwachsen. So hebt mit dem November die winterliche Brauchzeit in einem christlichen Allerseelenfest (2. November) an, das größtenteils den mittwinterlichen, germanischen Totenkult aufgesogen zu haben scheint. Nachdem Odilo von Clugny 998 einen Totengedenktag für die Benediktinerklöster angelegt und Papst Johann XIX. diesen 1006 für die Kirche gemeinverbindlich gemacht hatte, schlug der Allerseelentag schnell seine Wurzeln in die Tiefen der Volksseele. Doch stand späterhin die evangelische Kirche durch Jahrhunderte abseits. Erst aus einem 1816 von Friedrich Wilhelm III. befohlenen Gedenktag an die Gefallenen der Freiheitskriege entwickelte sich allmählich am letzten Sonntag des Kirchenjahres ein kirchlich gepflegter Totensonntag, der sich jedoch nicht in allen Landeskirchen durchsetzte. Daneben besteht seit 1926 ein Volkstrauertag zum Gedächtnis an die Opfer des Weltkrieges, der am Sonntag Reminiszenz gefeiert wird. Die Totenfeiern der katholischen Lande zeigen unverkennbar die Anknüpfung an altes Brauchtum und Glaubensüberlieferungen aus vorchristlicher Zeit. In die Vorstellung der „Armen Seelen“, das ist der unerlösten Seelen des Fegefeuers, die die Kirche durch eine Unzahl von bildlichen Darstellungen, Armeeseelenandachten und Gebeten, insbesondere den Armeeseelenrosenkrantz, einprägsam und vollläufig gestaltete, strömte der Vorväterglaube vom „lebenden Leichnam“ ein, ohne seine Lebhaftigkeit völlig an die vergeistigten Bilder der Hauchseele zu verlieren. Und wie vor- und außerchristliche Totenvorstellungen im christlichen Allerseelentum weiterlebten, so scheinen sie sich auch in späteren Zeiten wieder erneut in ihm festgesetzt zu haben.

Vorboden solchen kirchlichen Totengedenkens fühlen schon in der Goldenen Messe für die Verstorbenen am ersten Sonntag nach Michaelis vor. Auch in den Feiern der „Drei goldenen Samstagsnächte“ (den drei Samstagen nach dem Michaelstag), die seit dem 14. Jahrhundert nachweisbar sind, der Legende nach aber einer Stiftung Kaiser Ferdinands III. entstammen und sich an einzelnen Wallfahrtsorten über mannigfache Säkularisationsverbote hinaus bis auf unsere Tage erhielten, fand das Gedenken an die Toten seine feste Ausprägung. Aber erst in der „Allerseelenwoche“ (30. Oktober bis 2. November) und besonders ihrer letzten Nacht leben die uralten Vorstellungen einer Verbindung des Totenreichs mit der Heimat der Lebenden in voller Bildhaftigkeit auf. Vom Zwölfuhrmittagschlag des Allerheiligentages (1. November) an bis zum Morgen oder der Mittagsstunde von Allerseelen entsteigen nach dem Volksglauben die Toten ihren Gräbern oder kehren aus dem Fegefeuer auf die Erde zurück, wo sie als Irrlichter und Hauchgestalten über dem Boden flattern, im Allerseelenwind einhergeschwärmen, weinend, stöhnend, stehend in den Wäldern herumirren, sich auf den Gräbern niederlassen, in die Häuser der Menschen flüchten. Daneben kriechen sie in Krötengestalt einher, und wer zu dieser Zeit eine Kröte tötet, verwehrt der Seele die Rückkehr, wird ein Opfer ihrer Rache. Bezeugen auch Volksagen und Legenden, daß man sich die auferstehenden Toten zuweilen als Helfer des bedrängten und sterbenden Menschen denkt, so überwiegt im Brauchtum doch die Furcht. Darum verläßt man in der Allerseelennacht nicht das Haus und treibt das Vieh im südlichen Luxemburg noch vor der Abenddämmerung des Allerheiligentages in die Ställe ein. Obwohl man sich die Armen Seelen frierend, dürstend, hungernd und in jämmerlicher Vereinsamung vorstellt,

so ergreift man doch Maßnahmen, die sie nicht nur versöhnen, sondern zugleich ihre Rückkehr ins Totenreich sicherstellen sollen. Wie in Tirol das Kommen der Armen Seelen in der „Schidung“ eingeläutet und ihre Heimkehr in die Gräber wieder ausgeläutet wird, so findet im wallonischen Belgien noch ein vielfaches Dauerläuten zwischen den Mittagstunden des Allerheiligen- und Allerseelentages statt, dessen Ursinn kaum anders denn als Abwehrzauber gedeutet werden kann. Nicht anders verhält es sich mit dem Lichtkult dieser Toten- und Seelenacht, in der die Seelenlichtlein auf den Gräbern wie in den Häusern brennen, im Wallonischen auch Laternenumzüge als Heischegänge stattfinden. Fromme Volksdeutung hat späterhin das Aufstellen solcher Kerzen als Fürsorge für die Armen Seelen gedeutet, die sich an den Flammen erwärmen mußten, und kirchlicher Brauch ließ die Totenkerzen auf den Altären zu Gedenk- und Motivgebeten an die Toten entflammen. Auch schmolz die Kirche den Zauberbrauch an den Ruhestätten der Toten, auf denen man nach dem Volksglauben in der Allerseelenacht schon die Abgeschiedenen des kommenden Jahres im Kreis der Verstorbenen zu erkennen glaubt, in einen stillen Kult verinnerlichten Gedenkens und liebevolle Gräberpflege um. Wenn heute das Allerseelenlicht zwischen Herbstblumenschmuck, Glitzerzier und Tannenzweigen auf den mit Weihwasser besprengten Gräbern leuchtet, wenn auf den Münchener Friedhöfen ein weißer Flor die Kindergräber verhüllt und man in feierlichen Prozessionen über den Gottesacker zieht, so klingt der einstige Zweck Sinn selbst kaum mehr im Unterbewußten nach; ein Brauchtum offenbart sich in zärtlicheren Ausdrucksformen seelischen Verbundenseins der Erdenmenschen mit den Ahnen, als es die Abgabe von Visitenkarten an den Grabstätten der Friedhöfe Neapels am Allerseelentag darstellt. Dagegen erhielten sich die alten Vorstellungen vielfach wenig verändert in den Speiseopfern für die armen Seelen, denen schon das ganze Jahr hindurch die unter den Tisch gefallenen Broden gehörten. Wie nach der Erythrygajaga die Toten am Julmahl teilnehmen, so erhalten sie auch noch am christlichen Allerseelentag ihr Zehrbrötchen: einen gebadenen Bopf (in Bayern Seelenzesten genannt), ein paar Strapsennudeln oder Seelenbrezeln, wie sie zu Ende des vorigen Jahrhunderts noch allgemein an den Friedhofskreuzen der Augsburger Diözese hingen. Oder man stellt ihnen im Seelennapf Seelenmehl in die Küche (Schwaben, Südbayern), gibt ihnen in einem Holztopf gekochte Bohnen auf das Grab (Südtirol) oder eine Schüssel Milch (in der Oberpfalz Weihwasser) mit Brotbroden, speist sie mit Seelenkuchen und Seelenbrei ab oder wirft ihnen ein paar Speisereste ins Herdfeuer. Erst wenn die Armen Seelen von ihrer Zehr Speise genossen oder sie verschmäht haben, darf sie von den Spendern verzehrt oder an die Armen verteilt werden. Wer sich zuvor an ihr vergreift, muß nach altbayrischem Volksglauben im kommenden Jahre sterben, und eine Tiroler Volksfage erzählt, wie die Armen Seelen einen Hungerigen zerrissen, der ihre Speise vorzeitig anzurühren wagte. Vielfach werden die Seelengebäude, die wie der Münchener Seelenzopf zuweilen mit Zuckerguß und Papierblumen ausgeziert sind, auch am Hochaltar geopfert, um von da aus den Armen zugute zu kommen. So sind die Armeeseelenspeisen oft längst zu Spenden an Arme, Kranke, Kinder und Pfründner geworden, die von einzelnen Familien, Paten oder dem Mesner als Friedhofsbarmosen verteilt werden, und im Oberbayrischen ist auch der „Seelennapf“ bei Todesfällen als Abgabe an den Pfarrer, den Mesner oder den Lehrer noch nicht abgestorben. Schließlich erbetteln sich manchenorts Kinder auf Heischegängen die Armeeseelengaben. Unter den Gebäden finden sich neben Brezeln und Böpfen auch Tierformen (Hirsch, Pferd, Hase, Hahn, Henne).

In den Feiern des Martinstages (11. November) klingt noch einmal die Freude über den Abschluß des Wirtschaftsjahres mit winterlichen Abwehrbräuchen in einer oft schwer entwirrbaren Verknäuelung christlicher und vorchristlicher Kultelemente zusammen. Wie Martins- und Nikolausbräuche im weihnachtlichen Festkreis ineinanderfloßen, so wanderten Ernte-, Neujahrs- und Kirchweihbräuche den Volksfesten des Martinstages zu. Früh scheint der um 400 gestorbene Bischof Martin von Tours, den die Legende als einen asketischen, aber freigebigen Mann schildert, zum Weinpatron (späterhin auch zu einem Schutzhelfer der Pferde, des Weideviehs, der Gastwirte, Flurwächter und Hirten) geworden zu sein und weiterhin zu einem Wundertäter, der Wasser in Wein verwandeln konnte. Berichtet uns doch schon Gregor von Tours (540–594), daß man in dieser Stadt einen wunderwirkenden Weinstock verehrte, den St. Martin gepflanzt habe. Auch erzählt er an anderen Stellen von einem Fährmann, der Martin am Epiphaniastag um Wein bat, damit er nicht allein nüchtern zu sein brauche, sowie von einer Nonne, die mit einem Tropfen Wasser vom Grabe des Heiligen ein halbgefülltes Weingefäß bis zum Rande in Wein verwandelt habe. Wenn 578 die Diözesansynode von Auxerre die Nachtwachen (pervigilia) zu Ehren des Heiligen verbot, so vermutlich, weil sich mit ihnen Weingelage verbunden hatten. Durch Jahrhunderte feierte man am 10. und 11. November das Weinerntefest, und der Rat von Lübeck sandte vom frühen 16. Jahrhundert bis 1817 am 10. November einen „Martensmann“ nebst zwei trinkfesten Begleitern mit einem Ohm alten Rheinweins an den herzoglichen Hof von Schwerin, wo ein Wettrinken zwischen diesem und dem Martinsmann stattfand. Auch das große Faß auf dem Heidelberger Schloß wurde erstmals am 10. November 1752 zu Ehren des

Heiligen auf Geheiß des Kurfürsten Karl Theodor mit Wein gefüllt. So wanderte der Martinstrunk aus den Klöstern und geistlichen Bischoffsien (man vergleiche die Beschreibung des Martinsfestes im bischöflichen Palaß zu Zabern von 1578: *Misatia* 1851) an die weltlichen Höfe, die Städte, das Bürger- und Bauerntum. Pfarrer und Lehrer erhielten ihren Martinswein, auf dem Lande trank man zum Martinstag Schönheit und Stärke, und die Winzer glaubten, daß die Weinlese des kommenden Jahres so viel Ohme ergebe, als sie Sterne am Himmel des Martinsabends zählen konnten.

Neben dem Wein als Martinstrunk (den in manchen Gegenden der Most ersetzt) steht seit alters die Gans als Festbraten des Martinstages. Dabei ist die Gans, die St. Martin der Legende nach verriet, erst nachträglich (wenn auch spätestens im 12. Jahrhundert) in die Lebensgeschichte des Heiligen geraten, und man hat vermutet, daß sie als Kulttier des Mars auf Martin übertragen wurde. Jedenfalls ergab sich ihre Verbindung mit dem Heiligen zwanglos aus dem zeitlichen Zusammenfall seines Namenstages mit dem Erscheinen der ersten schlachtreifen Gänse auf dem Markt. Der Genuß dieser Martinsgans, die die geistlichen Herren als Naturalabgabe von den Bauern erhielten, verbürgt nach dem Volksglauben Geld durch das ganze Jahr. Auch verbinden sich ihr neben vielen, mehr oder minder scherzhaften Kinder- und Erwachsenenreimen Bauernsprüche und besonders Wetterprognosen („Ist St. Martins Gans am Brustbein braun, wird man mehr Schnee als Kälte schaun. Ist sie aber weiß, so kommt weniger Schnee als Eis“). Am Rhein wie in Thüringen hieß das Einläuten des Festtages am Vorabend „Gansläuten“, ein Ausdruck, der in Erfurt schon 1412 bezeugt ist. Neben den Gänsen aß man früher vielfach auch Martinshühner als Lebensspeise zum Martinstag, der schon zu Karls des Großen Zeiten als allgemeiner Zinstag galt, späterhin auch Terminstag zum Dienstbotenwechsel wurde (tschech. *martinkovati* = aus dem Dienst treten). Als Abschluß des Wirtschaftsjahres war der Martinstag eine jener entscheidenden Zeitwenden des bäuerlichen Lebens, die man mit besonderen Schmausereien und Gelagen feierte. So spielt auch das Schweineschlachten keine geringe Rolle beim Martinsfest („Um Martini schlachtet der Bauer sein Schwein, das muß bis zur Lichtmeß gefressen sein“), so daß man gelegentlich von dem Heiligen als dem „Speckmärtel“ spricht, während man im Eichsfeld neben den „Gänsemärkten“ den „Schweinethomas“ und den „Hasenbarthel“ stellt. Auch Eberlämpfe, von denen schon Sebastian Franks „Weltbuch“ (1534) aus dem Fränkischen berichtet, fanden bis ins 19. Jahrhundert am Martinstag statt. Nachdem sich die Eberschweine im Ring zerfleischt hatten, schlachtete man sie und verteilte ihr Fleisch unter das Volk, während man die Würste (nach Franks Schilderung) der Obrigkeit übersandte. So ist es begreiflich, daß der Heilige früh zum Sinnbild alles Schlemmertums wurde und daß das kirchliche wie weltliche Martinsbrauchtum bald von Gallien aus Eingang in Deutschland fand. Von den Mönchs- und Vagantenliedern des Mittelalters und Nachmittelalters und den humanistischen Scherzenomien bis zu den Kinderreimen unserer Tage rühmt man den Martinstag als Schlemmertag. Ein Martinslied von 1621 verbindet dabei wieder die Gestalt des Martin mit anderen Patronen der Schlemmerbrüderschaft: „Herbey, herbey zur Mertensgans! / Herr Burthart mit den Brezeln — jubilemus! / Herr Urban mit den Flaschen — cantemus! / St. Barthel mit den Würsten — gaudeamus! / Sind alle starke Patronen zur feisten Mertensgans“; und in Bonn singen die Kinder beim Martinsumzug, den ein Wagen mit Gänsen begleitet: „Se Zinten Mäte / Dat wo ein gode Mann: / Winghe enn dä Flaschen, / Gellche enn dä Täschen! / Winghe moß gedrunke senn / Gellche moß verzehret senn.“ Kein Wunder, daß darum ein verbreiteter deutscher Spruchvers besagt: „Wer zu oft hält Martinsnacht, hat bald sein Haus und Hof durchgebracht“, daß man unter „Martinsmann“ einen Menschen versteht, der sich durch Fressen und Saufen zugrunde richtet, und daß der Franzose für übermäßiges Essen den Ausdruck „martiner“ geprägt hat, den verstorbenen Wagen mit „mal de St. Martin“ bezeichnet. Auch im protestantischen Mitteldeutschland (besonders im Thüringischen und im Harz) spannen sich vielfach die Martinsfeiern bis in unsere Tage fort, indem sie sich nach der Reformation auf den am 10. November geborenen, am 11. November getauften Martin Luther übertrugen.

In der äußeren Gestalt des Heiligen leben die Bindungen zu vorchristlichem Brauchtum weiter. Das Pferd, auf dem St. Martin reitet, ist der mythische Schimmel, aber dieser Schimmelreiter wurde in jüngerer Zeit zur Verpersönlichung des Winters. So heißt es in Schlesien: „Zu Martini kommt der Winter auf einem Schimmel geritten“, und in Mähren wie Böhmen sagen die Kinder, wenn es schneit: „Der heilige Martin kommt auf einem Schimmel geritten.“ Deutlich klingt die dämonische Frühgestalt auch da noch in der Bezeichnung des „Pelzmärtels“ nach, wo das Pelzkleid heute verschwunden ist. Im 19. Jahrhundert ging dieser Pelzmärtel noch allgemein im Schwäbischen, Fränkischen und in der Oberpfalz am Martinsabend unter dem Geräusch von Ruhglocken, nicht selten auch geschwärzt, von Haus zu Haus und bestrafte die bösen Kinder mit Rutenhieben, während er den guten Gaben (Äpfel, Nüsse, Süßigkeiten) brachte. Eine frühbiedermeierliche Darstellung zeigt eine fränkische Bescherung am Martinsabend, bei der der Pelzmärtel in Pelzhut und -mantel auftritt. In der Linken hält er den Gabensack mit Äpfeln, in der Rechten

einen Hirtenstab und die Martinsrute, während aus einem auf dem Rücken getragenen Korb Weinreben hervorschauen (Abb. 136). Es ist die Gestalt des „Knecht Ruprecht“, die wir hier zeitlich vorweggenommen finden, ohne daß wir daraus auf unmittelbare Entlehnungen aus dem Nikolausbrauchtum schließen und den Pelzmärtel als eine Nachbildung des Pelznickels deuten müssen, wie es oftmals geschieht. Zwar scheinen auf die Gestalt des St. Martin als Gabenbringenden Kinderfreunds in später Zeit manche Züge des Nikolaus übergegangen zu sein, doch läßt sich die Spendefreude des weit früher als der Nikolaus vollstümlich gewordenen Heiligen zwanglos aus seiner Legende herleiten, und die Martinsgeschenke erscheinen naheliegende Neujahrsgaben, wenn wir bedenken, daß der Martinstag lange Zeit nicht nur in Frankreich, sondern auch bei uns Beginn des



136. St. Martin als Gabenspender. Kupferstich des frühen 19. Jahrhunderts.

neuen Wirtschaftsjahres war. Winteranfang wie Jahresanfang aber erklären zugleich das Auftreten dämonischer Spuk- und Schreckgestalten, so daß das Umziehen der „Pelzmärte“ in einigen schwäbischen Gegenden am Nikolaustag oder gar erst zu Weihnachten mindestens ebenso gut als ein Abwandern auf spätere Brauchtumstermine wie als nachträglicher Nikolauserlaß gedeutet werden kann. Ist in unserem fränkischen Bild der Heilige selbst zu einem (allerdings wieder verharmlosten) Dämon geworden, so findet sich am Niederrhein zuweilen noch ein Nebeneinander der christlichen und vorchristlichen Gestalten, indem Sinte Mäten an einer Kette den „Aplutz“, einen geschwärzten und teuflischen Kinderschreck, mit sich führt. Aber die langhalsigen und behörnten, berußten und mit Schellen behangenen Schreckgestalten, die in Wörgl lärmend am Martinsabend umherlaufen, und die schellenflirrenden, Erbsen an die Fenster werfenden Knaben, die früher als „Pelzmärte“ verkleidet die Straßen von Heilbronn a. N. unsicher machten, sind Nachklänge ältesten Hochwinterbrauchturns ohne alle späteren christlichen Verflechtungen. Ganz deutlich tritt uns im Brauchtum und den Glaubensvorstellungen im und um das Oberinntal die lose Verbindung vorchristlichen Abwehrzaubers mit der Gestalt des Heiligen im „Martinsgestampfe“ entgegen, das sich gegen das Treiben riesiger, behaarter oder feuriger Spukgestalten richtet. Diese führen hier die Namen Martinsvogel, Wilder Ochse, Kasermandl und Alberer, während eine entsprechende weibliche Spukgestalt zu Pferd in Südtirol unter christlichem Einfluß zu einer „verwunschenen Pfarrersköchin“ geworden ist. In den Umzügen in Holland und am Niederrhein tritt zuweilen ein ganz in Stroh gehüllter Knabe als Martinsmännchen auf, und das Berußen, Verlarven und Vermummen der umherziehenden Kinder, wie es besonders in friesischen Dörfern, in Flandern, der Eifel und dem Hunsrück noch üblich ist, sind ersichtlich späte Nachklänge eines Zauberbrauchturns, das uns heute noch am lebendigsten in den Fastnachtsitten entgegentritt. Auspeitschen und Stäupen (besonders der Frauen) am Martinstag lassen zahlreiche Kinderlieder wie auch ältere literarische Belege als einen früher scheinbar weitverbreiteten Brauch erkennen, und in Altbayern brachte bis in unsere Tage der Dorfhirte unter allerlei Sprüchen die Martinsgerte in einem Wacholderstrauch in die Häuser, wo man sie bis Georgi im Stall aufhing, um dann mit ihr das Vieh zur ersten Weide auszutreiben. Es ist anzunehmen, daß aus solchen zum Stäupen verwandten Martinsgerten die Zuchtrute des Pelzmärtels erwachsen ist. Der Geisterabwehr aber dienten

vor allem Peitschenknallen und Glodengeläute, die noch heute in Heiligenstadt auf dem Eichsfeld dem Martinsabend ihr besonderes Gepräge geben.

In der Regel verbindet sich den Martinsumzügen ein Lichtkult, gleichsam als Auftakt zu jenem Flammenzauber, der die Mittwinternächte seit alters erfüllt und dem Städter unserer Tage noch im Kerzenglanz des Weihnachtsbaumes entgegenstrahlt. Unter den Laternenumzügen, die wir im Spätherbst und Winter auch außerhalb des Martinstages im deutschen Norden und südlich bis zum Harz, dem Westerwald und dem Thüringischen, ja vereinzelt selbst noch im Fränkischen und Schwäbischen antreffen, sind die Martinszüge die bekanntesten. Während bei ihnen die Zugteilnehmer heute meist farbige Stocklaternen aus Papier tragen, stellte man früher die Martinslichter in ausgehöhlte, mit menschlichen Gesichtern, Sonne, Mond und Sternen beschnitzte Kürbisse, Gurken, Rüben. Zuweilen werden (wie in Düsseldorf) diese Mätekerzen oder Kiplapfögel, wie sie im Rheinland bzw. im Friesischen heißen, nach dem Gesang übersprungen, so wie man früher wohl die Fadeln nach den Fadelläufen des Martinsabends übersprang. Im Bezirk Jülich wie im Holländischen leben noch Reste von Fadelkämpfen zum Martinstag. So treffen wir den Gebrauch des Lichtes auch außerhalb der Züge in verschiedenen Formen an, sei es, daß man im Harz kleine Lichter an die Fenster oder einem jeden Hausgenossen auf den Tisch zur Abendspeise stellt oder sie, wie in Heiligenstadt auf dem Eichsfeld, in Rußschalen die Geißlede hinabschwimmen läßt oder sie auch (in norddeutschen Orten), auf den Fußboden gestellt, wiederum überspringt. Auch große Martinsfeuer lodern weithin auf: in Flandern und Holland, von den Rheinbergen nördlich von Koblenz (besonders reichlich im Siebengebirge), im Ohrgebiet, der Eifel, Luxemburg und noch im Westerwald (Montabaur). Um diese Feuer kreist das ganze Brauchtum, das uns von den Fastnachts-, Oster- und Sommerjonnwendfeuern her bekannt ist, so daß es uns kaum verwundert, wenn eine Urkunde des Grafen Friedrich von Moers 1448 den Martinstag als „Funktentag“ bezeichnet.

Zum Altbestand des Brauchtums gehören auch die Heischeumzüge, die heute meist nur von Kindern, in manchen Gegenden aber auch noch von Erwachsenen, Ortsarmen, Lebigen oder bestimmten Berufsgruppen ausgeführt werden. Solche Heischegänge ziehen sich, wie wir sahen, über den größten Teil des Jahres hin, doch häufen sie sich in der winterlichen Zeit zwischen dem Martinstag und den Fastnachtswochen. Als Martinsumzüge finden sie in der Regel am Vorabend des Festtages statt, manchenorts auch am 9. oder 11. November oder an den Sonntagen vor oder nach Martini. Ihr Verbreitungsgebiet ist heute ersichtlich zusammengeschrumpft. Während sich östlich der Elbe nur noch ganz vereinzelte Belege finden, ballen sie sich am Niederrhein eng zusammen und erfüllen weithin das niederländische und flämische Gebiet. Rheinabwärts erhielten sie sich bis etwa zur Linie Harz—Bacharach. Das Saargebiet kennt nur noch wenige Belege, das rechtsrheinische Baden ganz vereinzelte, ebenso das Fränkische, doch stoßen wir nördlich der Salzach, nach Ruffstein zu, wieder auf etliche Martinsaufzüge. Dazu erhielten sie sich zuletzt im Nordfriesischen zwischen dem Jadebusen und der Emsmündung sowie in einem breiten Streifen rechts und links der Weser und Unstrut, von Thüringen her bis nördlich von Hannover und weiterhin östlich bis zur Elbe in die Gegend von Havelberg. Gegenüber dem Bestand vor 25 Jahren zeigen sich deutliche Verschrumpfungen und Ausfälle, in rheinisch-westfälischen Städten (wie Düsseldorf, Koblenz, Bocholt) und in Erfurt dagegen Neubildungen, die auf die bewußte Organisation und Pflege des alten Volksbrauches seitens der kirchlichen und weltlichen Behörden (Stadtverwaltungen, Schulen, Verkehrsvereine) nach dem Kriege zurückzuführen sind. Doch setzten die Umgestaltungen und Umdeutungen der Martinszüge schon im frühen 16. Jahrhundert ein, indem sich die ländlichen Heischeumzüge vielfach in städtische, von den Lehrern geführte Purrendegänge umwandelten. Im Weltkrieg sammelten die friesischen Kinder unter Bittgesängen auf unsere Truppen bei ihren Martinsumzügen Liebesgaben für diese (Tägl. Unterhaltungsblatt des Fränkischen Kuriers, Nürnberg, 27. Nov. 1914). Wie stark besonders die Anwohner des Niederrheins an ihren Martinsfeiern hängen, zeigt der Bericht eines bairischen Gefreiten aus dem Felde von 1914 (Deutsche Gaue, Bd. 15, S. 243): „Am Martinsabend hatten wir großen Zug. Das Regiment ist nach hier (Marieulles in Lothringen) einquartiert. Die meisten sind aus der Gegend von Düsseldorf, wo solchen Zug die Kinder machten. Es waren so 40 Mann mit Lichtern in Pergamentpapier eingehüllt, holten St. Martin ab, welcher auf einem Schimmel ritt, einen Schifshut aufhatte und in eine Wollbede eingehüllt war. Die Begleitung sang dann das Lied: ‚St. Martin ritt über Stoppel geschwind bei starkem Wind.‘ Man zog durch die ganze Ortschaft. Wo die Offiziere im Kasino wohnten, sprach St. Martin den Spruch: ‚Hier wohnt ein reicher Mann, Der den Armen was geben kann.‘ St. Martin erhielt 15 Mark, wofür dann jeder Teilnehmer 1 Liter Bier erhielt. Bei frohem Gesang und Vorträgen war um 8 Uhr St. Martin zuhause. Die Spiele in der Jugend spielen jetzt die Krieger.“

Von allen deutschen Brauchtumsliedern bieten die Martinslieder, denen Wilhelm Jürgensen 1910 ein eigenes Buch gewidmet hat, das bunteste, freilich auch das schwerst entwirrbare Bild in ihrer Mischung von verschiedenartigstem Kultur- und Brauchtum. Während die Holzammelreime und zumeist auch die Lieder am Feuerstoß sich kaum wesentlich von den sonst üblichen Kinderreimen unterscheiden, sind die eigentlichen Umzugslieder bald allgemeine Heischeverse (mit Verheißungen für die Freigebigen, Verwünschungen für die Geizigen), bald abgewanderte Neujahrsreime, dann wieder Dichtungen auf den Winteranfang oder Martinslieder im engeren Sinne, die aus der Legende des Heiligen schöpfen und diese Legende doch wieder ihrem Zweck des Gabensammelns zuliebe umbiegen, indem sie Martin nicht als den freigebigen Heiligen, sondern als einen

armen, gabenbedürftigen Mann schildern. Neben mundartlichen Reimen stehen schriftdeutsche Dichtungen, die oft ihre Herkunft von den Kurrenbeigängen der Singschüler oder pädagogische Einflüsse jüngster Zeit nicht verleugnen können, und bei den Umzügen zu Ehren Martin Luthers erklingen vielfach reine Kirchenlieder und ernste geistliche Gesänge. Doch stehen neben solchen in den konfessionellen Grenzgebieten Spottlieder von evangelischer wie von katholischer Seite. Schließlich klingen auch die alten bacchantischen Gesellschaftslieder der Trinz- und Schlemmerbruderschaften, der Scholaren und Martinsbrüder, die Thomas von Cantimpré erstmals 1263 als einen *cantus turpissimus et plenus luxuriosis plausibus* erwähnt, vereinzelt noch in den Umgangstreimen unserer Kinder nach. Inhaltlich aber erhellen die Martinslieder nicht selten das Bild der früheren Umzüge, bei denen nicht nur eine Kuh, sondern auch ein Martinsvögelchen (der rotköpfige Schwarzspecht?) mitgeführt wurde. Ihn mag vielleicht auch Hans Bintler meinen, wenn er in seinen „Blumen der Tugend“ (1411) sagt: „Ich han gesehen / sand Martensvogel / heute an dem morgen frue / mit stoßet kain ungeluck nicht zue“. Doch ist es bei solchen älteren Belegen oft zweifelhaft, ob man unter dem „Martinsvogel“ die Gans oder jenen kleinen Martinsvogel zu verstehen hat, der gleich der Kuh und dem Martinmann selbst in den Liedern gabeheischend auftritt, so daß man in der Kuh wie dem Vögelchen (von denen Letzteres vielleicht nur als Maske im Zug mitging) meist kultische Tierformen des Heiligen zu erblicken glaubt. Mit Feuer und Lied bildet der Lärm die Dreiecke des Umzugsbrauchtums beim Martinfest, wobei in manchen Gegenden das Singen den Mädchen, das Lärmen den Knaben vorbehalten ist. Als Lärminstrument benutzt man zumeist den Rummelpott, der in verschiedenen Ausführungen und unter verschiedenen Namen vorkommt, seine lauten Töne aber fast immer durch die Reibung eines Pferdehaares oder einer Kette mit einer Schweinsblase hervorbringt. Sein heutiges Verbreitungsgebiet ist besonders die Ostküste Schleswig-Holsteins und die Lübecker Gegend, das Land zwischen Elbe und Ems (vor allem die Emsmündung), der Niederrhein, Holland und Flandern, die Umgebung von Aachen und die Schneifel. Dazu Pommern, West- und Ostpreußen (die südliche Linie geht etwa von Kulm an der Weichsel bis Ortelsburg). Auch ein kleines Gebiet um Magdeburg kennt ihn, ebenso die Steiermark, wo sich sein Vorkommen nordöstlich bis Wiener-Neustadt und Obdenburg hinzieht.

Wie allen hohen Festtagen sind auch dem Martinstag eigene Speisen und Gebäckbrote zugesellt. So nimmt man etwa in Düsseldorf nach der Rückkehr vom Umzug ein Mahl aus Buchweizenmehl, mit Honig bestrichen, zu sich, in anderen rheinischen Orten Buchweizenkuchen, Eierkuchen oder Waffeln. Von Gebäcken (Martinsbrot, Martinsweden, Martinslaiben, Martinsgeigen, Martinshörnern usw.) weisen manche die Gestalt des Heiligen auf („Wedmänner“, „Martinsmänner“). Die besonders im Hannoverschen, der Gegend von Halle, Schlesien, der Lausitz und Böhmen üblichen „Martinshörner“ zeigen eine Horn- oder Hufeisenform. Während das Horn, das schon in alten norwegischen und deutschen Bildkalendern den Martinstag kennzeichnet, oft als ein Trinkhorn, aus dem man den Martinwein trank, gedeutet wurde, brachte man das Hufeisen (das vielleicht nur ein mißverständenes Horn ist) zuweilen mit dem Patronat des Heiligen über die Pferde zusammen, nachdem auch heute noch vereinzelt im Altbairischen und in Baiisch-Schwaben Pferdeweihen und Ritte am Martinstag üblich sind. Wie vorsichtig man mit allen Deutungen der Gebäckbrote sein muß, mag ein Beispiel beweisen: Der in Gießen heute am meisten begehrte, auf Martin Luther gedeutete Martinmann, der ein Kind auf dem Arm trägt, ist erst wenige Jahre alt und durch Zufall entstanden, nachdem eine Kundin in der betreffenden Bäckerei beiläufig äußerte, es müsse doch nett sein, wenn der Wedmann noch ein Kindchen auf dem Arm trüge. Da ein solcher Versuch, den der Bäcker zunächst scherzhaft machte, sich geschäftlich bewährte, überwiegen heute hier die Martinmänner mit dem Kind jene ohne dieses.

Mit der dem Andreasstag (30. November) vorausgehenden Nacht beginnen manchenorts schon die Rauhnächte, deren Namen man häufig von dem in katholischen Ländern noch weitverbreiteten Austräuchern der Häuser und Ställe herleitet. Doch dürften sie nichts anderes als die rauhen, d. h. von wildem Spuk erfüllten Nächte (Rauher Mann = Wilder Mann) sein. Gewöhnlich setzen diese Rauhnächte nach dem Volksglauben jedoch erst mit der Thomasnacht (21. Dezember) ein und enden an Dreikönig (6. Januar), wobei zumeist nur einzelne Tage, besonders die Christnacht, Silvester und der Vorabend vor Epiphania, unter diesen Begriff fallen. In der Oberpfalz bezeichnet man zwölf Tage jener Zeitspanne als Rauhnächte. In der Andreasnacht finden wir den ersten winterlichen Großtag der Zukunftserforschung. Besonders die jungen Mädchen in Stadt und Land versuchen um Mitternacht ihren Zukünftigen im Spiegel oder Wasser zu erblicken, ihn durch Werfen von Apfelschalen, Schuhen und Pantoffeln, durch Bettrücken und Baunschütteln, durch das Horchen an Kreuzwegen u. dgl. auszuforschen. Selbst Hühner und Steine, Brunnen und Quellen dienen solcher Befragung, der sich nicht selten Bittsprüche an den Heiligen und Zauberformeln verbinden. Auch veranstaltet man zum gleichen Zweck Gesellschaftsspiele, indem man mit kleinen Lichtern bestückte Nußschalen (oder Körner) in einer Schüssel schwimmen läßt und beobachtet, welche sich einander nähern. Neben dem Liebeszauber spielt die Wettererkundung an diesem Tag ihre besondere Rolle.

Der dem Andreastag zunächst liegende Sonntag (27. November bis 3. Dezember) läutet die Adventswochen ein, die die Kirchenversammlung von Nachen vor nunmehr 1100 Jahren (826) dem kirchlichen Jahre eingefügt hat. Noch vor Tagesanbruch sammeln sich im Lichterglanz der Engelämter, die ihren Namen nach dem Verkündigungengel des Evangeliums führen, die oft aus weit entlegenen Gehöften und Weilern mit Fackeln und Laternen zum Kirchspiel zusammengeströmten katholischen Landbewohner zur Roratemesse, um jenes Kirchenlied zu singen, dessen Anfangsworte vor dreitausend Jahren der Prophet Jesaias geprägt und das der Messe den Namen gegeben hat (Rorate = Tauet!):

Tauet Himmel den Gerechten;
 Wolken regnet ihn herab!
 Rief das Volk in langen Nächten,
 Dem Gott die Verheißung gab;

Öffne deinen Schoß, o Erde!
 Sproß hervor, o Heiland; werde
 Unser Trost, das süße Licht,
 Das die Finsternis durchbricht.

So zieht sich durch die vier Adventswochen, kirchlich gewandelt, der allem weltlichen Brauchtum dieses Jahresabschnittes seit Urzeiten zugrunde liegende Hoffungsgedanke von der Überwindung der Winternächte durch das Sonnenjahr: der Glaube an den Sieg des Sonnenheilandes über die finsternen Mächte des Heidentums. Aber kirchlicher Kult und christliche Lehre werden wieder zum schöpferischen Quell frommer Volksbräuche: wie die Burschen und Mädchen Pinzgauer Dörfer in den Adventswochen beim Gesang von Marienliedern Gehöftbilder der Muttergottes (Maria gravida) zu anderen Bauern bringen (Abb. 137), um diese „Frautafeln“ schließlich zur Christmette in der Kirche aufzustellen, so trägt man in der Obersteiermark an den neun letzten Vorweihnachtsabenden ein Standbild des Hl. Joseph von Haus zu Haus. In abgelegenen Orten Österreichs und der bairischen Berglande ist auch das „Herbergsuchen“ noch geläufig, bei dem ein Holzkästchen mit den Wachsfiguren Marias und Josephs umhergetragen wird; die Windeln, die die Jungfrau in der Hand hält, werden am Weihnachtstag durch ein wächsernes Jesulein ersetzt. Doch auch in anderen Formen drückt sich noch da und dort in altbairischen Bauerngehöften das tief persönliche Mitleiden mit den vergebens Unterkunft suchenden Heilandseltern aus, indem man ihnen zur Christgeburt nacht ein Bett aufdeckt, falls sie anklopfen sollten, oder einen Teller zum Abendessen bereitstellt, oder in Tirol der Maria und dem zu erwartenden Kind eine von Löffeln umlegte Schüssel mit Milch vor der Christmette aufsetzt. So lädt man die Hl. Familie zu Gast, in einer seelisch durch das Christentum völlig verwandelten, ins Sinnbildhafte erhöhten Anknüpfung an das gleichfalls resthaft noch lebende, vorchristliche Brauchtum, das den Armen Seelen, der Percht und anderen Dämonen des Hochwinters, Speisen aufstellt, um sie zu versöhnen. Neben den katholischen Adventsliedern erklingen die Lieder des evangelischen Bekenntnisses, dessen Kirchen sich zur Adventszeit einer außergewöhnlichen Besucherzahl erfreuen. Die großen, mit vier Herzen bestückten Adventskränze, Vorahnungen des Weihnachtsbaumes, haben sich in den letzten zwei Jahrzehnten von Mittel- und Norddeutschland aus stellenweise auch in Bürgerhäusern des katholischen Südens eingebürgert, wie auch die Herrnhuter Adventsterne in jüngster Zeit sich über ganz Deutschland ausbreiteten. In den Adventskalendern und Weihnachtsuhren für Kinder aber erfand die kirchliche Pädagogik ein einprägsames



137. Frautafel aus dem Pinzgau.

Mittel der Adventsverehrung, indem hinter kleinen Papierklappfenstern sich an jedem Adventstag ein neues bezugreiches Bild bis zur Kindleinskrippe des Weihnachtstages erschließt. Neben diesem christlichen Advent steht, volkhaft eng verflochten, der weltliche als eine von Zauber erfüllte, von dunklen Schicksalsmächten durcheinandergescheuchte Zeit, in der alle Dinge ihre besondere Bedeutung gewinnen und in der die Lose für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft fallen. Wochen der Unruhe, der Furcht, der Hoffnung, des Glaubens.

Wie sich winterliche Vermummungs- und Umzugsriten mit Eigenzügen und Sonderbildungen der christlichen Adventsbräuche zusammenballen und (im einzelnen oft schwer entwirrbar) verflechten, zeigt kein Festtag so aufschlußreich wie der Nikolaustag (6. Dezember), auch wenn dessen einstige Bedeutung heute nur noch in einem schwachen Nachglanz aufleuchtet, nachdem sich auch in katholischen Landen im Laufe des 19. Jahrhunderts fast allgemein die weihnachtliche Kinderbescherung durchgesetzt hat. Daß der Kalendertag des Heiligen, den die Ost- und Westkirche, den Slawen, Romanen und Germanen gleichermaßen verehren und dessen Gestalt, geschichtlich gesehen, aus der Vermengung eines vermutlich im 4. Jahrhundert lebenden Bischofs von Myra mit dem 564 gestorbenen Abt Nikolaus von Sion, Bischof von Pinora, erwachsen ist, eine räumlich so weite, im Volksgemüt so tief verwurzelte Verehrung fand, verdankt er vermutlich mindestens teilweise dem Patronat des Bischofs über die Schiffer und Kaufleute, denen sich noch eine Reihe seßhafterer Berufe angeschlossen. Doch belebte sich sein Kult nördlich der Alpen erst nach der Überführung seiner Gebeine in die Nikolauskirche von Bari (1087). Nun eroberte er sich von Frankreich aus im 12. bis 14. Jahrhundert Deutschland, und um 1500 (also verhältnismäßig spät) dürfte auch bei uns St. Nikolaus als Kinderfreund und gütiger Gabenspender allgemein bekannt gewesen sein. Doch verdrängte ihn im protestantischen Mittel- und Norddeutschland bald wieder die Reformation. Während in Luthers Familie noch 1535 der Nikolaus bescherzte, war es 10 Jahre später schon „der heilige Christ“, der nun allein oder mit dem Bischof zusammen den Kindern als fromme Märchengestalt die Gaben brachte. Der Kirchenkalender des Martinus Bohemus (Wittenberg 1608) weist die Protestanten nachdrücklich darauf hin, daß nicht St. Nikolaus, sondern das heilige Christkindlein alles Gute an Leib und Seele schenke.

Wie Nikolaus zu einem Freund der Jugend und zu einem Gabenspender wurde, ist nicht gleichermaßen klar. Doch dürfte ihm die (spätestens im frühen 12. Jahrhundert entstandene) Legende, daß er drei in einer Waldschänke ermordete und zerstückelte Scholaren wieder zum Leben erweckte, zum Schulpatron (zunächst in Frankreich) gemacht haben. Aus dieser Stellung heraus zog die Nikolausgestalt, und zwar wiederum nach dem nordfranzösischen Vorbild (13. Jahrhundert), vielfach die ältere Sitte der Wahl eines Kinderbischofs auf sich. Solche scherzhaften Bischofswahlen mit stark fastnachtlichen Einschlägen, deren wahrscheinlich schon die Konstantinopeler Synode von 869 mißbilligend gedenkt, deren feste Formen sich aber erst in französischen Narren- und Gelsfesten des 12. Jahrhunderts nachweisen lassen, wanderten früh aus den Klosterschulen in das Brauchtum der weltlichen Schüler ein. Jedenfalls war um 1400 der Kinderbischof auch in deutschen Landen bekannt und teilweise dem Nikolaustag verbunden. Doch heftete sich der Brauch, den die französischen Narrenfeste zu Neujahr, Dreikönig oder am Tag der Unschuldigen Kindlein (28. Dezember) übten, in den späten deutschen Kinderfestspielen bis in unsere Tage auch dem Martins-, Andreas- und Gregoriustag (vgl. S. 51) an. Schattenhafter erscheint die Verufung des Heiligen zum Gabenspender, da die seit dem 16. Jahrhundert als Keimzelle solchen Tuns herangezogene Legende, derzufolge er drei verarmte Edelfräulein durch eine nächtliche Geldspende vor der Verführung bewahrt habe, eine allzu dürftige Basis darstellt. Auch hier wird die mittelalterliche Klosterschule, wie frühe Belege vom Monte Cassino (11. Jahrhundert) und aus der Normandie (12./13. Jahrhundert) beweisen, den Schulheiligen zuerst als den



138. St. Nikolaus, über die Dächer reitend. Ausschnitt aus einem Bilderbogen des Hauses Brepols in Turnhout.



139. Schimmelreiter. Aus dem Museum für deutsche Volkskunde, Berlin.

Nikolausgestalt, die die Kinder beten lehrt, prüft, belohnt und straft, handelt oder um das Tun einer nicht in die sinnliche Erscheinung tretenden Gestalt. So stellt man heute noch in den Niederlanden, Belgien und Nordfrankreich sich den Hl. Nikolaus auf einem Schimmel durch die Lüfte reitend und seine Gaben in den Kamin werfend vor (Abb. 139), in den darum die Kinder ihre Schuhe stellen. In der Lausitz hängen die Kinder ihre Strümpfe in die Fensterrahmen, während in Niederbayern die Knaben Mützen, die Mädchen Teller oder Schuhe vor's Fenster legen und man anderwärts lediglich Teller auf die Tische oder unter das Bett stellt. Auch die seit dem 15. Jahrhundert (Kloster Tegernsee) bezeugte Sitte, zum gleichen Zweck Papierschiffchen aufzustellen, die sich zwanglos aus dem Schifferpatronat des Heiligen erklärt, lebt resthaft noch gleichermaßen in Nordeuropa wie in Niederbayern, Tirol und der Steiermark fort. Als letzten Ausklang solchen Tuns finden wir in deutschen Großstädten (wie etwa in Dresden) zum Nikolaustag bei Konditoren mit Süßigkeiten gefüllte Stoff- oder Schokoladenschuhe, in den Niederlanden und Belgien Marzipanschiffchen. Füllt doch nach dem Kinderglauben der Bischof die Schuhe, Teller, Strümpfe und Papierschiffe der artigen Kinder mit allerlei Eßwaren und Schleckereien, während die unartigen lediglich Kohlen, Rüben oder eine Rute vorfinden. Aber auch der Einkehrbrauch knüpft ersichtlich an vorchristliche Umzüge und Heischgänge an, ja ist stellenweise wieder (im Schwäbischen und Baischen) zu einem solchen Bettelumzug maskierter Knaben geworden. So ist es kaum verwunderlich, daß Nikolaus nicht nur als Schenkender, sondern (gleich St. Martin) auch noch als Gabenempfänger erscheint. Während in skandinavischen, flämischen, nord- und süddeutschen Orten die Kinder wenigstens ihre vor das Fenster oder in den Kamin gestellten Schuhe und Schüsseln mit Heu, Hafer oder auch Braunkohlblättern (Ostfriesland) als Speise für das Reittier des Heiligen füllen und man ihm im Rheinland noch vereinzelt eine Krippe mit Heu und einen Eimer voll Wasser vor die Tür gibt, pflegen die Kinder im österreichischen Traisengebiet für den Nidelsknecht eine Schüssel süßen Rahmes nebst einem neuen Blechlöffel auf den Tisch zu stellen. Im Allgäu wird für den Heiligen unter die umgestürzte Schüssel ein Sparpfennig gelegt, für den er sich dann durch einen gebadenen „Klausenmann“ bedankt.

Schon allein das späte Auftreten der Nikolausgestalt im deutschen Brauchtum mußte die Vermutung nahelegen, daß das Tun des christlichen Adventsheiligen an ältere Gestalten und Handlungen volkstümlicher winterlicher Kultbräuche angeknüpft hat, so daß sich früh die Frage nach dem Anteil christlicher und vorchristlicher Bestandteile des Brauchtums am Nikolaustag und ihrer gegenseitigen Abwägung erhob. Zu ihrer Beantwortung bedarf es einmal eines (leider nur recht lückenhaften) geschichtlichen Abganges der im Volksbrauch eingewurzelten Heiligengestalt, zum anderen aber — und dies in erster Linie — einer Betrachtung der fast stets dem Bischof als Begleiter seiner Umzüge beigegebenen Personen, von denen der Knecht Ruprecht die verbreitetste und bekannteste ist.

Daß dieser Begleiter des Heiligen Nikolaus sich kaum als eine späte christliche Gutat deuten läßt, macht zunächst sein Äußeres wahrscheinlich. So tritt er häufig in einer Tiermaske auf, oder eine ursprüngliche Tiervermummung deutet

belohnenden und strafenden Schulpatron geschaffen haben, und die in Deutschland seit dem 16. Jahrhundert klar erkennbaren, häuslichen und schulischen Brauchfeiern für Kinder, die uns auch den Gabenbaum der Kindertweihnacht schenken, dürften diesem Brauch einen neuen Auftrieb gegeben haben, so daß nun selbst Erwachsene Nutznießer solcher Geschenke waren. Bedachte doch der bayerische Hof vom 16. bis 18. Jahrhundert seine weibliche Bedienung mit Nikolausgeldern, und die Nikolausäpfelgaben selbst waren höfische Geschenke, wie ein Brief der Herzogin Sibylla von Jülich-Clebe-Berg von 1553 an ihren Gemahl beweist, der allerdings von sechs Granatäpfeln erzählt, die „der liebe Gott ihr zum lieben Nikolaus beschert habe“. Gleichwohl scheinen hinter solchem klösterlich-mittelalterlichen und christlich-bürgerlichen Brauchtum ältere mythische Vorstellungen und Handlungen zu stehen. Möglicherweise knüpfen schon die Geschenke des Nikolaus (Äpfel, Nüsse, Fruchtgebrot) in den deutschen und nordfranzösischen Landen an jenen alten winterlichen Brauch (Fruchtbarkeitszauber?) an, der vom Martins- und Andreastag ab (besonders in den Nöppelnächten) Vermummte Erbsen, Bohnen, Linsen, Korn und andere Früchte an die Fenster werfen läßt. Aber mag eine solche Vermutung auch als allzu gewagte (und jedenfalls nicht beweisbare) Hypothese erscheinen, so lebt in den Formen, in denen sich solche Spenden vollziehen, zweifellos vorchristliches Vorstellungs- und Kultgut fort, ob es sich nun um den in Deutschland üblichen Einkehrbrauch einer leibhaftigen

sich noch in seinem Namen an (Dollodß im Südwesten der Rheinprovinz, Swarte Dß in Niederdeutschland, Bolisboß im Kirchgartener Tal, der Umgebung von St. Peter, St. Märgen und Ettenheim, Pelzeboß in der Eifel und an der Mosel). Andere Bezeichnungen gelten seinem Äußeren: Klotenschellenmann (Kaiserstuhl), Hans Muff oder Muffert (von Muff = Hängemauf; Rheinlande), Strumpfelz (= Strohpelz; badische Ortenau), Schwarzer Peter, Schwarzes Räsperchen, Schmußli usw. Oder sie sind von seiner Tätigkeit abgeleitet: Stämpes (von stampfen; Pfalz. Man vgl. dazu die entsprechenden Tiroler Bezeichnungen Stempe, Gtampa u. dgl. für die Perchten), Krampus (von krammen = mit den Klauen packen). Selbst Persönlichkeiten der Geschichte haben ihm ihre Namen aufgeprägt: Markolfweß (= der Markolfus der italienischen Komödie und der deutschen Spielmannsepik; südlicher Hunsrück) oder Robespierre (Rheinprovinz). In manchen Namen ist der christliche Einfluß unverkennbar, der das Schreckgespenst in der nördlichen Rheinprovinz kurzweg zu einem „Dübel“ gemacht hat. Wo noch Tiermasken selbst auftreten, sind es die gleichen, die allen maskierten Umzügen der winterlichen Zeit ihr Gepräge geben: Hirsch, Pferd (Schimmel), Boß, Bär und andere, die teilweise Altgut zu sein scheinen, während sich etliche wohl erst in späteren Zeiten zufügten. Von solchen Dämonentieren hat das literarisch frühestbezeugte, der Hirsch, der auch noch in einzelnen Fastnachtsummummungen fortlebt, sich in oberösterreichischen Nikolausumzügen und vermutlich auch im Namen „Herscheß“ (Rhön, Speßart) erhalten. Alte Kirchenväterzeugnisse, Konzils- und Synodalbeschlüsse sowie Bußbücher, die sich gegen das lärmende Brauchtum der Saturnalien (ab

17. Dezember) und der Kalenden des Januars mit ihren Gelagen, Spielen, Tänzen, Gefängen, Schicksalsdeutungen und Heischeumzügen von Erwachsenen und Kindern wenden, rügen seit St. Pacianus († um 340) immer wieder die Verkleidungen in einen Hirsch oder allgemeiner die Vermummungen in Tierfelle, Tiergestalten und monströse Formen. Auch eine vorsichtige Auswertung solcher kirchlicher Belege, die zumeist, ohne auf landschaftliche und völkische Sonderbildungen Rücksicht zu nehmen, mehr oder minder voneinander abschreiben, wird doch die Hirschmaske als frühen Bestandteil unseres winterlichen, vorchristlichen Brauchtums in deutschen Landen ansehen. Am engsten erscheint die Verflechtung der Nikolausgestalt mit dem Schimmel, der (vermutlich erst nach dem Vorbild des Hl. Martin) über fast den ganzen deutschen Raum hinweg Reittier des Heiligen geworden ist. Doch sehen wir heute kaum noch in den schimmelreitenden Christenheiligen ein einfaches Fortleben des Schimmelreiters Wodan, nachdem wir mit guten Gründen den Pferdedämon vor dem pferdereitenden Germanengott ansehen. Auch in die Nikolausspiele ist der Schimmel eingedrungen und wird hier im steirischen Nikolospiel genau so feierlich beschlagen wie in unseren Tagen der Fastnachtsschimmel märkischer Dörfer. So spielen Schimmel wie Schimmelreiter noch als Attrappen in dem winterlichen Brauchtum wie den Fastnachtsaufzügen eine beachtliche Rolle, und das lärmende Neujahrstreiben einiger westfälischer Dörfer benimmt sich nach seiner Hauptgestalt ebenso „Schimmelreiten“, wie die Umzüge ostpreussischer Orte 14 Tage vor Weihnachten. In der Grafschaft Ruppin zog der Schimmelreiter eine Woche vor Weihnachten mit der „Christpuppe“ und anderen Vermummten durch die Dörfer, und in Ostpreußen gehen Schimmel, Bär, Storch und Ziege in den Adventswochen und am Weihnachtsabend Gaben heischend von Haus zu Haus oder ziehen zu Neujahr Schimmelreiter, Neujahrßboß und Storch schellenklingend durch die Straßen und peitschen die Mädchen aus, während in anderen ostpreussischen Orten und im Danziger Gebiet neben Schimmel, Ziege und Bär noch ein altes Weib, ein Jude und weitere Personen den Rätklas begleiten. In älteste Zeiten wird auch, wenn wir der Bedeutung des skandinavischen Julboðes gedenken, die Boðsgestalt zurückgehen, zumal die Verkleidung in eine Ziege schon neben der Hirschgestalt in einer Predigt des 7. Jahrhunderts bezeugt ist, doch scheinen sich im Süden vielfach Pferd und Boß ver-



140. Kopfstange des pommer'schen Schnabbuck. Stettin, Provinzialmuseum pommer'scher Altertümer.



141. Eberreiter. Weihnachtsgebäd
aus Dithmarschen.

St. Nikolaus, und in Grünstatt bei Weissenburg i. E. das Christkind. Vielfach ist er so zum Reittier des Heiligen selbst geworden. Auch die Kuh, deren wir schon oben als Martinskuh gedachten und die als heidnische Vermummung ebenfalls im 7. Jahrhundert bezeugt ist, trat früher in Altbayern am Klausenabend in den gleichen Berrichtungen auf wie der Pillerseer Esel, und der Ochse, den wir im Tiroler Martinsgestampfe antrafen, findet sich nicht nur im Gefolge des Heiligen am Wolfgangsee, sondern lebt noch in manchen Namen wie auch in dämonischen Gestaltungen des Nikolaus selbst fort, wenn sich zuweilen auch Ochsen- und Teufelsbehornung kaum mehr scheiden lassen. In Blankenheim in der Eifel ist der Ochse das Reittier des Nikolaus, während anderwärts, wie wir sahen, der Esel an Stelle des Schimmels trat. Ersichtlich jüngeren Ursprungs ist der Storch, der sich sporadisch vom Anhaltischen bis zum Ostpreussischen nachweisen läßt und vermutlich von den städtischen Fastnachtsumzügen übernommen wurde. Die in den winterlichen Umgängen weitverbreitete Gestalt des Bären, den in einzelnen Gegenden Nikolaus als Erbsenbär umherführt, wird (wie im fastnachtlichen Brauchtumskreis) zumeist Nachklang eines nicht mehr verstandenen Pelzdämons sein, doch mag in ihm auch eine alte Ebergestalt (mittelhochdeutsch *ber* = Eber) aufgefangen sein, die sich noch klar im nordischen Zuleber erhalten hat. Die Schweinskopfmassen des Windischgarstener Nikolausumzuges können dann ebenso diesem Vorstellungskreis angehören, wie die siebenbürgische Kindererzählung, daß das Christkind zu Weihnachten mit seinem Wagen durch das Land fahre und seine Gaben bringe, sich als letzter Nachklang solcher Vorstellungen deuten ließe. Jedenfalls dürften die schleswig-holsteinischen Niklasbarken-Gebäude und der dithmarsische Eberreiter (Abb. 141) das Nachleben der Eberopfer in der deutschen Nordzone beweisen, doch mag auch noch das weihnachtliche Schweinskopffessen in Mähren, dem Salzburgerischen, Tirol und Bayern auf solche frühe Überlieferungen zurückgehen.

Neben tierischen und männlichen Unheilgeistern der Winternächte tummeln sich weibliche Spukgestalten, zumal im deutschen Süden, im engeren und weiteren Kreis des Nikolausbrauchtums. Wenn in manchen Orten Oberösterreichs den

Heiligen bei seinen Umzügen eine Nikolofrau begleitet, so entspricht dies einer volkstümlichen Auffassung. Doch tritt ein solches weibliches Wesen noch öfter selbständig statt des Heiligen auf, sei es, daß die Nikolausgestalt nie neben ihr lebendig war, sei es, daß sie wieder aus ihrem Lebenskreis entschwinden ist. Diese Frauen, die in Niederösterreich, Untersteiermark und im Burgenland Pudelmutter oder Pudelfrau, in Altbayern Buzenbercht oder Buzenprecht heißen, in der Ellwanger Gegend Besch oder Bercht, im Züricher Oberland die Mehlschere, im Mährischen Nickelmutter, im Pagnanertal Kasa, im Montafon Kosa-wible u. dgl., kennzeichnen sich meist schon durch ihr Äußeres als bössartige Winterdämonen, indem sie sich zuweilen als ver-lumptes, altes Weib, zumeist aber in einem Zottelpelz und furchterregenden körperlichen Entstellungen zeigen. Auch in der Mehrzahl treten solche weiblichen Popanze auf wie die Feien im Braunschweigischen, die zu Ende des vorigen Jahrhunderts in der Kleidung alter Weiber und mit geschwärtzten Gesichtern



142. Frau Berchta mit der langen Nase. Miniatur aus
der Handschrift Chart. A. 594 der Herzogl. Bibl. in Göttingen.

den Weihnachtsmann („Busselaus“) begleiteten. Drei von diesen Weibdämonen haben ihre bestimmte Geschichte. Die Perchta (aus der in der Spätzeit zuweilen eine Bertha wurde), die ihrem Ursprung nach kaum etwas anderes ist als eine aus dem Perchtinnenrubel herausgehobene Führerinnengestalt, tritt uns im Bild wie in begleitenden Versen Hans Vintlers zuerst 1411 als Schreckgespenst entgegen. So zeigt eine Miniatur diese „Perchten mit der langen (eiserne) Nase“ im Codex Chart. A. 594 der Gothaer Bibliothek mit einer geschnittenen Holzmaske vor dem Gesicht (Abb. 142) und dürfte darum für jene Zeit die Sitte des Perchtenlaufens bezeugen. Eine Zeichnung des Grafen Franz Pocci in einem Kinderbuch von 1867 deutet noch diese lange, männliche Nase an, gibt aber die „Buzenbrecht“, die zur Weihnachtszeit in München die Kinder beschenkte, als altes Bauernweiblein in Verbindung mit christlichen Bügen, indem sie in ihrem Rückenkorb das Apfel austreuende Christkindlein in Engelsgestalt bringt (Abb. 143). Im Augsburgerischen kamen zu jener Zeit der „Klas“ und die „Buzenbrecht“ an zwei aufeinanderfolgenden Tagen, und in Tirol beschenkt noch heute der Nikolaus die Knaben, die Lucia die Mädchen. Im übrigen erscheint die Perchta (wie auch die Holla) in sehr verschiedener Gestalt: zuweilen gütig, meist aber als bauchauffschlitzender, Menschen entführender und zerreißender Schreckdämon in menschlicher oder tierischer Gestalt (schwarzer Hund, feuriges Ungeheuer, mit Kopfschiff), gelegentlich auch kopflos, als grauer Wuhel oder ein Haufe von Laubästen (Oberkärnten). Häufig bringt man sie (besonders in Tirol, wo sie auch Stenpe, Stampa u. dgl. heißt) mit der Wilden Jagd in Verbindung, und ihre Begleithunde sind ungetaufte Kinder (Eisacktal). So ist sie Führerin des Seelenheeres (Tirol, Steiermark), daneben Spinnerin und Spinnstubenfrau (Tirol, Steiermark, Kärnten). In Mittel- und Norddeutschland scheint seit alters die einem Holsinnenrubel entwachsene Holda (Holla), die zuerst Walafried Strabo erwähnt, Perchta vertreten zu haben, und in Schleswig-Holstein trat diese Holda noch im 19. Jahrhundert gehört und in eine Kuhhaut gekleidet auf. Bezeichnend ist auch die Umschmelzung der St. Lucia zu einer schreckhaften Luchsfrau oder dgl. Wie Dante sie im zweiten Gesang seiner Hölle als Lichtbringerin (Lucia von lux) besungen hat, so lebt sie noch, eine Lichtkrone auf dem Kopf, in den Feiern der schwedischen Lucienhochzeit fort, während sie im deutschen Brauchtum teils als Gabenspenderin auftritt (Wälschtirol), zumeist aber (besonders in Altbayern und Böhmen) als ein in Stroh gehüllter Dämon, der die Kinder, wie die Percht in der Steiermark, mit dem Bauch-auffschlitzenden bedroht. Auch als Biege oder mit einem langgeschnäbelten Vogelkopf treibt diese „Lucha“ im sudetendeutschen Raum ihr Unwesen und spaltet sich hier wieder zuweilen (gleich der steiermärkischen Percht) in eine Mehrheit von dämonischen Gestalten auf.



143. Die Buzenbrecht. Zeichnung von Franz Graf Pocci, 1867.

Da wo die Nikolausgestalt mit einer Begleitperson auftritt, offenbart sich nicht selten das kirchliche Bestreben nach der Herausarbeitung eines sinnenfälligen Dualismus in der Doppelgestalt eines belohnenden kirchlichen und himmlischen Vertreters und eines strafenden Teufelpopanzes, der in dem böhmischen Umzugspaar Christus und der Teufel seine reinste Ausdrucksform gefunden hat. Wichtiger aber wie die Feststellung dieser katechetischen Gegensätzlichmachung als einer späten christlichen Umdeutung alten Brauchtums erscheint ihre geringe Standfestigkeit, indem an die Stelle des einen „Knechtes“ wieder häufig eine Reihe von Knechten treten. Besonders die Dreizahl der Begleiter ist beliebt, wie die drei Buttenmänner des Perchtesgadener Landes (denen übrigens die Nikolausgestalt sich erst in der Neuzeit zugesellt zu haben scheint), die früher in der Ufermark auftretenden „Witten“ oder „Worfpöher“, die drei Pelzböcke des Rhllburger Umzugs beweisen. Während eine Instruktion des Fürstlich Hennebergischen Landes-konsistoriums von 1702 den Scholaren beim Weihnachtsabendumzug das Mitführen von drei Knechten Ruprechten gestattet, beschränkt sie diese beim Umgang am Nikolaustag wieder auf einen einzigen. Stellenweise (besonders in Belgien, den Niederlanden und den österreichischen Alpen) entwickelten sich die Nikolausumzüge auch zu personenreichen Auftritten, in denen sich Gestalten verschiedenster Zeiten mischen.

Im steirischen Salzkammergut begleiten den Bischof die Schabmänner, phantastisch in Stroh gehüllte Burschen mit je zwei langen Hornstangen auf den Köpfen neben gehörnten und pelzvermummten Dämonen in Tier- und Menschengestalt, die anmuten, als seien sie den Teufelsvisionen mittelalterlicher Versuchungsszenen entsprungen. Am St. Wolfgangsee tobt



144. Ruprecht mit eingefangenen bösen Kindern. Abdruck eines oberbairischen Lebzeltermodells.

wird der Heilige zu einem Klaus oder Kloss, einem Klausmännchen oder Nikläuschen, einem dämonischen Kloaslerl, Samichlaus, Sunnerklaus, Bussklaus, Böse Kloss, Schandenkloss, Hellkloss (= Höllenklaus), einem Redeloss, Ridel oder Ridelz, in England zu einem Old Nick, und selbst Korngespenster, mit denen man in der Pfalz die Kinder schreckt, nehmen seinen Namen an: Kornnidel oder Bogenidel. Zuweilen ergeben sich diese Namen aus seiner Tätigkeit wie Bullerkloss und Pulterkloss (von Poltern), Rättkloss (= Rüsse-Nikolaus), Wurst- oder Krautnidel (bei Fleischgängen; Hessen), dann wieder aus seiner Kleidung wie Rugkloss, Ruckklaus (rauh = pelzbehaart; vgl. „Rauchwaren“). Noch deutlicher wird der Auflösungszustand da, wo eine Vielheit dämonischer Gestalten den Namen des Heiligen annimmt. So sind die Schabmänner des steirischen Salzammergutes „Nidlo'n“, laufen die Schweizer „Kläuse“ als Klöppler umher, heißen die mit Schellen behangenen, peitschenbewehrten Schreckgestalten in Graubünden (Goburg-Gotha) „die Nideläuse“, tobten sich im vorigen Jahrhundert in Böhmen strohummüllte Gestalten als „Ruckkloss“ aus. Ja, in Klößnacht vertreibt man die „Kläuse“ von den Kirschbäumen, damit diese Frucht bringen. Mit den Lärmumzügen des Klausenabends verbinden sich Peitschenknallen, Ausschellen und Schwärzen der Mädchen oder aller Begegnenden, der Schandenkloss wird,

das Gefolge des Bischofs in Tiermasken (Hirsch, Däse, Bär, Bock, Fuchs, Gemse), pelzverkleidet, geschwärzt und mit Schellenrollen behangen, von Haus zu Haus, unter ihnen der in schwarze Felle und eine Tierkopfmaste verkleidete Klabauf, der sich durch sein besonders lautes Schellengerassel auszeichnet. Im Nikolausumzug von Windischgarsten gehen neben Krampussen und Klabaufs Deutfresser mit Schweinsköpfen und Pferdehufen, Jäger mit Hirschgeweihen und ein weißbärtiger Riese, dazu Einsiedler, Zigeuner und andere Mittläufer späterer Tage. Aus älterer Zeit (1777) beschreibt Ernst Urban Keller in seinem „Grab des Aberglaubens“ einen verwandten Umzug, bei welchem dem „Glaß“ Alpen, Hexen, Zauberer, feurige Drachen, Teufel mit Däsenhörnern, Pferdehufen und Ruckschwänzen folgten, sowie weitere Teufel in roten Kleidern mit Allongeperücken und Hahnenfüßen. Vereinzelt andere Umzüge weisen einen stärkeren Einschlag christlicher Prägungen auf. So schreiten im Nikolausumzug zu Kyllburg in der Eifel neben drei Pelzeböden zwei Engel und ein Diener mit Klingel und Laterne einher. Karl Meißner (Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande, Düsseldorf 1931) hat versucht, die ganze Schreckenswelt rings um den Christenbischof aus christlichen Teufelslegenden und Legendenpielen zu erklären, indem er darauf verwies, daß der Teufel teilweise die gleichen Namen trage und sich in der christlichen Ikonographie ähnlicher Verwandlungen einer höllischen Phantasie bediene, doch spricht alles dafür, daß Gestaltung wie Namengebung der vollläufigen christlichen Teufel größtenteils erst aus der vorchristlichen Dämonenwelt und ihrem Brauchtum erwachsen. Auch verbinden sich die dämonischen Schreckgeister keineswegs allein dem Nikolaustag, sondern erfüllen mit ihrem lärmendem Treiben die ganze Winterzeit. Schließlich ist die Bischofsgestalt in diesen Umzügen nicht nur in den protestantischen Ländern fortgefallen, sondern weist auch in den katholischen eine auffallend geringe Widerstandsfähigkeit auf, indem sie (gleich allen christlichen Figuren der Nikolaus- und Adventsumzüge) die Neigung zeigt, im Maskentreiben ihrer „Knechte“ unterzugehen. So



145. Knecht Ruprecht. Kupferstich von Franz Regis Göz, 1784.

gleich dem Wilden Mann, durch die Ortschaft gejagt (Grömbach bei Freudenstadt im Schwarzwald) oder, wie im Siegerland, als Stroh puppe umhergetragen. Im Kanton Glarus aber zündet man in der „Klausnacht“ Feuer an und wirft Fadeln durch die Luft. Mit einer solchen Eindämonisierung der Bischofsgehalt, die zuerst in den protestantischen Gegenden eingesetzt haben dürfte, verbleicht zugleich erneut die Bindung an den Kalendertag (6. Dezember), wird der Nikolaus eine allgemeine Beigehalt der Advents- und Zwölfnächteumzüge, geht er als Weihnachts-gabenspenden (dänisch: Julenisse = Weihnachtskoloß) oder als Popanz neben dem Hl. Christ bzw. dem Christkind um. So begleitet er noch heute im Dermhachtal (pfälz. Westrich) als Pelznidel, in der Umgebung von Berleburg in einer Vielheit von Nidels dieses Christkind, in der Prieg-nitz als schreckhafte Gestalt den Hl. Christ oder tritt im hessischen Hinterland allein am Weihnachtsabend als Nidels, im Züricher Oberland gar erst zu Neujahr als Samichlaus auf. Dieser Heilige Christ, den die Reformation an die Stelle des Nikolaus einzusetzen versuchte, wird im Volksbrauch zumeist als weibliche Gestalt aufgefaßt und trägt in den seltenen Fällen, in denen man sich ihn als Mann vorstellt, die jungen Züge des „Weihnachts-mannes“. Doch treten heute sowohl der Hl. Christ wie das Christkind-lein nicht mehr allzu häufig in die Erscheinung, wiewohl letzteres erzähl-mäßig zumeist als weihnachtlicher Gabenbringer gilt, so wie es schon in den gedruckten Neujahrswünschen des 15. Jahrhunderts die Geschenke brachte. Auch ist das Christkind in einzelnen Gegenden als Umgangsgestalt durch die Schule neu eingeführt worden. In Siebenbürgen ist der zur Adventszeit umgehende „Christmann“ („der heilig Rärst“) gleich dem „Pelzmiertin“ (Pelzmartin) ebenso zu einer Spukgestalt geworden wie die hessischen Christkinnercher zu häßlich maskierten Umzugsgestalten. Der „Sunneflas“, der im Vechtal den Kindern die Gaben bringen soll, tritt im Gegensatz zu dem Rubel seiner Knechte nicht mehr lebhaftig auf.

Neben den Verchristlichungsversuchen des Nikolausbrauches durch die Reformation wirkten sich entsprechende katechisierende Bestrebungen des katholischen Barockspieles bis in unsere Tage aus. Ein Verfolg der mitteldeutschen, seit 1645 nachweisbaren Advents-spiele wie auch der Nikolausspiele des 18. Jahrhunderts, die sich auf einem Raum zwischen Inn, Salzach und Enns zusammendrängten, zeigt Auf- und Abklang der christlichen Gestaltenggebung, neben der die Gestalten des Volksglaubens, soweit sie überhaupt noch auftreten, lediglich gegensätzliche, oft auch nur noch spaßhafte Beigaben sind. Wenn 1663 Brätorius in seinen „Weihnachtsfrazzen“ einen Einkehrgang mit Christus, St. Peter, St. Nikolaus, dem Erzengel Gabriel und dem Knecht Ruprecht als Kinderfresser beschreibt und 1682 der Herzog Gustav Adolf von Mecklenburg das Umherlaufen verkleideter Per-sonen in der Adventszeit wie Christkindlein, Nikolaus und Martin als „unchristliche Dinge“ aus dem „stodfinstern Heydenthum“ verbietet, so zeigt die heutige Bestandsaufnahme demgegenüber einen auffallenden Rückgang an Figuren der christlichen Legende im volkhaften Brauchtum unserer Tage. Eine 1702 in Dresden und Leipzig anonym erschienene Schrift „Curioser Bericht wegen der schändlichen Weihnachts-Larven, so man insgemein Heiligen Christ nennet“ schildert schon den Hl.-Christ-Knecht, St. Martin oder Niclas als verummte, mit klingenden Schellen umherlaufende Personen, und von einem Nikolausgespenst spricht die 1782 in Wien und Prag von Joseph Richter unter dem Pseudonym Hägrad herausgegebene Kampfschrift „Ein ächter Beitrag zur Schilberung Wiens, über die Vorurtheile des Nikolausgespenstes, durch dessen Gepolter die Einbildungs-kraft der Minderjährigen so thorecht als unbillig mißhandelt wird“.

Von den Begleitern des Nikolaus ist die verbreitetste und wohl auch älteste Gestalt der Knecht Ruprecht, dessen Name kaum etwas anderes als rauher Percht bedeuten, dessen Knechtstum sicher christlicher Katechese entsprungen sein dürfte. Seine ursprüngliche Form scheinen Vermummungen ländlicher Bezirke erhalten zu haben, während er als Kinderschreck im städtischen Brauchtum des 18. Jahrhunderts schon die verschiedensten Züge angenommen hat. Franz Regis Wözl, der uns eine wertvolle Reihe von Gestalten des deutschen Volksbrauches im Griffelbild überliefert hat, schildert ihn 1784 als einen spitzbärtigen Mann mit übergeworfenem Pelzmantel und einer Pelzmütze, auf der zwei Hörner sitzen. So raust er den Buben das Haar, während aus seinem Rückenkorb Laubzweige und eine Puppe loden (Abb. 145). Ein anderer Stich von Johann Jacob Metten-leiter aus dem Ende des 18. Jahrhunderts, auf dem der Bischof Nikolaus im Hintergrund als freundlicher Gabenspenden auftritt, gibt Ruprecht als Schreckpopanz mit einem Riesenkopf unter einer mitraähnlichen Mütze, wie er die bösen Kinder



146. Knecht Ruprecht steckt die bösen Kinder in einen Sad. Kupferstich von Joh. Jac. Metten-leiter (1750—1825).



147. Der „Herr Winter“ als Weihnachtsmann. Holzschnitt nach einer Zeichnung von Moritz von Schwind. 1847 (Bildauschnitt).

in einen großen Sack steckt (Abb. 146). Mit der zunehmenden Verschiebung der Gabenverteilung vom Nikolaustag zum Weihnachtsfest und der Zurücksetzung oder dem völligen Ausfall der Bischofsgestalt entwickelte sich im 19. Jahrhundert ein neuer, den Dualismus überwindender Typus, der stärker den Geschenkbringer betont als den Kinderschreck und seine Strafgewalt höchstens noch in einer Note zum Ausdruck bringt. In seinem Zyklus „Hochzeit des Figaro“ (1825) hat der 21jährige Moritz von Schwind den „Herrn Winter“ dargestellt als alten, gutmütigen, pfeiferauchenden Mann auf Schlittschuhen in weitem Mantel und mit einem schneebedeckten Bauernhausdach als Kopfbedeckung. Eine spätere Zeichnung dieses Herrn Winter von Schwind (1847) hat schon die Wandlung zu jenem Weihnachtsmann vollzogen, der heute noch in Mittel- und Norddeutschland durch die weihnachtlichen Straßen wandert und seit der nationalsozialistischen Revolution in Berlin als Winterhilfsmann vom Brandenburger Tor zum Lustgarten am Schloß zieht. In einen Kapuzenmantel gehüllt geht der gutmütige Alte durch die Straßen der Stadt, einen Stechpalmenkranz auf dem Haupt, den Lichterbaum eng an sich gedrückt (Abb. 147). Eine Zeichnung A. Krelings vom folgenden Jahre kopiert den neuen Schwindischen Bildtyp, doch ersetzt sie den Stechpalmenkranz durch einen brennenden Feuertiegel und packt dem Gabenmann einen geschenke schweren Rucksack auf. Auch die älteren, noch lebenden Schreckgestalten gehen in den Bildern der zeitgenössischen Zeichner in einer Kapuze: die Bußenbrechtl Poccis (Abb. 143), der Pelzmärtel Anton Strähubers (1848), der, das böse Kind im Rucksack, gleich einem Rübzahl mit einer langen, geschulterten Keule daherschreitet. Allmählich fließen auch in den katholischen Städten vielfach Pelzmärtel, Knecht Ruprecht und Nikolaus in der einen Gestalt des Weihnachtsmannes zusammen, der mehr und mehr die milben Züge eines vollstündig geschauten Gottvaters annimmt und dessen rotes Kapuzengewand allein noch den Kenner seines geschichtlichen Werdens an seine Herkunft aus dem Dämonentum erinnert. Damit vollzieht sich mit dem Absterben

der christlichen Gestalten in den ekstatischen Adventsumzügen der Verlarbten eine neue Christianisierung in der Gestalt des aus Nikolaus, Ruprecht und Gottvater verschmolzenen Weihnachtsmannes als des Vermittlers der Christkindgeschenke, zugleich aber auch in den Städten eine gedankenlose Bagatellisierung, die bis zu den Weihnachtshampelmännern als Scherzartikel unserer Papiergeschäfte führte.

So bleibt, auf weite Sicht geschaut, die Nikolausfigur nur eine (noch nicht abgeschlossene) Episode in der Gestalten- und Gedankenwelt unserer winterlichen Volksbräuche. Freilich zugleich eines der aufschlußreichsten Kapitel zur Erkenntnis des Bild- und Formenwandels eines Brauchtums unter dem Einbruch neuer weltanschaulicher Ideen, ein Prüfstein für die Kraft und Unkraft verstandesmäßig erzieherischer Maßnahmen gegenüber gefühlsmäßig erwachsenen, von irrationalen Kräften gelenkten Handlungen. Aber auch da, wo die Gestalt des Christenbischofs längst verschwunden ist, lebt nicht selten sein Tun noch weiter, und wie vielerorts der Knecht Ruprecht und der Weihnachtsmann die Kinder beten läßt, so tun es zu Neujahr die Aschenmöhme in der Lüneburger Heide oder die Aschenmutter in der Umgebung von Schivelbein an der Rega, Bod und Schimmel in mecklenburgischen Dörfern, oder die in Stroh gehüllten Hulfan (= Hollen?) auf Amrum. Die magnetische Kraft des Nikolaustages ist in Deutschland in weitem Umfang erloschen und damit wieder der Strom der alten Gestalten über den ganzen winterlichen Brauchtumskreis zurückgeflutet, vom Martins- und Andreastag an, an denen sich der „Kupprich“ in Nordböhmen, der „Umprecht“ im Kreis Spremberg (Bagenz) umhertreibt, bis zu Epiphania und weiterhin in den fastnachtlichen Brauchkreis. Auch haben da und dort andere Kirchenheilige das Nikolauserbe angetreten, wie im Erzgebirge, wo sich der Hl. Petrus dem Ruprecht zugesellte, oder der „Thoms“, der in der Lüneburger Heide die Berrichtungen des Nikolaus übernommen hatte. In den Gebädbroten des Tages finden wir in erster

Linie wieder männliche Gestalten, die nun statt Martinsmann Klausenmännle (Allgäu), Klauskerls (um Osnabrück) u. dgl. genannt werden, und die im Allgäu, wo man auch Klausenweible bäckt, mit einer Hahnenfeder geschmückt sind. Dazu die vom Vogtland bis nach Schlesien verbreiteten Nidelszöpfe oder Nikolaustränzel und schließlich eine Reihe von Tiergebäcken, von denen die Schweine (Schleswig-Holstein, Holland), Hirsche und Hähne in alte Zeiten zurückgehen dürften, die Fische und Hühner als Zinstiergebäcke gedeutet werden können und die Hasen und Schnecken wohl neuere Bildungen sind. Die Beliebtheit der Nikolausgebäcke aber bezeugt der rheinische Spekulator, der seine Bezeichnung scheinbar einem Beinamen des Bischofs, Speculator, verdankt.



148. Scherzbild auf das Bleigießen in der Thomasnacht. Porzellanmalerei auf einem oberbairischen Bierglasbedel.

Je tiefer das alte Jahr in Frost und Finsternis, Winterstürme und Nebelnächte hinabsinkt, desto leidenschaftlicher entfalten sich, kaum mehr von Atempausen unterbrochen, die Kämpfe zwischen den Geistern des Unheils und den Menschen, die ein neues, glückliches Sonnenjahr ersehnen. Während man in Schweden den Luzientag (13. Dezember), der bis zum 14. Jahrhundert als der kürzeste Tag des Jahres galt, in heiteren Gastereien feiert, erfüllten ihn in Deutschland Zauber und Hexenbann, Lärmumzüge und Vermummungen, und wo die Heilige nicht in den Nikolaustag hinübergewechselt ist (vgl. S. 123), geht sie am Vorabend ihres Kalendertages als Gespenst um. So droht in der Oberpfalz „die Luzier“ den Kindern mit der Sichel den Bauch aufzuschneiden, indessen ihnen „die Specht“, die nach dem Vergleich mit der böhmischen Judagestalt nur eine Sonderform dieses Heiligendämons zu sein scheint, die Augen aushackt. Desgleichen ist der hl. Thomas, dessen Namenstag (21. Dezember) der tatsächlich kürzeste Tag ist, oft zu einem Kinderfurcher geworden, der in Umdrehung seiner Legende den Kindern einen Nagel in den Kopf zu treiben versucht, wohingegen er in Hannover-Linden als „Thoms“, eine rassende Wagenkette um den Leib, maskierte Burschen auf einem mit allerlei Unfug verbundenen Heischegang anführt. Ein solches Unfugtreiben, das den Freinachtscherzen der Walpurgisnacht entspricht (vgl. S. 71), bezeichnet man in Limburg und Brabant als „thamsen“. Vor allem aber erfüllen Zukunftsbefragungen bis zum Bleigießen (Abb. 148) die Thomasnacht, insbesondere wieder wie am Andreasabend (und vereinzelt auch am Luzientag) Liebesorakel. In Nordschleswig wie in Teilen des Allgäus ist dieser Thomasstag auch Geschenktage gleich Nikolaus oder Weihnachten. Zu den von besonderem Spuk erfüllten, gefährdeten Zeiten gehören die drei Donnerstage vor Weihnachten. Sie leiten die Klöpfelnächte oder Klöpfelnächte ein, die Anklopftete oder, wie man im Hochalemannischen auch sagt, die Bockselnächte. Ihr Name entstammt dem Brauchtum jener Abende: lärmend ziehen vermummte Gestalten von Haus zu Haus und klopfen an, indem sie mit Hämmern, Holzstöcken und Heugabeln an die Türen pochen. Auch werfen sie Bohnen und Erbsen (bei Unbeliebten wohl auch Sand und kleine Steine) gegen die Fenster oder in die Stuben und poltern mit altem Geschirr. Dafür erhalten sie Speisen: Äpfel, Nüsse, Lebkuchen, im Schwäbischen „Knöpfle“ (eine Art Spähle), weshalb man hier von Knöpfelnächten spricht. Vielfach sagen die Klöpfeler vor den Häusern Verse auf: einfache Heischereime, Neujahrswünsche, fromme Liedsprüche. Zweifellos geht dieser von Johannes Bohemus schon 1520 als fränkisches Kindertreiben gebuchte Brauch in sehr alte Zeiten zurück. Im 15. Jahrhundert entwickelte sich, vermutlich nach dem Vorbild älterer volkläufigerer Brauchverse, doch andererseits auch deren Gestaltungen befruchtend, eine literarische Klopfsanliedermode mit einem weiten, sich vom Religiösen bis zum Unflätigen spannenden Motivschatz, und dieses Klopfsanmotiv findet, gestützt auf die Offenbarung 3, 20, seine kirchlich-asketische Sonderform bis zum Tabernakelklopfersbildchen unserer Tage. Daneben tritt die christliche Volksdeutung des Brauches, nach der man den Heiland durch den Lärm herbeizurufen beabsichtige. In den Umzügen dieser Klöpfelnächte, die sich meist über die drei Donnerstage hinaus zu Dreikönig hinziehen, vermischen sich deutlich Abwehrzauber und Fruchtbarkeitsgedanke. Auch in von späten Elementen durchsetzten, dramatisch bewegten Klöpfelaufzügen, wie jenen der Klöpfeler im Südtiroler Sarntal, bei denen Zusekmann und Zusekweib in Strohverkleidung auftreten und der Bauer nach beendetem Spiel und Tanz die Klöpfeler auf seinen Feldern herumzustampfen bittet, damit die Saat gedeihe, zeigen sich beide Gedankengänge eng verkettet, nicht anders wie bei den Perchtenläufen und verwandten Vermummungsumzügen, Läufen und Tänzen der Wittwinter- und Fastnachtzeit. Nach diesen Perchten, die sich im 19. Jahrhundert noch von den österreichischen Alpenländern bis ins Elsaß nachweisen lassen, heißt der Dreikönigstag auch Perchtenstag, ein Ausdruck, der zuerst 1314 gebucht ist, während die „giperchtennacht“ schon um 1000 in einem Mondseer Glossar erscheint. Im Salzburgerischen stehen neben den „schachen Perchten“ die „schönen“, eine wohl späte, gegensätzliche Bildung (Abb. 149). Sie zeichnen sich durch jene hohen Kopfaufbauten aus, die wir zur Fastnachtzeit schon bei den Rollern und Schellern zu



149. Tafel- und Blumenpercht. (Aufnahme anlässlich des Salzburger Denkmaltages 1911. Im Besitz des Städt. Museums Carolino-Augusteum.)

Auszug der Jungmannschaft in Dörfern des Kantons Schwyz am 6. Januar gegen die Walbhezen Strubeli und Strätteli, die den Obstertag gleich den Rühnächter Kläusen zu vernichten suchen. Und neben diesen Gestalten treiben sich nach dem Schweizer Volksglauben zu jener Zeit andere Dämonen umher: die Pfaffenkönigin, die im Kanton St. Gallen mit glühenden Augen im Böttelpelz in der Wilden Jagd mitfährt und die Menschen mit Krankheiten verfolgt, die Sträggele, von der man glaubt, daß sie die Kinder in die Lüfte entführe und zerreiße, oder im Kanton Zürich der Hegrind, der der Nikolausnacht seinen Namen gab, sowie die mißgestalteten Chlungern und andere mehr.

Betrachtet man das ganze Gespenstertreiben der Wintermonate aus großer Schau, so erkennt man schnell die Einheit der waltenden Vorstellungen, obwohl das Christentum nicht selten die verschiedenen Gedankengänge und Handlungen stärker auf einzelne Tage akzentuiert oder sie aufgespalten und auseinander geschoben hat, so daß die nordgermanische Julzeit, die sich selbst über eine ganze Reihe von Wochen erstreckte, zu einer vielmonatlichen Brauchzeit verflossen ist. Aber gerade der Vergleich mit dem Jul wirft Fragen auf, die trotz aller neuerer Bemühungen noch nicht eindeutig gelöst sind. Während sich Vegetationszauber und Dämonenabwehr in den Riten des Nordens und Südens wesentlich zu gleichen scheinen, bieten die deutschen Dezember-, Januar- und Fastnachtsbräuche nur schwache und gelegentliche Parallelen zum Jul als der Festzeit der Totenehrung, will man nicht, wie es Karl Meuli und Otto Höfler u. a. taten, die in dämonischer Vermummung lärmend und gabeheischend Umherziehenden als Mitglieder eines Totenheeres deuten, die in dem Einswerden mit den Toten ihres Volkes einen Kult heroischer Verehrung der Verstorbenen geschaffen haben. Kaum fraglich aber scheint, daß die dämonisch maskierten Heischegänger sich einst allgemein als wirkliche Dämonen fühlten und als solche angesehen wurden. Das beweisen ebenso kirchliche Warnungen seit dem 7. Jahrhundert wie Handlungen unseres heutigen Brauchtums und psychologische Feststellungen. Auch scheinen solche, in ihren vorchristlichen Kultformen leidlich klar erschließbaren ekstatischen Umzüge und Umläufe seit alters her Vorrecht bestimmter Verbände gewesen zu sein, von denen sie sich erst nach Verlust ihrer Sinngebung lösten, bis sie schließlich vielfach vom 15./16. Jahrhundert ab zum Kinderspiel absanken.

Imst, den Schleichern zu Telfs fanden (vgl. S. 38 f.). Auch die Appenzeller Kläuse tragen neben großen Kuhglocken auf Brust und Rücken einen pilzartigen Riesenhut, auf dem ein Schweizerhaus mit Bäumen und Tieren aufgebaut ist. Dagegen wurden die häßlichen Perchten durch zwölf in schwarze Schaffelle verummte, mit Röllschellen behangene Burschen dargestellt mit abschreckenden, meist gehörnten Tier- und Teufelsmasken. Zu ihrem weiteren Gefolge gehörte ein mit einer Niederwurft um sich schlagender Narr sowie ein Quacksalber, der auch im Umzug des Anklöpfelers in Bittersee auftritt. Noch heute stellt man da und dort in den österreichischen Alpenländern am Vorabend des Perchtentages der Perchta Schlüssel mit Krapsen, Milch, ja gelochten Eiern, auf oder wirft am Perchtentag (6. Januar) einen Löffel von allen Speisen ins Feuer, wie auch im Altbayern des 19. Jahrhunderts noch der Perchta Rühlein geopfert wurden: Speisegaben, gegen die man schon im 15. Jahrhundert als abergläubische Bräuche ankämpfte (München, Staatsbibl., Cod. lat. 18434; aus Tegernsee). In den Zwölf Nächten (25. Dezember bis 6. Januar), die gleichsam zeitlos zwischen den Jahren stehen und in denen das wilde Heer am häufigsten über die Erde dahin wütet, erreicht das gespenstische Treiben der mittwinterlichen Spukzeit seinen Höhepunkt. Eine Unzahl von Sollvorschriften und Verböten, von Schutzmaßnahmen für Haus, Mensch und Vieh, Ader und Gerät erfüllt diese Tage, an denen sich erneut die Lärm- und Maskenumzüge, Läufe und Heischegänge häufen. Besonders die Schweiz ist reich an solchen Aufzügen, wie dem Spraggeln im Bezirk Affoltern (Kanton Zürich; 29./30. Dezember), bei dem neben einem Brautpaar die Schnabelgeiß und eine lärmende Teufelsmaske auftreten, dem Treiben der abschreckend verummten Ehrungeli am Vorweihnachtsabend im Züricher Oberland mit ihren Rühgegerichten, dem

Im Weihnachtsfest, das uns heute als der Höhepunkt unseres Festjahres und als das deutscheste aller Feste erscheint, vermischen sich seit alters vorchristliches Zauber- und Glaubensgut des Hochwinters mit Bräuchen des römischen Jahresbeginns und christlichen Gutaten, Umgestaltungen und neuen Ausdeutungen. Der um das Jahr 1170 erstmals gebuchte Festname scheint trotz des Fehlens althochdeutscher und gotischer Belege heidnisches Altgut zu sein (ze den wihen nachten = in den geweihten Nächten), doch deuten ihn manche auch als eine Übersetzung aus *nox sanctissima* und setzen seine Entstehung nach der Mainzer Synode von 813 an, die die Feier des Christgeburtfestes für Deutschland verbindlich erklärte. Jedenfalls bleibt bei der Annahme eines vorchristlichen Ursprungs die Frage offen, wem diese Nächte geweiht waren. Die von Beda für den Jahresanfang der Angelsachsen belegte Bezeichnung *mōdraniht* (= Mitternacht), die sich um 1600 noch einmal bei dem saarpfälzischen Dichter Theobald Hoß zu finden scheint („Mutternacht“, nach Konjektur Jellineks), weist auf einen Matronenkult hin, der bisher in der Regel für keltische Eigenbildung galt. Doch bleibt die plurale Namenbildung, die den Begriff nicht auf einen Tag festlegt, aufschlußreich. Auch heute bezeichnet der Gottscheer neben dem Weihnachtsabend (24. Dezember) noch Silvester und den Vorabend des Dreikönigtages als „Beinochnachten“. Während Origenes im 3. Jahrhundert Geburtstagsfeiern als heidnische Sitte ablehnte und das frühe Christentum nur die Taufe des Heilandes am 6. Januar feierte, entschloß man sich ein Jahrhundert später unter dem Einfluß gnostischer Erwägungen zu einer Festlegung des Geburtstages auf den 25. Dezember. In den Kirchen Roms führte der Papst Liberius die Christgeburtstagsfeier 354 ein, worauf sie sich noch im gleichen Jahrzehnt am kaiserlichen Hofe einbürgerte. Die Wahl dieses Tages wäre in ihren Motiven unschwer erkennbar, auch wenn sie uns nicht der syrische Mystiker Ben Salibi in voller Offenheit dargelegt hätte. War doch der 25. Dezember der Festtag des *sol invictus* (der unbefiegbaren Sonne), der römische Wintersonnwendtag, den man mit Feuern und Lustbarkeiten feierte, und zugleich der Geburtstag des Mithras, des obersten Herrn des Lichtes, dessen Kult eine dem Christentum gefährliche Volkstümlichkeit anzunehmen drohte. Die Ansetzung des Geburtstages des christlichen Gottsohnes und *lux mundi* (Licht der Welt) auf den 25. Dezember war also eine fluge Christianisierungsmaßnahme, die das heidnische Brauchtum und Gedankengut der Winter-sonnwende mit Erfolg aufzufangen versuchte. Auch die päpstliche Festlegung des Neujahrsbeginns auf den Christgeburtstag im 9. Jahrhundert entsprang denselben kirchenpolitischen Erwägungen, nämlich der Aufsaugung der im Volk noch lebendigen Saturnalien- (17.—23. Dezember) und Kalendenbräuche (1. Januar) in ein rein christlich gewandeltes Kultfest. Hatten doch insbesondere letztere sich weit über die Grenzen des römischen Imperiums ausgebreitet. Ein Brief des Bonifatius an den Papst Zacharias von 742, in dem der Mainzer Bischof sich darüber beschwerte, daß die törichten Alemannen, Bayern und Franken in Rom skandalöse Dinge vom Kalendenfest annähmen, veranlaßte schon im folgenden Jahr das römische Konzil zu einer Verurteilung dieses außerchristlichen Straßentreibens. In Deutschland selbst setzte sich der neue Jahresbeginn freilich erst allgemein mit dem Beschluß der Kölner Kirchenversammlung von 1310 durch, aber auch die Christgeburtstagsfeier scheint über das kirchliche Leben hinaus kaum vor dem 14. Jahrhundert tiefe Wurzeln im Brauchtum breiterer Volkskreise gefaßt zu haben. Der Gregorianische Kalender, der den Neujahrstag wieder auf den 1. Januar zurückverlegte, fand in den deutschen Ländern nur langsam, in evangelischen Gegenden vielfach erst um 1700 Eingang. Inzwischen hatte der Protestantismus das Weihnachtsbrauchtum, anknüpfend an die schon im ausgehenden Mittelalter bezeugte Kinderbescherung, zu einem ausgesprochenen Haus- und Kinderfest umgeschmolzen, das sich in den Städten im wesentlichen auf die von Weihnachtsliedern umrahmte Geschenkfeier unter dem Tannenbaum beschränkte. So lebt das vorchristliche Geistertreiben in den geweihten Nächten stärker im Süden als in Mittel- und Norddeutschland nach.

Unter allen Bemühungen zur Klärung der verschiedenen Ursprünge unserer Weihnachtsitten gelten heute die lebhaftesten der Anknüpfung an die germanischen Wittwinterbräuche und -kulte, die sich für die Nord- und Ostgermanen dem Begriff des

Zul verbanden. Daß dieser Zul weder ein Wintersonnwendfest noch überhaupt ein Festtag war, ist längst erkannt, wohl aber war er Bezeichnung für eine Brauchumszeit des Hochwinters. Während das isländische ýlir eine Zeitspanne von Mitte November bis Mitte Dezember umgreift und die Angelsachsen nach Beda die Monate Dezember und Januar Giuli nannten, heißt im gotischen Kalender der November fruma juleis (= erster Zul). Die Grundbedeutung des vielumstrittenen Wortes scheint, wie Lilj Weiser (Zul, Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum, 1923) annimmt, „Zauber“ (Zauberzeit) gewesen zu sein und sich von da zum Begriff des „Festes“ (Festzeit) verschoben zu haben. In der christlichen Welt schrumpfte der Zul auf die Benennung des Weihnachtsfestes bzw. der Zeitspanne der Zwölfnächte ein. Das Bild, das wir aus älteren wie jüngeren nordischen Quellen vom Brauchtum des Zul gewinnen, weist eine Mischung von Fruchtbarkeits- und Totenzauber auf und damit zugleich eine ganze Anzahl von Parallelsügen zu den deutschen Winterbräuchen zwischen Allerseelen und Epiphania. So stellt man den toten Ahnen, die nach dem Glauben des Volkes zur Zulzeit die Gräber verlassen und ihre einstigen Heimstätten, Menschen und Tiere bedrohend, heimsuchen, in der Zulnacht Speisen und Getränke hin, deckt ihnen die Betten zur Ruhestätte, läßt zu ihrer Erwärmung das Herdfeuer nicht ausgehen. Das sind die gleichen Vorstellungen und Bräuche, die wir resthaft auch heute noch auf deutschem Kulturboden zu Allerseelen (Arme Seelen), am Perchtentag (Perchta) und Weihnachten (Bettbereitung für die Muttergottes; Abgabe von Weihnachtsgebäck an die Hausgeister) finden. Wie im nordischen Zul, so erreicht in den deutschen Zwölfnächten und besonders in der diese einleitenden Christnacht die Zeit des Geistertreibens ihren Höhepunkt. Alle Dämonen sind in dieser Nacht losgelassen; Schimmelreiter, Klapperböde, Weihnachtsbock und Himmelsgeiß (Pfalz) oder wie sie alle heißen, ziehen umher, die Hexen bedrohen Mensch, Haus und Hof, und mit ihnen geht der christliche Teufel um. So stark ist die magnetische Kraft des weihnachtlichen Geistertreibens, daß es gelegentlich selbst fastnachtliches Brauchtum aufgesogen hat wie in dem Umzug der 13 „Stroh Männer“ von Wenigenjena (= Jena-Ost), wo der kuhglockenbehangene Bär von Maskierten an einer Kette mitgeführt wird. Selbst in den Scherzen des städtischen Schülerbrauchtums klingt noch der Gespensterglaube nach. So erhielten sich, manchen früheren Verbotten zum Trotz, im Internat der Staatlichen Aufbauschule zu Annaberg im Erzgebirge die „Geisterzüge“ vor Weihnachten, bei denen von verumminten (früher in Bettdecken gehüllten, jetzt durch Pappmasken unkenntlich gemachten) Primanern die aus den Schlafsälen gezerrten Schüler der Unterklassen vor ein Gericht gestellt werden, wo neben dem Galgen ein Topf voll Blut steht. Nachdem die Schüler mit diesem das Protokoll ihrer Missetaten unterzeichnet haben, kommen sie auf den „elektrischen Stuhl“ (einen mit Draht umwickelten Stuhl) und werden aus einer unter diesem angebrachten Spritze durchnäßt. Auch bei den Heimschülern in Waldburg sind ähnliche „Geisterzüge“ üblich. Zahllose Vorschriften und Verbote begleiten die Weihnachtstage und -nächte und besonders die Christnacht, um das drohende Unheil abzuwehren. So dürfen Frauen am Heiligen Abend nicht das Haus verlassen und binden sich einen roten Faden um den Hals, alle Arbeit soll ruhen und die Wäsche, ja sogar der Waschlappen, muß versteckt werden, damit der Tod im kommenden Jahr keinen Hausbewohner holt. Man darf gewisse Tiere nicht mit ihrem richtigen Namen anreden, bestimmte Speisen nicht essen; auch keinen Gegenstand verleihen noch Feuer aus dem Haus geben, wie dies die 49. Epistel des Bonifatius (742) völlig gleichermaßen von dem römischen Kalendenbrauchtum berichtet. Zum Schutz vor solchen feindlichen Mächten räuchert man Haus und Stall mit Weihrauch, Wacholderbeeren oder den im Fraubereißiger gepflückten Pflanzen, sprengt mit Weihwasser, peitscht, bläst, läutet, schießt in den Straßen, über die Felder hinweg oder in die Brunnen hinein. Zwar tragen die Choräle, die am Christabend, zur Mitternachtsstunde oder in der Frühe des Weihnachtsmorgens aufklingen, rein christliches Gepräge, rufen die Kirchenglocken zur Christmette wie zu allen Festtagen und Hochzeiten des kirchlichen Lebens, denken sich die Burschenschaften rings um den Königssee heute kaum mehr viel dabei, wenn sie nach achttägigem Schießen in der Christnacht unter Einzel-, Gruppen- und Salvenfeuer auf Perchtesgaden vorrücken, aber in manchen Gegenden zeigt dieses Brauchtum noch seinen unmißverständlichen Ursinn. So singen in der Gips die Hirten nicht nur fromme Lieder vor den Häusern, sondern veranstalten auch unter dem Geheul ihrer mitgeführten Hunde ein Geisterscheuchen auf Futterhörnern, Hirtenschalmeyen und durch ein wildes Geknalle ihrer Peitschen. Auch im Egerland gehören Peitschenknallen, Schießen und Blasen noch zum ausgesprochen gespensterabwehrenden Brauchtum, und in manchen Gegenden, wie im Schaumburger und Bärwalder Ländchen, ist es noch nicht allzu lange her, daß das Weiern der Kirchenglocken in einer Art betrieben wurde, die ersichtlich nichts mit der Christensitte zu tun hatte. Der alemannische Ausdruck „Schredläuten“ zeigt unmißverständlich den Sinn all dieses lärmenden Tuns. Neben der Dämonenabwehr gibt die Weihnachtsnacht Möglichkeiten zur Erkenntnis, ja zur Zwangsstellung feindlicher Geister. So kann man am Heiligabend die Hexen durch einen gebogenen Kirschbaumzweig erblicken oder sieht sie in der Christmette, wenn man auf einem aus neuerlei Hölzern gefertigten Schemel sitzt. Wer sich aber nackt und sensendengelnd zur Mitternachtsstunde auf einen Dachstuhl setzt und vor dem ihm erscheinenden Teufel nicht erschrickt, zwingt jenen, ihm das ganze Jahr (oder zeitlebens) die Sensen zu schärfen (Tirol). Noch schwieriger zu erfüllen scheint der uns aus schlesischer Großväterzeit überlieferte Glaube an eine Teufelsbannung, bei der man in der Weihnachtsnacht eine schwarze Rake mit 99 Kreuz- und Querstrichen in einen Sack verschütten, mit diesem dreimal um eine Kirche mit drei Türen herumlaufen und an jede von diesen anklopfen mußte. Sobald man zu dem dann aus der Kirche heraustretenden Teufel gesagt hatte: „Ich bringe hier einen Dachhasen, gib mir dafür einen Taler“, galt es, nach dessen Erhalt, während sich der Teufel um das Öffnen des Sackes bemühte, schnell

zu einem Brunnen zu laufen. Wer jenen rechtzeitig erreichte, war der teuflischen Gefahr entronnen, und der Teufelstaler brachte ihm Glück das ganze Jahr.

Wie sich und sein Haus, so schützte und schützt man in der Christnacht die Haustiere durch Strohbüschel und andere Umhülle, die man über die Stalltür hängt oder am Dach anbringt, durch eine vor die Tür gestellte Art (Pommern), durch spitze, unter die Krippe gelegte Gegenstände (Ostpreußen), durch vor diese gestellte Dichter. Auch ein am Weihnachtsvorabend oder -morgen ins Wasser geworfener Hund soll die Mäuse vom Vieh fernhalten. Vor allem aber gilt es, die Haustiere durch besondere Speisen, die in der Regel der Bauer oder die Bäuerin den Tieren selbst bringt, vor Unglück zu bewahren: Lederbissen, der eigenen Weihnachtstafel entnommene, frisch geschnittene oder gedroschene, zuvor auf den Mist gelegte oder gestohlene Speisen. Manchenorts gibt man dem Vieh neuerlei Futter oder mengt neuerlei Gewürze in dieses. Auch läßt man Hunde, Hühner, ja selbst die Kühe am Weihnachtabend vom Wohnstübentisch (der im Erzgebirge früher mit dem Sätuch bedeckt war) fressen (Bogtland, Böhmen, Pommern), als Sinnbild der engen Gemeinschaft zwischen Mensch und Tier in dieser geheiligten Wundernacht, in der die Tiere reden und den Menschen ihr Schicksal voraussagen können. Unter den besonderen Speisen finden wir immer wieder Brot (in Schlesien mit Honig bestrichen) und Salz, Weihnachtstuchen und Knoblauch, der Hunde und Hühner scharf machen soll. Auch streut man Hühnern, Enten und Gänsen Erbsen in einem durch ein Seil, eine Kette oder dergleichen angedeuteten Schutkreis aus, damit sie die Eier nicht verlegen, dem Hof nicht entlaufen. Aber auch die Obstbäume erfahren die gleiche brüderliche Liebe wie die Tiere, indem man an ihnen Weihnachtsspeisen niederlegt, sie mit Knochen, Tuchen, Klößen und Äpfeln behängt, mit Milch oder mit dem Wasser tränkt, in dem das Festessen gekocht ist: ein Brauchtum, das sich am längsten im sächsisch-schlesisch-judetendeutschen Raum erhielt. Desgleichen steckte man vielfach Geld in ihre Rinde, so wie man solches dem Vieh in die Krippe legte. Weit verbreitet ist neben dem Schütteln und Beklopfen der Obstbäume ihr Umwideln mit Strohseilen zur Fruchtbarmachung, das in Siebenbürgen nach dem Einläuten des Christtages geschieht und zuweilen mit Anreden verbunden ist (in Schlesien: „Da hast du deinen heiligen Christ!“). Man benutzte dazu Stroh, auf dem die Stollen gebaden wurden (Schlesien) oder die gekochte Wurst lag (Pommern), oft auch das in der Christnacht auf dem Stubenboden ausgelegte Stroh, in dem im Ungarischen der Hausherr oder der Knecht schlief. In der Rhön wälzte man sich auf ungedroschenem Erbsenstroh und steckte die dabei herauspringenden Erbsen als Saatweder in die Felder. Aus solchem, mit verschiedenem Weihnachtstrauchtum in Verbindung gebrachten Stroh verfertigte Nester sollen sich die Hühner an das Haus gewöhnen (Schlesien).

Gibt so Weihnachten, die große Freinacht der schädigenden Geister, den Menschen die Möglichkeit, von sich aus das eigene Schicksal durch kluge Vorsicht, Belauschen des Geschehens und Zauberbrauch zu lenken, so gestattet es zugleich Blicke in die schicksalsgebundene Zukunft. Alle Loßspiele, Glücks- und Liebesorakel ballen sich in der Weihnachtsnacht zusammen, und während die Männer bei ihnen an Leben und Tod in Haus und Hof denken, versuchen die Mädchen ihren Zukünftigen, den Termin der Heirat oder auch die Sicherheit ihrer Dienststelle zu erkunden. Vor allem aber beobachtet man das geheimnisvolle Geschehen in der Natur oder in der Christmette und zieht seine Schlüsse selbst aus der Gestalt und dem Schmuck des Weihnachtsbaumes, der Zahl seiner Kerzen, der Art ihres Abbrennens. Man belauscht in der Christnacht das Gären des Weines und schließt auf ein gutes Weinjahr, wenn sich an den Rufen ein Klopfen bemerkbar zu machen scheint, glaubt an ein glückliches Bienenjahr, wenn die Bienen zu summen beginnen, nachdem der Bauer ihnen verkündet hat, daß heute der Heilige Abend sei. Daneben macht sich immer wieder der Wille geltend, das Schicksal durch eigenes Tun zu meistern. So schneidet man sich, um reich zu werden, in der Christnacht eine Wunschelrute, sucht Farrensamens zu erlangen, trägt um Mitternacht dreimal eine Totenbahre um die Kirche, legt einen Karpfenschuppen in den Geldbeutel und sucht im Kopf des Fisches den glückbringenden Karpfenstein. Denn Tun oder Versäumnis entscheiden über das persönliche Schicksal des ganzen kommenden Jahres, so daß selbst die schlesischen Wilderer und Diebe, um ein Jahr lang ungestört wildern oder stehlen zu können, am Weihnachtabend schweigend, einen Schmetterling in den Hosenboden eingenäht, in den Wald gingen und einen schicksalsentscheidenden Probediebstahl ausführten. Vor allem mißt man den Speisen eine besondere Bedeutung zu. Erwuchs doch die Redensart, daß Essen und Trinken Leib und Seele zusammenhalte, dem ganz leibhaftigen Glauben an die Schutz- und Zauberkraft des Essens, wie denn das oben (S. 123) erwähnte Gedicht von Frau Berchten mit der langen Nase die Aufforderung enthält: „Ir sulst vast ezzen . . . daz iuch Bercht niht trette.“ Doch spielt sicher seit alters bei der Fülle des Essens (und Trinkens), die noch ebenso in unseren städtischen, häuslichen und öffentlichen Weihnachts- und Neujahrsfestessen nachklingt, wie in den bäuerlichen Vorschriften, siebenerei oder neuerlei zu genießen, zugleich der (noch sehr lebendige) Glaube mit, daß dieses vorbedeutend für den Wohlstand des kommenden Jahres sei. Daneben aber kommt es wesentlich auf die Art der Gerichte an, bei denen zu Weihnachten die keimenden und quellenden Speisen im Vordergrund stehen: Bohnen, Linsen, Erbsen (mit denen sich noch vor nicht allzu langer Zeit die jungen Leute in den Dörfern am Schwielowsee beim Weihnachtsmahl bewarfen), Hirse und Fische mit Roggen. Deutlich weisen diese Speisen, wie auch die vielfach üblichen Eier, auf alte Fruchtbarkeitsgedanken hin, wenn auch die vorweihnachtlichen Fastenvorschriften auf ihre Auswahl eingewirkt haben mögen und heute meist die beim Kochen quellenden Speisen als Ungleichungszauber aufgefaßt werden: ihr Verzehren lasse das Vermögen anwachsen. Und ähnlich heißt es, daß man so viel Geld haben werde als der Fisch Schuppen und Roggeneier oder der gleichfalls beliebte Mohnstriezel Mohnkörnchen habe. Doch bestehen die Fischgerichte



150. Fabeltier. Ältestes Lebkuchenmodell im Germanischen Nationalmuseum zu Nürnberg (Ende 15. Jahrhundert).

meist aus Feringen (Feringssalat), und die Weihnachts- und Neujahrskarpfen scheinen größtenteils jüngere, städtische Mode. Auch der Genuß von Weihnachtsäpfeln gilt vielerorts als gesundheitsfördernd. Von Fleischgerichten bevorzugt heute der Städter die Gänse und Hasen, während in früheren Jahrhunderten vielfach Hühner und Kapauern die Weihnachtsspeise der Vornehmen waren. Doch stand neben jenen bereits im Mittelalter der mit Lorbeerblättern und Rosmarin geschmückte Schweinskopf, den wir (ohne die süßlichen Beigaben) vielleicht schon als vorchristliche Festspeise des nordgermanischen Jul annehmen dürfen. Jedenfalls backt man noch heute in Schweden aus dem Mehl der letzten Garbe ein Weihnachtsbrot, das den Namen Julgalt (= Zuleber) führt (vgl. auch S. 122 und Abb. 141), und verzehrt einen Schweinskopf zum Weihnachtsmahl. So scheinen sich Fäden zu Fehrr, dem Gott der Fruchtbarkeit, zu spinnen, der der Sage nach auf dem Eber Gullinborsti (= Goldborst) ritt und ursprünglich wohl selbst als Tierdämon in Ebergestalt umging. Noch die Harvarasaga erzählt von einem großen Eber, den der König Heidred für Fehrr opfern ließ. Auf dem deutschen Kulturboden unserer Tage ist man gewöhnlich zu Weihnachten Schweinefleisch in verschiedener Zubereitung und mit allerlei Zutaten (Spanferkel, Schweinefleisch mit Grünkohl, mit Rößen und Badwerk als „Schlesisches Himmelreich“ u. dgl.). Das Weihnachtessen in Mährisch-Ostau, Fleisch

vom Schweinskopf, geht unter der volkstümlichen Bezeichnung „Schweinsglück“. In dieser Benennung wie auch der allbekannten Redensart „Schwein haben“ (für: Glück haben) deutet sich die Wendung vom Fruchtbarkeitszauber zum allgemeinen Glückzauber an. Unter den Weihnachtstuchen und Kleingebäcken bzw. den entsprechenden Neujahrsteiggebilden finden wir nebeneinander frühe und späte Bildformen. In verhältnismäßig alte Zeiten scheinen eine Reihe von Tierformen zurückzuführen, unter denen die Hasen, Fische, Schweine und Vögel überwiegen. Die osnabrückische Bezeichnung „Hasen und Rössen“ für alles Weihnachtsgedäc weist auf ehemals geläufige Tierbilder hin. Auch die Kringeln, Sterne, Räder, Hakenkreuze, Rauten und Böpfe dürften Altgut sein. Zuweilen erhalten heute Knaben und Mädchen zu Weihnachten oder Neujahr verschiedene Gebäckformen. Unter den brot- und tuchenartigen Weihnachtsgaben überwiegen die gepfefferten und gewürzten: Pfefferkuchen und Nüsse, Zimmetsterne, Aachener Printen, rheinischer Spekulatius usw., doch stehen daneben in Stollen-, Striezel- und Zeltenform reine Süßgebäcke. Auch die (gleichfalls meist gewürzten) Früchtebrote (Hugelbrot, Kleegebrot usw.) erfreuen sich großer Beliebtheit. Die wendische Quarkbabe besteht zu gleichen Teilen aus Quark und Hirn und wird unter Zugabe von Eiern, Rosinen, Anis und Zucker gebacken. Diese gesüßten und gewürzten Teiggebäcke wurden bei uns zuerst in den Klöstern gepflegt, in denen ein Heidler (Bienenzüchter) als Hinterhause ansässig war, und dürften vielfach an römische Überlieferungen angeknüpft haben. Wie sich die mittelalterlichen Nonnen mit Lebkuchen, Krapfen, Gewürzplätzlein u. dgl. beschenkten, zeigt uns der Briefwechsel der Margarete Ebner aus dem Kloster Maria-Medingen mit Heinrich von Nördlingen (1332–1350). Ein Straßburger Hausratsverzeichnis in Versen von 1514 weist auf die gesundheitsfördernde Wirkung solcher Leckereien hin: „Ein Zuderlebdlin und ein Lebkuchen / Den magstu des Morgens fru versuchen / Er ist für die Gesundheit sehr fast gut.“ Aus den Frauen- und Männerklöstern wanderte die Herstellung von Lebkuchen (aus mittellat. libum = Fladen; panis mellitus) und Pfefferkuchen (panis piperatus) früh in die bürgerlichen Berufe der Lebkücher und Pfefferkuchler ab, die wir schon 1293 in Schweidnitz, 1357 in Oppeln zumstänbig gebunden finden. In München ist eine Zunft seit 1473, der erste Lebkücher 1370 urkundlich nachweisbar. Auch in Nürnberg, das seit langem Deutschlands größte Lebkuchenstadt ist, dürfte das Gewerbe schon im 14. Jahrhundert ausgeübt worden sein, wiewohl wir erst 1643 von einer Zunft hören. Neben Nürnberg versorgt Thorn seit dem gleichen 14. Jahrhundert den deutschen Osten mit Pfefferkuchen. Die Thorner „Katharinchen“ führen ihren Namen von den mit Gastgelagen verbundenen klösterlichen Katharinentollationen, auch blieb der Riesenpfefferkuchen, den die Thorner der russischen Kaiserin Katharina fertigten, lange berühmt. Späterhin traten neben diese beiden Orte zahlreiche andere Städte mit ihren Spezialitäten: Aachen mit Printen, Frankfurt a. M. mit Brenten (beides von imprimere, eindringen), Basel mit seinen Lederli, Liegnitz mit Bomben, Offenbach a. M. mit Pfefferknüssen, Pulsnitz mit Pfefferkuchen usw. Seit dem 15. Jahrhundert kennen wir Lebkuchen, denen mit Hilfe eines in Hartholz (meist Buchsbaum) geschnittenen Modells ein Bild eingeprägt ist, eine Schmückung, die späterhin auch auf die Anisgebäcke, wie etwa die schwäbischen Springerle, überging. Der erste literarische Nachweis solcher Stücke führt wieder nach Nürnberg, wo 1467 Kaiser Friedrich III. zu einem Reichstag 4000 Kinder mit Wein und rautenförmigen Lebkuchen bewirtete, die sein Bild trugen. Diese „Kaiserlin“ wurden bis 1679 nachgebacken. Auch der älteste erhaltene Lebkuchenmodell im Germanischen Nationalmuseum, der dem Ende des 15. Jahrhunderts entstammen dürfte und ein greifenartiges Fabeltier aufweist (Abb. 150), wird Nürnberger Arbeit sein. Aus dem frühen 16. Jahrhundert besitzen wir daneben Steinmodel als Gebäckformen (Abb. 151), wie jene, die der Goldschmied Hartman Ristener für den Frankfurter Patrizier Claus Stelburg, den Reichen († 1524), fertigte. Doch setzten sich nur die Holzmodel durch, die oft von den Lebküchern oder ihren Gesellen selbst geschnitten wurden, wenn vielfach auch Lebküchlergesellen und Formschneider von Ort zu Ort wanderten und den Bäckern

wie Privatleuten die Formen zu ihrem Weihnachtsgebäck stachen. blieb doch dessen Herstellung besonders in Süddeutschland meist den Familien vorbehalten und damit der höchste weihnachtliche Vorgenuss für die helfenden Kinder. In den Bildmotiven überragten zunächst die Wappen, denen biblische Darstellungen, darunter die noch heute beliebten Modelformen mit Adam und Eva unter dem Apfelbaum, folgten. Neben ihnen finden wir Rosetten, klassisch-mythologische Stoffe und große menschliche Barockfiguren, wie die Edelknechtin am Spinnrocken oder der Kavalier zu Pferd, deren oft versuchte Nachführung auf Frau Holle und den Schimmelreiter Wotan reichlich Kühn anmutet. Doch lebten alte Wandermotive, wie der Hahnreiter, auch in den Lebkuchenmodellen des 17. Jahrhunderts nach zeitgenössischen Kupferstichvorlagen wieder auf. Das 18. Jahrhundert fügt dem Lebkuchenbildbestand eine große Anzahl von Genreszenen bei, schafft eigene Formen für die Kinderweihnacht und den Nikolaustag (Abb. 144) und gelangt schließlich zu einer Buntbemalung der Lebkuchen, gegen die gesundheitliche Bedenken auftraten, so daß 1791 in Frankfurt a. M. alle Verzierung von Lebkuchen untersagt wurde. Im 19. Jahrhundert überzog man sie an Stelle der Bemalung mit Blattgold und Buntpapieren und klebte ihnen schließlich lieblose Farbdrucke auf, nachdem der Lebkuchen in erster Linie zum Kindergeschenk und zur Jahrmarktsware geworden war. In der Form von Herzen mit aufgeklebten Bildern und Sprüchen, die die großen deutschen Bilderbogenfirmen als Ausschneidebögen herstellen, blieb er auf Märkten und Volksfesten ein vielbegehrtes Burschengeschenk an die Mädchen. Das Kriegsjahr 1914 brachte eine große Anzahl von Kriegspfefferkuchen auf den Markt, die Soldaten, die „Dicke Bertha“ (42 cm-Mörser) u. dgl. darstellten und derart guten Absatz fanden, daß sich im folgenden Jahr auch Künstler und Kunstgewerbetler mit Entwürfen von solchen auf den Krieg bezüglichen Scherzbildern und Scherzversen versuchten. An Erkenntnissen für den Volksglauben und den Volksbrauch bieten alle diese Modelldrucke weit weniger als die handgeformten Gebäude. Doch ist auch deren Nachführung auf vorchristliche Opferbilder aus gebackenem Teig im allgemeinen wie im Einzelfall zwar nicht ausgeschlossen, aber nicht beweisbar. Im weihnachtlichen Brauchtum erhalten alle Festspeisen ihre besonderen, geheimnisvollen Zauberkräfte zugesprochen, so daß man die Speisereste des Christenmahles der Erde, dem Hausgeist, den Bäumen, den Tieren, den armen Seelen, den Engeln gab, vereinzelt auch noch gibt oder sie auf die Gräber der Vorfahren niederlegt. Auch dem Trinken wird (wie im Brauchtum des nordischen Jul) gleich dem Weihnachtsessen besonders zugesprochen, so daß alte Sittenprediger von einer Weinacht statt einer Weihnacht sprachen. In den Zeiten unserer Eltern und Großeltern bestand der Weihnachtspunsch auf dem Lande außerhalb der Weinregionen meist aus heißem Wasser, in dem eine große Zahl bestimmter Kräuter angelegt werden mußte.

Einschmeichelndstes Sinnbild des deutschen Weihnachtsfestes unserer Tage ist der Christbaum oder der Weihnachtsbaum, wie er im deutschen Nordraum heißt, während noch Goethe von einem „aufgeputzten Baum“, Schiller vom „grünen Baum“, Jung-Stilling vom „Lebensbaum“ reden und Johann Peter Hebel ihn schlichthin „de Baum“ nennt.

Jung, gleich seinem Namen, ist auch seine heutige Gestalt, und Luthers Familie hat nie ihr Weihnachtsfest unter einem mit Lichtern besteckten Tannenbaum gefeiert, wie es der einst weit verbreitete Kupferstich Schwedeguths von 1843 glauben macht. Doch liegen seine vielumstrittenen Ursprünge zweifellos in uraltem Zauberbrauchtum mit Wintergrün und Feuer zur Zeit des Hochwinters, in die früh kirchliche Elemente der Epiphaniafeste, christliche Legenden und wahrscheinlich auch Brauchtum des römischen Kalendensestes einströmten. So erwuchs aus der Verschmelzung von Zweigzauber und Baumkult, Feuerzauber und Lichtsymbolik mit dem Hinzutritt der in ihren Ursprüngen wohl gleichfalls magisch bedingten, zur Weihnachtsfeier aber aus dem Neujahrsbrauchtum abgewanderten Geschenktritte der lichterglänzende Gabenbaum unserer Kinderweihnacht. Jedenfalls weiß Sebastian Brant's „Narrenschiff“ (1494) noch von keinem „Gabenbaum“, wohl aber von der Zauberwirkung wintergrüner Zweige: „Und wer nit etwas nuwes hat / Und vmb das nuw jor singen gat / Und gien tann riss stekt in syn huß / Der meint, er leb das ganz jor nit uff.“ Geiler von Kaisersberg aber warnt 1508 in seiner Predigtfolge „Eneis“ vor dem heidnischen Brauch, „Dannreis in die Stuben zu legen“. Spätere alemannische Verbote des Abhauens von „Neyen“ in den Wäldern lassen zuweilen nicht klar erkennen, ob man Zweige und Äste oder ganze Bäume zu Weihnachten benötigte. Einer wenig klaren Schlettstädter Verfügung von 1514, die vom Hüten der Wälder vom St. Thomastag an spricht, folgen seit 1539 in den Rechnungen des Gutleuthauses in Straßburg Ausgabenbelege für Tannenbäume und Tannenteisig zu Weihnachten (Saalfelder Weihnachtsbuchlein 1934) und Schlettstädter Abholzverbote von Weihnachtsmeien aus den Jahren 1546 und 1555



151. St. Johannes der Täufer als Wilder Mann. Gebäckmodell (Steinwürfel) um 1500. Historisches Museum d. Stadt Frankfurt a. M.



152. St. Christophorus mit Christkind und Gabenbaum. Aquarell vom 8. März 1601. Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum.

(Elsässische Monatschrift für Geschichte und Volkskunde, Bd. 54, 1913). Auch eine Verfügung des Rates der Stadt Freiburg i. B. vom 15. Dezember 1554 besagt: „Dweil heß mit den weihnacht mehen, so abgehauen werden, grosser schad beschicht, so ist erkannt, uf morgen sollichs zu verbieten und uszeruesen bei straff 10 ß rappen]“ (vgl. Friedrich Hefele im Jahressheft Badische Heimat 1929 „Freiburg und der Breisgau“, S. 134). Und in einer Waldordnung von Ammerschweier (Elsaß) von 1561 heißt es: „Item es soll kein Burger uf die Weihnacht mehr den ein Mehen haben, soll nit länger sein denn acht Schue lang.“ Über die Verwendung dieser Wintermaien berichten die Urkunden nichts, doch ist anzunehmen, daß man sie in den Stuben aufstellte, wiewohl die „Christ Baum“, deren ein Amtsprotokoll von Breuberg im Odenwald 1556 gedenkt, lediglich eine weihnachtliche Holzabgabe an die Gemeinde bedeuteten. Ob und wo das Aufstellen oder Aufhängen von Wintergrün in den Stuben eine Fortführung des römischen Kalendenbrauches war, sich zu Neujahr grüne Zweige zu schenken und die Häuser mit Lorbeer und anderem Laubgrün zu schmücken, scheint nicht von ausschlaggebender Bedeutung, da der Glaube an die Schuttkraft des Wintergrüns sicher schon im germanischen Altertum lebendig war. Aber auch das Aufpflanzen ganzer Bäume scheint wenigstens im Norden zumindestens in das hohe Mittelalter hinaufzureichen, nachdem in skandinavischen Runenkalendern der Thomastag (21. Dezember) durch zwei gekreuzte Baumstämme mit Wipfelbusch gekennzeichnet wird.

Auf deutschem Boden stammt die früheste, unmißverständliche Nachricht von Weihnachtsbäumen aus Reval, wo 1514

die „Schwarzhäupter“, eine Vereinigung unverheirateter Kaufleute, am Abend nach dem Weihnachtstrunk in feierlichem Umzug zwei Bäume auf den Marktplatz trugen, sie umtanzten und verbrannten. Vermutlich handelte es sich hier um hohe, mit künstlichen Blumen behangene Tannenbäume, wie sie der Revaler Chronist Ruffow für 1522 als zur Fastenzeit üblich schildert. In Riga ist der gleiche Schwarzhäupterbrauch schon 1510 für den ersten Dienstag in der Fasten bezeugt, doch mag er hier ebenfalls eine ursprüngliche Weihnachtsitte gewesen sein. Solche Umzugsbräuche mit geschmückten Bäumen sind uns aus dem 16. Jahrhundert auch zu anderen Gelegenheiten bekannt, so bei dem Nürnberger Meßgertanz (Berlin, Staatsbibl., Ms. germ. folio 492; vom Anfang des 16. Jahrhunderts) und beim Urbanritt (Abb. 108). Noch im 19. Jahrhundert trug in einigen Orten des schweizerischen Kantons Glarus der Nikolaus einen mit Gaben behangenen Tannenbaum bei sich, so wie ihn noch im 20. Jahrhundert die Feinbäcker der Diözese Augsburg mit einem Tannenbaum im Arm als Gebäck fertigten (Der Katholik, Jahrg. 28 II, 1901, 3. F., 23. Bd., S. 474f.). Die mit Äpfeln und sonstigen Früchten behangenen „Adamsbäume“, die man seit alters im württembergischen Oberland (Gaulgau) am Sonntag nach Lichtmeß umhertrug (vgl. S. 47), leiten zu der Vielzahl geschmückter Zweige im deutschen Brauchtum über, die in den mit Gaben behangenen Martins- und Nikolausgerichten dem Gedanken des weihnachtlichen Gabenbaumes am nächsten stehen. So dürfte der Gabenbaum der häuslichen Weihnacht, dessen erste Spuren um 1600 auftauchen, Vorbilder in älteren Umzugs- und Kultbäumen gehabt haben, zugleich aber an jenen Stubenschmuck anknüpfen, dessen apotropäische Bedeutung sich noch in der österreichischen Bezeichnung „Schradlbaum“ für die Stechpalme und dem altholsteinischen Wort „Marentalen“ für die Mistel erhalten hat. Seine weitere Ausgestaltung ergibt sich aus dem Aufkommen jenes Kinderweihnachtsfestes, das aufs engste dem Protestantismus verbunden ist. Wie ein Auftakt zu solcher kinderfrohen Geschenkbaumsitte mutet ein (wohl fränkisches) Aquarell von 1601 an, das den St. Christophorus mit dem Christkind auf dem Rücken zeigt, wie es nach den lederen Früchten auf dem Stabbaum des Heiligen hascht (Abb. 152). Etwa um die gleiche Zeit (um 1600) berichtet die Bedische Chronik von einem mit Äpfeln und Oblaten geschmückten „Mehen“, der auf der Herrenstube in Schlettstadt, also im Gesellschaftsraum einer patrizisch-zünftigen Stubengesellschaft, errichtet war und den die Kinder am Dreikönigstag abplündern durften. Noch deutlicher ist der Bericht der „Memorabilia quaedam Argentorati observata“ von 1605, der für ein Straßburger Haus einen in einem viereckigen Rahmen aufgestellten Weihnachtstannenbaum bezeugt, behängt mit Rosen aus vielfarbigem Papier, Äpfeln, Oblaten, „Bischgolt“, Zuderstücken u. dgl. Auch Puppen waren einer Nachricht des Straßburger Münsterpredigers Johann Conrad Dannhauser zufolge („Catechismus-Milch“, 1642–1646) schon als Baumschmuck üblich. In den Beschreibungen solcher Baumzierden erkennen wir deutlich eine

Mischung älterer wie neuerer Elemente. Äpfel und Hostien (Oblaten) weisen auf jenen Paradiesbaum hin, dessen Früchte nach der Legende des Mittelalters Äpfel waren und der in keinem der mittelalterlichen Adams- und Paradiesspiele (die in der Normandie seit dem 12., auf deutschem Boden seit dem 14. Jahrhundert bezeugt sind) fehlte. Aus der kirchlichen Festsetzung des Tages Adams und Evas auf den 24. Dezember ergab sich von selbst die Verschmelzung des (noch im 18. Jahrhundert in Fronleichnamsprozessionen mitgeführten) Paradiesbaumes mit dem Weihnachtsbaum, zumal schon im patristischen Schrifttum der „Baum der Erkenntnis“ und der „Baum des Lebens“ verschmolzen und die Sage das Kreuzesholz aus dem Paradiesbaum herleitete. Aber auch der Rosen- und Blumenschmuck scheint christlichen Ursprungs zu sein, indem er die Legende verbildlichen dürfte, nach der in der Weihnacht die Bäume blühen und Früchte tragen, wie vielleicht seine Fäden auch zu der besonders von der Mystik gepflegten Vorstellung vom Kreuzifixus als Rosenstrauch hinüberspinnen. Doch waren solche Gedanken sicher in der protestantischen Kinderweihnacht des 16. Jahrhunderts erloschen, zumal in Straßburg, wo die 1570 erfolgte Umwandlung des Nikolausmarktes in einen Weihnachtsmarkt durch den Rat die Nachwehen der päpstlichen Zeit im Volksbrauch zu tilgen suchte. Nur zögernd scheint die Sitte der weihnachtlichen Kindergabenbäume vom Elsaß ostwärts gewandert zu sein. Weiß doch 1722 die Schrift des Dresdner Magisters und Pastors Paul Christian Hilscher „Der Weihnachts-Überglaube“ noch nichts von einem Christbaum zu vermelden. Wohl aber beschreibt 15 Jahre später Carl Gottfried Reißling in seiner Abhandlung „Von heiligen Christgeschenken“ die Weihnachtsfeier einer (wohl nahe seiner Heimatstadt Bittau ansässigen) Hofbesitzerin folgendermaßen: „Am heiligen Abend stellte sie in ihren Gemächern so viel Bäumchen auf, wie sie Personen beschenken wollte. Aus deren Höhe, Schmuck und Reihenfolge der Aufstellung konnte jedes sofort erkennen, welcher Baum für es bestimmt war. Sobald die Geschenke verteilt und darunter ausgelegt und die Lichter auf den Bäumchen und neben ihnen angezündet waren, traten die Ihren der Reihe nach in das Zimmer, betrachteten die Bescherung und ergriffen jedes von dem für es bestimmten Baume und den beschenkten Sachen Besitz. Zuletzt kamen auch die Knechte und Mägde in bester Ordnung herein, bekamen jedes seine Geschenke und nahmen dieselben an sich.“ Die Beschreibung Reißlings ähnelt der Schilderung, die Liselotte von der Pfalz 1708 in einem Brief an ihre Tochter, die Herzogin von Lothringen, als Kindheits Erinnerung gab: „Ich weiß recht gut, was St. Nikolaus in ganz Deutschland bedeutet . . ., aber ich weiß nicht, ob Ihr ein anderes Spiel habt, das jetzt noch in Deutschland üblich ist, man nennt es Christkindel. Da richtet man Tische wie Altäre her und stattet sie für jedes Kind mit allerlei Dingen aus, wie neue Kleider, Silberzeug, Puppen, Zuderwerk und alles mögliche. Auf diese Tische stellt man Buchsbäume und befestigt an jedem Zweig ein Kerzchen, das sieht allerliebste aus und ich möchte es noch heutzutage gerne sehen.“ In der Oststeiermark erhielt sich die Sitte, für jedes Kind ein Christbäumchen in der Stube aufzuhängen, bis heute. Dieses erste Zeugnis für einen Lichterbaum läßt sich, falls Liselottes Erinnerung (wofür manche Gründe sprechen) auf den Hof in Heidelberg zielt, vor 1659 ansetzen. Doch müssen Lichterbäume im 17. und dem größten Teile des 18. Jahrhunderts noch eine Seltenheit gewesen sein, und die älteste, bisher bekannte bildliche Darstellung eines solchen stammt vom Jahre 1796. Aber auch der weihnachtliche Tannenbaum selbst setzte sich erst zu Goethes und Schillers Zeiten in den Häusern des städtischen Patriziats durch. Goethe, der den Christbaum in der Straßburger Studentenzeit kennengelernt haben wird, schildert ihn 1774 in seinem „Werther“ im Schmuck von Wachslichtern, Zuderwerk und Äpfeln, wiewohl er damals aller Wahrscheinlichkeit nach in Wehlar noch unbekannt war. Ob der Bericht der Appellationsrätin Körner (Kunst und Leben. Aus Friedrich Försters Nachlaß), wonach Goethe schon 1767 in Leipzig mit dem Kupferstecher Stodt zusammen ein mit Süßigkeiten behangenes Christbäumchen für das Windspiel Zoli schmückte, auf Wahrheit beruht, ist zweifelhaft. Dagegen war in Goethes Weimarer Jahren der Christbaum dort schon längst bekannt. Eine Verfügung von 1710, die den Holzhauern im Großherzogtum Weimar untersagte, Bäume zu Weihnachten aus dem Walde zu holen, und spätere Verbote des Abschneidens von Fichtenzweigen zu Christbäumchen sowie des Verkaufs einheimischer wie ausländischer Fichten auf dem Weihnachtsmarkt (1757—1802), bezeugen Alter wie Beliebtheit des Brauches. Auch erzählt Kobebue von dem 1787 zu Weimar verstorbenen Märchendichter Musäus: „da saß er so eifrig und vergoldete Rosinen, Äpfel und Nüsse, schnitt Wachsstöcke zu, pukte Zuderbäume aus, setzte einen Engel mit einer Fahne von Fittergold oben drauf, und wenn alles fertig war, so zündete er die Lichter selbst an.“ 1797 spricht Jean Paul im „Zubelsenior“ von „Frucht- und Zuderbäumen“ mit brennenden Zweigen, versilbertem Obst, Goldquasten von Äpfeln, Nuß- und Früchteschnüren sowie Hängezuder. Von Thüringen aus scheint der Christbaum nach Berlin weitergewandert zu sein. Hier hatten in den märkischen Dörfern im 17. Jahrhundert die Bauern zu Weihnachten Festbäume errichtet, wie eine Verfügung des späteren Preußenkönigs, Kurfürst Friedrich III., vom 24. März 1693 beweist, in der gesagt wird: „Nachdem wir in Erfahrung kommen, daß um Weihnachten in den Dörfern mit Ihren Hörnerblasen mit dem Vorhaben, sie bliesen den heiligen Christ herab, daß einige Bäume mit Kränzen aufgerichtet werden, so sie lose Bäume nennen, um welche das junge Volk tanzt und viel Unfug dabei treibt.“ Es handelt sich hier also um zu Weihnachten errichtete „Maibäume“ und damit um einen Brauch, der sich resthaft noch in Westfalen, Rärnten und alemannischen Orten nachweisen läßt, besonders aber in Schweden üblich ist (julstänger, julgranar, julkors). Schon 1828 fiel dem dänischen Gelehrten Finn Magnusen auf, daß die Schweden ihre Weihnachtstannen unter freiem Himmel im Gegensatz zu den Norwegern, Dänen und Deutschen aufstellten. In Värmland benutzte man bis nach der Mitte des 19. Jahrhunderts statt eines Nadelbaumes eine Eberesche, die auf dem Misthaufen (gleich dem pfälzischen Quack; vgl. S. 85) stand, während man den gleichen Baum nach Vilh Weiser im norwegischen Telemark in der Wohnstube als glückbringenden, unheilabwehrenden



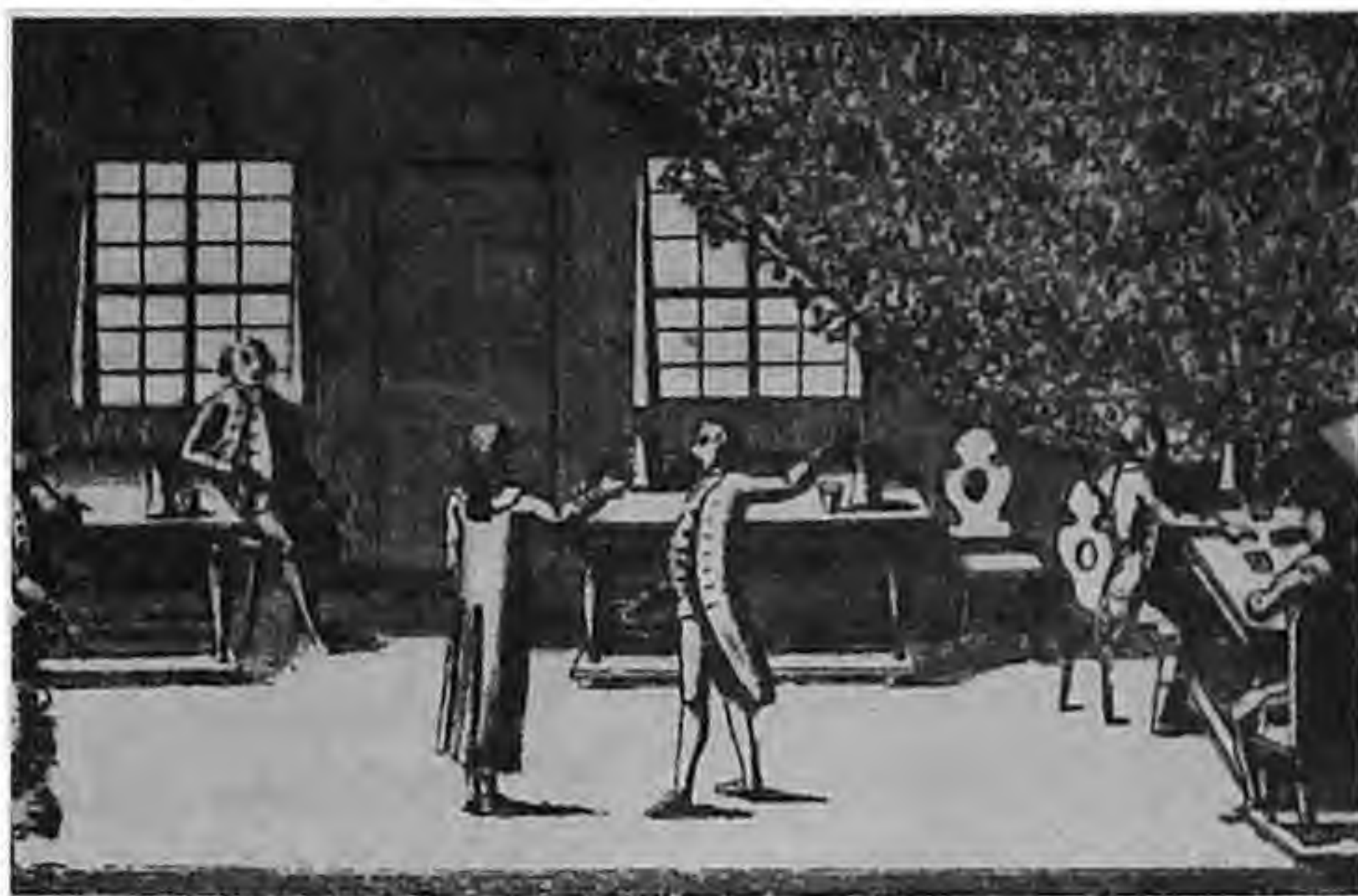
153. Weihnachtlicher Geschenkaufbau mit Lichterpyramide. Kupferstich von Daniel Chodowiecki, 1799.

Zulbaum aufstellte. Den ersten Bericht von (lichterlosen) Christbäumen zur häuslichen Feier in und um Berlin gibt die „Berlinisch-privilegierte Relation der merkwürdigen Sachen aus dem Reiche der Natur“ vom 30. Januar 1755: „Als ein lächerlicher Nutzen der Erdäpfel wird beigefügt, daß in hiesigen Gegenden manche Leute um die Weihnachtszeit grüne Fichten in die Stuben bringen und selbige mit vergoldeten Erdäpfeln puzen lassen, um den Kindern die Gestalt von Paradiesäpfeln vorzuspiegeln.“ Aber es scheint, daß der Christbaum in Berlin bis zum Jahrhundertende und darüber hinaus wesentlich in Kleinbürgerlichen Kreisen als märkische Kiefer beliebt war, während er anderwärts zumeist als Privileg der vornehmen Welt auftritt. Doch werden in einer Schilderung des Berliner Weihnachtsmarktes um 1800 schon „Buchsbäume mit vergoldeten Nüssen beladen“ erwähnt. 1835 hielt er endlich auch seinen Einzug ins Berliner Schloß, nachdem er bereits 1796 im Wandseeder Schloß leuchtete und die Erzherzogin Henriette, eine geborene Prinzessin von Nassau-Weilburg, ihn 1816 am Wiener, die Gemahlin Ludwigs I. von Bayern, die badische Prinzessin Caroline, 1830 am Königs- hof am Münchener Hof eingeführt hatten. In Dresden taucht der Weihnachtsbaum zuerst 1786 auf, in Königsberg 1808, in Danzig 1815, in Prag 1820. Am längsten steht ihm das katholische Süddeutschland ablehnend gegenüber, wohl weil es die protestantische Sonderentwick- lung des Gabenbaumes fühlt, und als er sich in den sechziger Jahren auch in Tirol festzusetzen begann, warnten die Priester vor ihm als einer „Freimaurerfiste“. Am Niederrhein scheinen die ersten Weih- nachtsbäume durch preussische Beamte und Offiziere nach den napo- leonischen Kriegen eingewandert zu sein, doch lebte er sich hier erst nach der Jahrhundertmitte in den städtisch-bürgerlichen Kreisen ein, von wo er, wie fast überall, nur zögernd Eingang in die Arbeiter- kreise und schließlich auch die Dörfer fand. Während in Schweden der Weihnachtsgabenbaum vereinzelt schon 1741 bezeugt ist, wird er sich in Dänemark und Norwegen in den ersten zwei Jahr- zehnten des 19. Jahrhunderts eingebürgert haben. 1840 entzündete die Herzogin Helene von Orléans einen Weihnachts- baum in den Tuileries, doch wurde er weiteren Kreisen Frankreichs erst durch die deutsche Soldatenweihnacht im Krieg 1870/71 bekannt. Aber die deutsche Form der Weihnachtsfeier drang kaum in Frankreich ein, auch wenn bei der Madeleine in Paris ein Lichterbaum zu stehen pflegt. Mistelzweige und Stechpalmen ersetzen hier den Tannenbaum und Lichterketten seinen Kerzenglanz, während der Weihnachtsbudenmarkt allerlei Kirmeszauber darbietet und die Kinder ihre süßen Geschenke in den tags zuvor in die Kamine oder an die Fenster gestellten Pantoffeln vorfinden. Unter den reichlichen Speisen spielen Blutwurst und Truthahn eine besondere Rolle. Dagegen hat Flandern dem Christbaum seit dem Weltkrieg Heimatrecht gegeben. In Spanien ist der Weihnachtsbaum nur in deutschen Familien üblich und Weihnachten, von der Hahnenmesse (Missa de Gallo) abgesehen, ein rein weltliches Fest mit üppigen Gastereien, Lärm, Straßentänzen und Feuerwerk. Auch Italien verhält sich völlig ablehnend gegen die Baumsitte bei der Feier seines einzigen Weihnachtsfesttages (25. Dezember), dem ein großes Abendessen und eine Christmette vorangehen. An den englischen Hof kam der Weihnachtsbaum durch den Prinzgemahl Albert von Sachsen-Koburg und setzte sich von hier aus in bescheidenem Umfang in der Hauptstadt fest. Doch ist auch die englische Weihnachtsfeier vor- wiegend weltlich, in London fast karnevalistisch, bestimmt. In den Straßen wogt es von singenden und grölenden Menschen mit bunten Papiermützen und -nasen, die Knallbonbons werfen, und die Reichen gehen zu den vielgängigen Festtagessen in die Hotels. Die Wohnungen sind mit Girlanden und Stechpalmen ausgeschmückt, und von der Decke hängen die Truthähne wie die Mistelzweige, unter denen man sich küßt. Hauptfestspeise aber ist der von Stechpalmenblättern umlegte Christmaspudding, in den ein Ring, ein Fingerhut und ein Dreipencestück eingelegt sind und den der Lord Major (Bürgermeister) von London persönlich in der Albert Hall für das Königspaar anführt. Im Osten eroberte sich der Weihnachtsbaum verhältnismäßig schnell die baltischen Staaten, Polen und die russischen Großstädte. Auch in den Vereinigten Staaten von Amerika faßte er Fuß, freilich zunächst weniger in der Form von Waldbäumen als in Nachbildungen aus Eisenröhren, aus denen Gasflämmchen züngelten. Selbst zu den Eskimos von Labrador ist der Gedanke des Lichterbaumes durch die herrnhutsche Mission gedrungen. Neben den häuslichen Weihnachtsbäumen wanderte der Kerzenbaum als Sinnbild des neuen Lichtes, das Christus der Welt gebracht hatte, auch in die protestantischen Kirchen ein, wo er 1841 schon für Maastricht bezeugt ist, und selbst die katholischen Kirchen brachten ihn nicht selten mit ihren Krippenfeiern in Verbindung. Einen „Weihnachtsbaum für arme Kinder“ soll schon

um 1812 der Weimarer Buchhändler Johann Wilhelm Hofmann gestiftet haben, und von 1842—1866 gaben das „Bibliographische Institut“ in Hildburghausen und der Dichter Friedrich Hofmann unter diesem Namen eine Gedichtsammlung heraus, deren Erlös zu Bescherungen bedürftiger Kinder verwandt wurde. Der „Weihnachtsbaum für alle“ im elektrischen Kerzenglanz auf Straßen und Plätzen aber scheint uns, ebenso wie die elektrische Beleuchtung des Tannenbaumes selbst, aus dem großen Völkerschmelztiegel Amerika zugewandert zu sein, wo er schon 1912 auf dem Madison-Square in New York auftaucht, während er sich bei uns erst seit 1919 nachweisen läßt. Nur eine Spielart solcher Gedanken ist der „Weihnachtsbaum für die Vögel“, den der Wiener Tiereschutzverein seit etlichen Jahren im Volkspark aufstellt. So hat sich der Christbaum, von wenigen altländlichen Gegenden in Ober-

österreich, Österreichisch-Schlesien, der Steiermark, Kärnten, der Eifel und dem Erzgebirge abgesehen, den ganzen deutschen Kulturraum erobert und ist derart Sinnbild der deutschen Herzensweihnacht geworden, daß sich selbst in der Polarwüste und am Äquator deutsche Forschungsreisende zum Weihnachtsfest irgendein Ersatzbäumchen aus Holzstäben, Kaffeebäumen oder Kakteen zurechtzubasteln versuchen. Als 1935 die italienische Regierung den Weihnachtsbaumverkauf untersagte und der Osservatore Romano gegen den Christbaum als einem seinem Ursprung nach heidnischen bzw. protestantischen Brauchtum Stellung nahm, erwies sich eine Ausnahmebestimmung für Südtirol als notwendig, und der seit 1929 in der Sowjetunion verbotene Christbaum feierte 1935 seine parteiamtliche Wiederauferstehung als Neujahrstanne, unter deren Kerzenglanz man die Kinder beschenkte.

In den letzten drei Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts und den ersten drei des 19. Jahrhunderts bildete sich, wie zahlreiche Darstellungen in Almanachen, Kalendern und besonders Kinderbüchern beweisen, allmählich ein gewisser Einheitstypus des bürgerlich-städtischen Lichterbaumes heraus. Zwei Kupferstiche Daniel Chodowieckis von 1776 und 1799 (Abb. 153), die Gabentische bei vornehmen Familien zeigen, kennen noch keinen Baum. Vielmehr stehen die Geschenke unter pyramidenförmig aufgestellten Kerzenleuchtern, wobei der bekrönende Kerzenstab zugleich Träger des Hauptgeschenktes (eines Damenkleides) ist; doch wird durch den Kerzenaufbau ein weihnachtsbaumähnlicher Eindruck hervorgerufen. Ganz andere Züge weist die Wiedergabe eines Nürnberger Weihnachtsbaumes von 1795 auf (Abb. 154): ein künstliches, durch glitzernde Kugelfetten zusammengehaltenes, gabenbehangenes Baumgestell. Eine weitere Darstellung, die der Nürnberger Kupferstecher Joseph Kellner um 1790 lieferte, zeigt in einem Bottich in einer Zimmerede eine Anzahl schwach belaubter Baumäste, die wie künstliche Triebe einer Birke anmuten. An ihnen hängen Äpfel und allerlei Zuckerwerk in Tier- und Puppenform sowie ein großer, zwei brennende Kerzen tragender Rauschgoldengel. Der Ursprung solcher Lebensbäume dürfte im mittelalterlich-christlichen Weihnachtswunder zu finden sein, daß die toten Bäume in der winterlichen Weihnachtsnacht erblühen läßt. Auch der Schlachtenmaler Albrecht Adam (1786—1862) berichtet aus Nördlingen, daß man hier keine Tannenbäume kannte, vielmehr schon Monate vor Weihnachten Stämme von Kirsch- oder Weichselbäumen in einem großen Topf in die Zimmerede stellte, um sie an den Festtagen zum Grünen und Blühen zu bringen. Anderwärts brachte man Flieder-, Schlehdorn-, Eisenbeer- und Ebereschenzweige zu künstlicher Reife, die in der Regel an bestimmten Heiligtagen geschnitten und in Wasser oder Sand auf den Ofen gestellt wurden und darum Martins-, Andreas-, Barbara-, Nikolaus- oder Luzienzweige hießen. Besonders die Barbarazweige pflegt man noch heute im deutschen Süden, selbst in einer Großstadt wie München, und glaubt, daß ihr Erblühen zum Weihnachtsfest Glück bringe. Gegenständig zu solchem Brauchtum liegt der Verwendung von Nadelhölzern (Eiben, Wacholder, Tannen, Fichten, Kiefern), Stechpalmen und Buchsbaum meist der Gedanke der Geisterverscheuchung zugrunde. Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts verdrängten in der Pfalz Tannen die weihnachtlich geschmückten Buchsbäume im Paradiesgärtlein, die neben den baumartigen Holzgestellen der Zuckerbäume Sinnbild der Altpfälzer Weihnacht waren. Die Weihnachtsbaumbilder des Empires und des Biedermeiers geben in erster Linie Einblicke in die Bemühungen um die Vereinigung von Kerzenlicht und Baum. Auch der Feuerzauber gehört zu den ältesten, weithin über die Erde nachweisbaren Bestandteilen eines kultischen Winterbrauchtums und verbindet sich schon



154. Schmuckgestell eines Nürnberger Weihnachtsbaumes vom Ausgang des 18. Jahrhunderts. Aus dem „Simplicianischen Wundergeschichts-Calender auf das Jahr 1795“.



155. Weihnachtslichterbaum nach einem Stich von 1838.
Versuch einer Verschmelzung von Kerzenleuchter und Tannenbaum.



156. Weihnachtsbaum in bürgerlichem Haus, 1934.

in der Urzeit im Zulbloß mit dem Baumkult. Dieser Zulbloß, Zulloben, Christbloß, Christloß oder wie er sich sonst nennt, der literarisch auf deutschem Boden erstmals 1184 bezeugt ist und heute noch in letzten Resten da und dort in Norddeutschland und südlich bis in die Gegend zwischen Sieg und Lahn lebt, im allgemeinen aber mit dem Verschwinden der offenen Herdfeuerung absterben mußte, ist ein Baumstüd oder Wurzelstüd, dessen einstiger Zolcharakter sich aus seinem Brauchtum offenbart. Beschüttet man ihn doch mit Wasser (zuweilen auch Wein), ehe man ihn im Herd verbrennt, worauf man Speisen, besonders Früchte, ins Feuer wirft. Seine Brandreste gelten als segenskräftig und fruchtbringend für Mensch, Haus und Acker. Auch wird zuweilen das nächstjährige Zul- oder Weihnachtsfeuer mit dem letzten angekohlten Holzstüd entzündet. Die weite Verbreitung des Zulbloßes und seine Verwendung im römischen Kalendenbrauchtum legt seine Zurückführung in indogermanische Vorzeiten nahe, doch dürften slawische Völker den Brauch von den Germanen übernommen haben. Auch die Weihnachtsfeier, die vereinzelt noch im deutschen Raum aufflammen, scheinen in das Frühgermanentum zurückzugehen. Doch wird der Kerzenzauber unserer Weihnachtsfeier wesentlich dem Lichtkult des altchristlichen Epiphaniafestes entwachsen sein, das sich im ausgehenden 4. Jahrhundert im Abendland eingebürgert hatte, wenn auch der Lichtertisch des römischen Neujahrs gleichfalls auf das

Brauchtum der Germania romana eingewirkt haben mag. So ist es kaum verwunderlich, daß die vollstümlichen Weihnachtsleuchter, die neben dem Tannenbaum standen und sich ihm späterhin zu verbinden suchten, oft ersichtliche Nachbildungen von Kirchenleuchtern sind. Ein kolorierter Kupferstich aus einem Kinderbuch von 1825 zeigt uns einen Gabentisch in vornehmem Hause mit drei Christbäumen, von denen der mittlere und größte ein sog. Reifen- oder Reifbaum oder, genauer gesagt, eine Verbindung von Tannenbaum und Reifbaumleuchter ist. Denn seine drei, sich nach oben verzweigenden Holzreifen, die die Kerzen tragen, sind in einen Tannenbaum eingearbeitet, der zu diesem Zweck an drei Stellen entastet wurde. Ein um 1560 gefertigter schmiedeeiserner Kirchenleuchter (ein sog. Lichterbaum) aus der Kapelle St. Johann und Paul in Graz, der sich jetzt im dortigen Museum Joanneum befindet, gibt mit seinen in drei Stodwerken aufgebauten Radkreuzen das genaue Vorbild solcher Reifenbäume, die in der Regel nicht mit dem Tannenbaum verbunden wurden, wohl aber durch die Umwindung ihrer Räder mit Moos, Preiselbeerstauden, Immergrün, Buchsbaum, Tannenzweigen u. dgl. einen Baum nachzubilden strebten. In dieser Form waren sie in Thüringer Dörfern und besonders in der Umgebung von Saalfeld noch bis in die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts üblich und erhielten sich bis heute im siebenbürgischen Christleuchter, dem „Lichtert“, der über und über fähnchenartig mit Eherenschnitten aus Buntpapier bestückt ist. Vor diesen in der Kirche aufgestellten Kranzleuchtern singen die Lichtertbuben (Leuchtburschen) knieend ihr Quom pastores. Ein anderer Kupferstich von 1838 zeigt den gleichen Versuch einer Verbindung von Kerzenleuchter und Tannenbaum, nur daß hier statt eines Reifenleuchters ein einfacher Stab-



157. Göpelpyramide aus der Familie Gilling in Ehrenfriedersdorf (A. S. Annaberg). Vom Anfang des 19. Jahrhunderts.



158. Flügelpyramide aus Sehma (A. S. Annaberg) im Erzgebirge. Angefertigt 1933 von Bäckermeister Kurt Niegel aus Waffeln, Broten, Napfkuchen, Lebkuchmännern.

pyramide", die noch um 1875 auf dem Berliner Weihnachtsmarkt stand und in Bildern der dreißiger Jahre häufig den Tannenbaum flankiert, ist selbst nichts anderes als ein geschmücktes Lichtergestell, auch wenn sie in Mittel- und Norddeutschland wie in Schlesien nicht selten mit Wintergrün umkleidet ist, um einen Baum vorzutäuschen. Im übrigen ist die Ausgestaltung dieser Pyramiden, die in ihren einfacheren und ursprünglichen Formen Holzgestelle von drei, vier und mehr Stäben sind, landschaftlich, örtlich, ja nach Können und Erfindungsgabe der einzelnen Bastler recht verschieden. Vermutlich waren diese Pyramiden zunächst schlichte Lichtergestelle der kirchlichen Christfeiern wie heute noch in Siebenbürgen. Eine Beschreibung in Christian Melchers *Historia Schneebergensis renovata* (Schneeberg 1716) bei der Schilderung der Christmetten um 1678 zielt noch kaum auf hölzerne Pyramidengestelle: „Die eitle und allerley Illumination liebende Jugend hat wohl abermals Pyramiden von lauter Lichtern aufgebaut.“ Als Kerzenträger der häuslichen Bescherfeier sind sie erst im Schrifttum des ausgehenden 18. Jahrhunderts bezeugt und gehen in ihren erhaltenen Stücken nicht über die Wende vom 18./19. Jahrhundert hinaus. Ihre reichste Ausgestaltung erfuhr die Pyramide im Erzgebirge, wo Bergmannskunst sie nach der Mechanik des Pferdewindmülls um eine Mittelachse drehen läßt, indem die Kerzenwärme ein aufgesetztes Flügelrad in Bewegung bringt (Abb. 157, 158). Heute bauen sich im erzgebirgischen Schnitzer- und Spielzeugland Einzelne wie Vereine bis zu zwei Meter hohe, vielfach in Laubsägearbeit ausgeführte Turmpyramiden, deren Stodwerke reich mit allerlei Schnitzfiguren aus der heimatlichen wie biblischen Geschichte bestückt sind. Auch sieben und mehr Meter hohe „Pyramiden für alle“ hat man neuerdings (1935) in Aue und Schwarzenberg auf öffentlichen Plätzen errichtet. Wie die erzgebirgischen Pyramiden, so weisen auch die schlesischen Weihnachtszepter, die des Flügelrades entbehren, einen Stagenbau auf, während der neben diesen in Schlesien noch übliche Weihnachtskapsel (Pukapsel), auf drei Stabbeinchen gestellt, oft nur mit einigen Zweigen Wintergrün bedeckt ist, zuweilen aber auch noch einen Lichterstab trägt (Abb. 159). Auch die altbayerischen Parabeise sind einfache, lichterbefüllte Dreistabgestelle, deren Basis aus drei mit Buchsbaumzweiglein gezierten



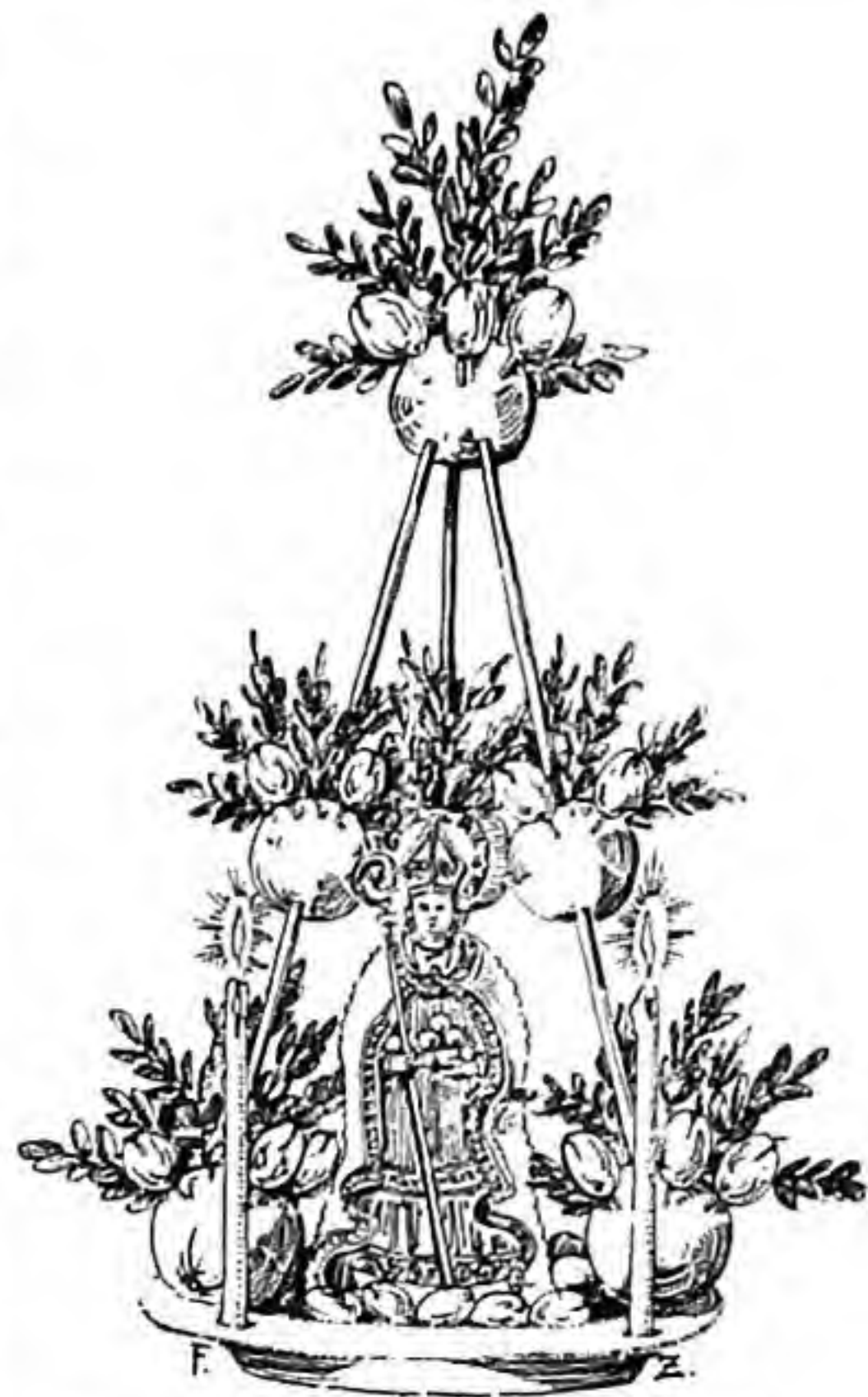
159. Weihnachtszepter und Puhapfel aus der Vöhner Gegend (Kr. Löwenberg).

Föhr bis zur Wende zum 20. Jahrhundert an Neujahr in den Fenstern standen. Sie waren mit Leigtieren (Hund, Gase, Schwein usw.), Äpfeln, Nüssen und Zuckerbrotten bestückt und mit Schnüren von Dörropflaumen und Rosinen überzogen.



161. Neujahrsglückwunschlild mit Christkind. Kolorierter Einblattdruck des 15. Jahrhunderts. (Würzburg, Univ.-Bibl.)

Äpfeln besteht und die in einen ebenso geschmückten, krönenden Apfel münden. Doch finden sich auch hier höhere und kunstvollere Aufbauten. Wo sie Klausenbäume genannt werden, weist ihr Name auf ein einstiges Nikolausgeschenk hin, ist der Äpfelgabe meist auch ein Lebkuchenbild des Heiligen beigegeben (Abb. 160). Die oldenburgische Tunscheere, ein Apfel auf einem Brett und von ein paar Tannenzweiglein umkränzt, ist Silberster- oder Hochneujahrsgabe gleich den ostfriesischen Tunscheeren und denen des Himmelings. Doch sind jene größere Gestelle, bei denen die Äpfel auf Stäben aufgespießt und Vertikal- wie Rundstäbe mit gekräuseltem Papier oder „Engelshaar“ umwidelt sind. Auch der oldenburgische Wäperraut besteht aus einem Apfel, der auf ein Brett gelegt und von zwei gekreuzten Holzreifen überwölbt ist. Zuweilen sind diese Holzbügel noch mit allerlei Badwerk behangen. Tunscheere wie Wäperraut tragen keine Lichter, ebenso wenig wie die alten leuchter- oder baumartigen Holzgestelle, die auf der Insel



160. Niederbairischer Klausenbaum. Die Äpfel sind mit Buchsbaumzweigen bestückt.

Unter diesen Aufbauten standen in der Regel Adam und Eva beim Paradiesbaum, gleichfalls aus Brotteig gebacken. Die Bügelbäume auf Spibensee mit aufgesteckten Kerzen und ebenfalls mit Badwerk aller Art sowie Nüssen und Pflaumen behangen, leiten wieder zum echten Weihnachtsbaum hin.

In den schlichtesten Gestaltungen der schlesischen Puhäpfel wie der oldenburgischen Wäperraute und Tunscheeren finden wir eine Form der Neujahrsgeschenke, die in recht alte Zeiten zurückgehen dürfte. Wie noch 1871 aus Brilon (Westfalen) Neujahrsgaben in Form eines Apfels in einer Strohurne bezeugt sind, in dem ein mit vergoldeten Haselnußzweigen bestückter Buchsbaumzweig saß, so berichtet schon 1520 Johannes Bohemus von vergoldeten Äpfeln in Gabenkörbchen als Neujahrsgeschenken, die ein Krönlein aus Buchs und anderen duftenden Kostbarkeiten trugen. Derlei Geschenke erinnern unwillkürlich an die altrömischen Neujahrsgaben. Jene scheinen ursprünglich in grünen Glückszweigen bestanden zu haben, die man auch späterhin wenigstens noch den wertvolleren Geschenken beigab, so wie es etwa heute bei uns allgemein üblich ist, auf ein Weihnachtspaket oder auf den Bescherftisch ein Tannenreis zu legen. Aber auch von mit Denaren besteckten Äpfeln berichtet uns Asterius von Amasia († 410), die Kinder zu den Kalenden auf Heischgängen an den Haustüren in Erwartung einer reicheren Gegengabe anboten. Diese Äpfel dürften Sinnbilder der Fruchtbarkeit gewesen sein, ein Gedanke, den der schlesische Puhapfel noch da unterstreicht, wo er statt mit Wintergrün mit den Ähren verschiedener Getreidearten ausgeziert ist. Auch ein schwedischer Zulleuchter im Nordischen Museum zu Stockholm zeigt mit Äpfeln bestückte Querstangen. Zweifellos ist uns die Sitte der Neujahrsgeschenke von den Römern überkommen, und diese Wunschgaben zur Jahreswende wurden

Weihnachtsgeschenke, als der Neujahrstag auf den 25. Dezember als den Geburtstag Christi verlegt war. In den zahlreichen, noch erhaltenen Neujahrsglückwunschbildchen des 15. und 16. Jahrhunderts tritt zumeist das Christkind als Gabenspende, ein gutes, seliges Neues Jahr wünschend, auf (Abb. 161), zuweilen mit der Äpfelgabe, wie etwa auf dem reizvollen Temperablättchen Dürers von 1493. Während wir über die Geschenke in den von der mystischen Welle überspülten mittelalterlichen Frauenklöstern gut unterrichtet sind, fließen die Nachrichten über die Kinderbescherung vor der Reformation spärlich. Eine Konstanzer Ratsverfügung von 1490 verbot bei erheblicher Strafe, den Kindern zu Weihnachten Lebkuchen, Brot, Käse und Hemdchen zu schenken und ordnete an, daß man einem Kind lediglich Gaben im Höchstwert von 1 β D in das Widelband stecken dürfe (vgl. Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Bd. 17, 1865, S. 190). Während in Frankreich stets der Neujahrstag Gabentag war (*étrennes* aus *strenae*), blieb die Geschenkfitte in Deutschland dem häuslichen Weihnachtsfest auch nach Einführung des Gregorianischen Kalenders treu, der Neujahr endgültig auf den 1. Januar festsetzte. Doch erhalten auch heute noch bei uns die Brief- und Zeitungsträger, die Müllabfuhrleute und Schornsteinfeger, Milchmädchen und Brötchenausträgerinnen geldliche Neujahrsgeschenke, nachdem sie teilweise ihre gedruckten Neujahrsglückwunschkreime (Abb. 169) abgegeben haben. War so das Christkind schon in den christlichen Gedankengängen der vorreformatorischen Zeit der Gabenspende (der Neujahrsgeschenke), so trat, wie wir sahen, für die Kinder doch bald der leibhaftige Nikolaus an seine Stelle. Die lutherischen Bemühungen um seine Ausmerzungen führten dazu, daß 1625 im protestantischen Straßburg am Nikolaustag ein Christkindelzug stattfand, aber schon 1632 sehen wir dieses Christkind am Weihnachtstag in einem Zug verkleideter Personen zu Fuß und Pferd den fürstlichen Kindern in der oberrheinischen Burg Lichtenberg persönlich die Geschenke bringen. Doch lebt in den Begleitgestalten lange die Nachwirkung der Nikolauszüge fort: der Hans Trapp, der nach den Memoiren der Baronin Oberkirch 1785 im Elsaß dem Christkind als Popanz beigegeben war, um die ungezogenen Kinder zu bestrafen, begleitete in hessischen Dörfern noch 1863 das Christkind auf seinen Heiligabendgängen, und in Unterfranken vertritt diesen Hans Trapp die Hullefrau (= Holla). In den Weihnachtsfeiern des Stadthauses aber dürfte das Christkind schon verhältnismäßig früh zu einer frommen Kinderlegende geworden sein. Die Heiligabendgeschenke selbst baute man (wenigstens seit dem frühen 18. Jahrhundert), von Äpfeln, Nüssen, Zuckerwerk und kleinen Puppen abgesehen, zumeist (wie es noch heute üblich ist), auf dem Gabentisch unter dem Baum auf. Doch wurden sie gelegentlich auch an den Tannenästen befestigt. Ein Wiener Kupferstich von 1834 zeigt einen Baum, auf dem neben Brezel, Birne und Äpfeln eine Geige, eine Uhr, ein Mädchenhut und ein Pompadour hängen. Neben dem Altbestand des Christbaum schmuckes entwickelten sich landschaftliche Sonderheiten, blieben die



Du biete mir, o göttliches Kind! Du einen neuen Jahr,
welch übermütig der Lieb! den Herd, als eine Schminke dar:
Ich nehme es in Demuth an: doch was wird ich dir gegen,
Ich armer Mensch dir großen Gott du schenken, wohl ver-
mögen?
Ich hab nichts, als mein Herd: und dieser ist mit Sünden
lastig
Durch mich befehl: wirst aber du, o Jesu, Herr, und Gott!
Vollstättige durch deine Gnad vom Schlamm sündhafter Erden
befreien, so könnt es noch für dich ein Gegenschankung
werden.

Römle Cath. A. V.

162. Herz-Jesu-Bildchen als Neujahrswunsch. Kupferstich in Piquetiermanier von Johann Georg Remmle in Augsburg. 18. Jahrhundert, zweite Hälfte.



163. Hängender Christbaum in Moldau (Böhmisches Erzgebirge), 1934. (Aufnahme: Herbert Bellmann, Berlin.)

abwehrende Kraft ebenso hervor wie aus dem Umstand, daß man sie nicht selten an den Stubenbeden oder Fensterleibungen aufhing, wo sie als eine ewig bewegte „Unruhe“ das Haus beschützten. Berichte aus verschiedenen deutschen Gegenden (Elsaß, Schwaben, Kurpfalz, Oldenburg) bezeugen, daß man solche Hängezweige und -buschen in der Ersthälfte des 19. Jahrhunderts zuweilen wie Weihnachtsbäume schmückte, und in steiermärkischen Dörfern ist dies noch jetzt der Fall. So wirkt es kaum verwunderlich, wenn man auch ganze Christbäume an der Decke aufhing. Solche hängenden Christbäume finden sich heute noch vereinzelt im Vogtland, der Glauchauer, Liebenwerdaer und Saalegegend sowie dem böhmischen Erzgebirge (Abb. 163) und sind seit etwa 1800 auch für andere deutsche Gegenden (oft bis ins 20. Jahrhundert hinein) als mehr oder minder geläufig bezeugt (Harz, Elsaß, Egerland, Pfalz, Thüringen, Ostpreußen). „Do hängt e Baum, nei lueg me doch un lueg“ heißt es in einem der „Allemannischen Gedichte“ von Johann Peter Hebel, und die Ausgabe von 1820 bringt ein Bild dieses hängenden Christbaumes, eine lichterlose, behangene Stechpalme, nach einer Zeichnung des 1770 geborenen Straßburger Künstler W. Bz. Aber auch Tannen- und Reifsbäume im vollen Kerzenschmuck hing und hängt man an den Decken auf, und in erzgebirgischen Dörfern geschieht das gleiche mit den Pyramiden, die sich dann leicht den Decken- und Kettenleuchtern vermischen und so im Lausleuchter eine neue Zwischenform schufen.

Die Vielheit der Formen, in denen sich uns der Weihnachtsbaum (im weitesten Wort- und Brauchtumsinn genommen) offenbart, steht sicher nicht der Menge der Vorstellungen nach, aus denen er erwachsen ist und die sich immer wieder erneut ihm angelegt, ihn umgeformt haben.

Der Lichterglanz der Weihenächte, der sich erst spät dem wintergrünen Baum verband, wird mehr als alles andere Brauchtum der Christgeburtstfeier den Weg zu dem Herzen des Volkes gewiesen haben. Weihnachten ist das Fest des großen und stillen Leuchtens, und das Heiligabendlicht, dessen die Zimmerische Chronik schon im 16. Jahrhundert gedenkt, brennt in bäuerlichen Hütten und Häusern noch heute zum Abendessen oder die ganze Christnacht hindurch, steht im Stall vor den Viehtrögen, umrahmt in der Form von Wachslöchern, Wachsstöcken und Rüböllämpchen die Gabentische wie die Weihnachtstrippen, flammt, auf die Erde gestellt oder den Tannenbäumen aufgesetzt, auf den Gräbern der Friedhöfe. Im Erzgebirge, im alten Bergmannsland zwischen der Flöha und der Zwickauer Mulde, hat sich dieser weihnachtliche, über die Zwölfnächte hinspinnende Lichtzauber am reichsten entfaltet. Lichterwärme dreht hier die Pyramiden und Lausleuchter, Lichterglanz entstrahlt den Bergspinnen und Kettenleuchtern (gleich den Salzfronenleuchtern der Halloren), und die Lichterengel und -bergleute, die, an die Fenster gestellt, der Zahl

unterschiedlichen Formen der Armeleuteweihnacht und der Feiern in den Häusern der Reichen bestehen. Vom Spätmiedermeier bis in die achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts besaßen sich vielfach die älteren Kinder außer mit dem Vergolden der Nüsse mit der Herstellung von Papierketten und Papierneßen, transparenten Spruchtafeln u. dgl. Die glitzernden Kugelschnüre, die zu Ende des 18. Jahrhunderts Nürnberger Goldschlägerarbeit waren (Abb. 154), lehrten in weitem Umfang um 1880 als Erzeugnisse der Glasbläselei des Thüringer Waldes wieder. Kunstgewerbliche Reformversuche zur Jahrhundertwende ließen nur einen Lamettabehang des sonst ungeschmückten Baumes im vornehmen Haus gelten, wobei sie gleich den Lehrerrationalisten des Erzgebirges, die einst gegen das Kreisen der Bäume und Berge auf den Pyramiden als einer Unnatürlichkeit wetterten, vergaßen, daß in dem Weihnachtswunderland nur ein Wunderbaum erblühen konnte.

Neben dem Christbaum blieb der Schmuck der Wohnstuben und Häuser mit Grünzweigen, den wir schon als römischen Kalendenbrauch fanden, nicht nur in England allgemein, sondern auch in Deutschland in der Form von Eiben-, Stechpalmen-, Wacholder-, Buchsbaum-, Tannen- und Fichtenzweigen teilweise bis in unsere Tage lebendig. Sie gelten in der Regel als Hauschutz, teils weil sie von stechenden Bäumen und Sträuchern stammen, teils wegen ihres scharfen Geruches, oft auch nur, weil sie Wintergrün sind, an dem das Sterben der Natur vorübergeht. Aus Namen, wie Berchtlboschen (Salzburg; von Berchta) u. a., geht ihre geister-

der Knaben und Mädchen in den einzelnen Häusern entsprechen, tragen Herzen in den Händen, auf den Köpfen (in Erinnerung an die alten „Lichtsherben“ der Bergleute) oder auf einem flachen Holzbügel zu ihren Häupten, der wohl eine Nachbildung des einst den Grubeneingang überspannenden Lichterbogens ist. Wie im Nordböhmischen schon zur Adventszeit Lichterumgänge üblich sind, bei denen sich die Dorfbewohner zu schlichten, vorweihnachtlichen Gedenkfeiern zusammenfinden, so führen im Erzgebirge Herzen- und Laternenumzüge zu den Christmetten der Weihnachtsnacht, in der von den Kirchtürmen bunte Transparentlaternen weit ins Land leuchten, während auf den von den Laternenbuben



164. Christmettenspiel in Steinbach bei Johanngeorgenstadt im Erzgebirge. (Aufnahme: Sächsische Landesbibliothek, Dresden.)

umstandenen Altären wiederum die Lichterengel und Lichterbergleute erstrahlen. In diesen Christmetten ballt sich das ganze religiöse, heimatverwurzelte Gefühl des Erzgebirgers zu einer inbrünstigen Offenbarung zusammen und erwartet jedes Jahr von neuem die Stunde, wenn im Schneeberger Bergdom St. Wolfgang die „Weissagung des Jesajas“ (Jes. 9) verkündet wird und die Sänger die Mettenfeier mit dem Lied „Der Bergfürst ist erschienen, das große Licht der Welt“ einleiten. Neben Schneeberg wetteifern Seiffen, Sehma, Auerbach und manche anderen sächsischen Gebirgsorte um die schönste Christmettenfeier, und in den katholischen Ländern sind besonders die oberbairischen Christmetten und die der österreichischen Berglande berühmt.

Nicht immer scheinen die Christmettenfeiern sich in so geklärten religiösen Formen abgespielt zu haben wie in unseren Tagen. Jedenfalls spricht der im späteren 18. Jahrhundert einsetzende Kampf gegen die Christmetten nicht nur von pomphaften Überladungen, sondern auch von offensichtlichen Mißständen. Erzählt uns doch ein Chronist, daß der Lärm bei diesen Kirchenfeiern so groß gewesen sei, als ob die Trommeln eines ganzen Regiments auf einmal geschlagen würden, und daß ein entsetzlicher Dampf von Lichtern (Wachstößen, Talglöchern, Kohlenbeden) die Kirche erfüllt und den Prediger als den nahezu einzigen nüchternen Mann fast ersticht habe. Auch hören wir, daß man auf Vogelspeisen pfiß und die Mettenfeier als eine Art Volksbelustigung betrachtete. Im Mittelpunkt der kirchlichen Christmette steht in Sachsen heute oft ein Mettenspiel, das in Anlehnung an ältere Weihnachtsspiele im 19. Jahrhundert (zuweilen auch erst in den letzten Jahren) von einem Lehrer oder einem Geistlichen gedichtet worden ist. Von solchen Spielen ist das zu Steinbach (Abb. 164) das bekannteste, während das 1935 zu Sehma aufgeführte durch den Deutschlandsender über die Landesgrenzen hinaus einen Eindruck von dem Liebreiz weihnachtlicher Schaustellungen vermittelte. Diese Mettenspiele sind ein Zweig der einst weitverbreiteten Weihnachtsspiele, die sich (von den abgestorbenen Großspielen auf öffentlichen Plätzen abgesehen) in Umzugs-, Stuben- und Kirchenspiele aufteilen und in den mittel- und ostdeutschen Adventsspielen zeitliche Vorläufer gefunden haben. Von derlei Aufführungen stellen sich die Umzugs Spiele als dramatisiertes Brauchtum neben die oben (S. 125) erwähnten Einkehrspiele des Nikolaus. Es sind Bescherungsumgänge, bei denen Christkind, Petrus, Engel und (der im Sächsischen um 1640 aus Franken eingewanderte) Ruprecht als komische Person sich in kurzen Versen von Haus zu Haus vorstellen. Von den eigentlichen Weihnachtsspielen erhielten sich am zähesten die Christgeburtsspiele, bei denen meist die Hirten eine besondere Rolle spielen, während die Adam-und-Eva- und die Paradiesspiele nicht die gleiche Lebensfähigkeit bewiesen. Ihre Vorläufer haben solche Dramatisierungen der Christgeburt im geistlichen Spiel des Mittelalters, das Innocenz III. bereits 1210 aus den Gotteshäusern verwies. Das älteste, auf deutschem Boden erwachsene Weihnachtsspiel des 11./12. Jahrhunderts in lateinischer Sprache führt auf Oberbayern zurück, während das erste, fast ganz in deutscher Sprache überlieferte Stück aus St. Gallen stammt und dem 14. Jahrhundert angehört. Wie vollständig diese Stücke waren, zeigt uns die frühe Einflechtung komischer Episoden, die zunächst auf deutschem Boden (auch Frankreich und England zehrten von solchen Weihnachtsspielen) bei den lateinisch geschriebenen Stücken in deutscher Sprache erfolgte. Heute sind neben Ausklängen in Oberbayern, Schlesien und Sachsen besonders Oberösterreich, Steiermark und Kärnten sowie die auslanddeutschen Sprach- und Kulturinseln des Ostens (namentlich die Slowakei, Siebenbürgen und die ungarischen

Enklaven) Träger des Weihnachtsspieles alten Schlages. Doch gehen deren Texte nicht über das 16. Jahrhundert zurück und zeigen starke meisterfingerische Beeinflussungen, ja Textübernahmen von Hans Sachs und Benedikt Edelpödh. Dazu traten spätere Zuwächse mehr oder minder scherzhafter Personen, Anekdoten und Stegreifreden, die oft derart das alte Gefüge überwucherten, daß Wilhelm Bailler in seiner Sammlung oberösterreichischer und Tiroler Weihnachtlieder und Krippenspiele (1881) sich genötigt glaubte, die „obscönen und gemeinen Krippenspiele“ auszuschalten. Philologische Untersuchungen jüngster Zeit, insbesondere von Leopold Schmidt in Wien, bezeugen in der Abgrenzung der einzelnen Spielkreise und -gruppen sowie der Textüberlagerungen und -grenzen aufs neue die große Vollständigkeit der deutschen Weihnachtsspiele, die im Südosten zumeist als Stubenspiele agiert werden. Als Spieler dieser Stücke erscheinen nach deren Loslösung aus der Kirche vor allem Lateinschüler und zünftige Berufsvereinigungen, während späterhin die Aufführungen vielfach zum Kinderspiel absanken oder in die Hände armer, durch Schaustellungen einen Nebenverdienst suchender Leute kamen. Gleichwohl können wir es heute nur noch schwer verstehen, daß die sächsische Regierung 1807 einige Bergleute und Strumpfwirker von Thalheim ins Gefängnis setzte, weil bei ihrem Christgeburtsspiel der Schriftgelehrte mit einer Bibel auftrat und eine Brille trug und der allgemein als alter Mann geschilderte Vater Joseph fortwährend gehustet haben soll.

Die Mettenspiele, besonders die sächsischen, durchfachten Lieder der Weihnachtszeit, die auch der Gabenfeier im christlichen Haus unserer Tage ihre besondere Weihe geben. In ihnen verschmelzen alte und junge Elemente zu einer einzigen Gefühlseinheit, und neben dem Lied vom Tannenbaum, dessen erste Fassung dem 16. Jahrhundert entstammt, stehen die „Stille Nacht, heilige Nacht“, die der katholische Pfarrer Joseph Mohr 1818 dichtete und von dem Lehrer Franz Xaver Gruber für den Kirchenchor seines salzburgischen Gebirgsdörfleins Oberndorf vertonen ließ, oder „O du fröhliche, o du

selige, gnadenbringende Weihnachtszeit“, ein Lied, das Johannes Fall in Weimar 1816 für seine Pfleglinge verfaßte. Unter den älteren Weihnachtliedern ist „Vom Himmel hoch da komm ich her“ eine Umdichtung Luthers nach einem weltlichen Lied (Aus fremden Landen komm ich her), die er zuerst seinen Kindern am Weihnachtsabend 1535 zur Laute vorsang. Aus lateinischen Kirchenliedern erwachsen im 15. Jahrhundert deutsche Übertragungen, denen bald eigene Dichtungen in deutscher Sprache folgten, doch blieben die Übersetzungen und Bearbeitungen zunächst vorherrschend. Das Lied „Nun singet und seid froh“ entsproß einem lateinisch-deutschen „Nun“ (In dulci jubilo) des 14. Jahrhunderts, und das „Gelobet seist du Jesus Christ, daß du als Mensch geboren bist“ ist eine Weihnachtsweise des 15. Jahrhunderts, zu der Luther 1524 sechs neue Strophen zudichtete. Der in der Mark Brandenburg, der Provinz Sachsen, aber auch im Erzgebirge und in Siebenbürgen bei den kirchlichen Feiern beliebte Gesang „Den die Hirten lobten sehr“ heißt heute auch noch da, wo der deutsche Text gesungen wird, nach dem Anfang der lateinischen Vorlage (Quem pastores laudavere) der Quempas. Im Brandenburgischen und Preussisch-sächsischen war es bei Erwachsenen und späterhin Kindern üblich, für das Weihnachtssingen, das hier in seinem ganzen Umfang Quempas-Singen genannt wurde, Texthefte anzulegen, die mit allerhand Ornamenten und Bildern verziert wurden, eine Sitte, die 1934 von der Gesellschaft für deutsche Volkskunde in der Berliner Nikolaikirche neu belebt wurde. In diesen Bildern werden zuweilen die Tiere redend aufgeführt, ein Zug, der älteren Weihnachtsspielen entnommen zu sein scheint und manchmal ins Scherzhafte hinübergleitet. Aus dem Sangesgut der deutschen Weihnacht, das die Adventslieder einleiten, heben sich verschiedene Gruppen heraus, besonders die Herbergsglieder, die die Herbergssuche der Heilandsestern schildern, sowie die Hirten- und Krippenlieder. Unter letzteren finden wir



165. Umzug der Nürnberger Kindeinschüler. Kupferstich von Joseph Kellner (1749–1814). Spätes 18. Jahrhundert.



Mechanisches Krippenwerk des Kurfürsten Christian I. von Sachsen.
 Verfertigt 1585 von dem Augsburger Goldschmied Hans Schlotheim.
 (Dresden, Mathematisch-Physikalischer Salon im Zwinger.)

Tafel III

solche zum Kindleinwiegen, einem Brauch, der aus den mittelalterlichen, vom Geist der Mystik erfüllten Frauenklöstern in die Kirchen überging, wo er sich trotz der Verspottungen der Reformation und der Angriffe der josephinischen Ära im Bayrisch-Österreichischen bis tief ins 19. Jahrhundert erhielt. Am einschmeichelndsten geben sich die vielfach in Mundart gedichteten, die Wunderweihnacht schildernden Hirtenlieder, die meist so vollstündlich anmuten, daß wir bei vielen von ihnen kaum an gelehrte Verfasser denken können, wiewohl einzelne neuere von Geistlichen gedichtet wurden. Diese Hirtenlieder, die teilweise spätmittelalterliches Liedgut und besonders Tanzreime aufgesogen haben, waren oft den Mettenspielen eingebaut oder wurden bei den weihnachtlichen Kirchenfeiern von Mesnern bzw. sangeskundigen Bauern gesungen. Ihren naiven, herzhaften Reiz mag ein kurzes (vielleicht verkürztes), dem Salzammergut entstammendes Liedchen bildhaft machen:

Bohtausend! was siach ich? da Himmel thuat brina!
Er is volla Musi; wer muaf 's so schen kina?
Trumbötn und Baufn dawirgen [= verwüsten] mas Gher.
Es is nôt natürla, geh Jodl, geh her!

Ich los schon a Reichtl und schau wiar a Narr,
Da kema drei Engel, dort wieder a Paar.
An iada is lusti, habz nias a so gsegn,
Was giltz nôt, was giltz nôt: Mirakl wern gschegn.

Ich woas schon, mein Büabal, i woas, was i thua,
Ich schaff dar a Zankal, a Psadal dazua.
A damaschgas Haubal, dein Nam muas drauf stehn,
Dein Muata wird selbn sagn: das Haubal is schen.

O mein Kind, o mein Kind, wiar bist doch so liab!
Wann i di kunt stehla, glei wurd i a Diab.
Ich tat di hoamtragn zu mein kloanen Urbal,
Ich erst alt sechs Wocha, hät dann zwoa Buarbal.

Neben solchen, der Weihesimmung der Wundernacht entsprossenen Liedern bezeugen Verbote des Weihnachtsfingens seit dem frühen 14. Jahrhundert die gewerbsmäßige Ausnutzung von Weihnachts- und Neujahrsliedern im Heischegang, doch liefen daneben auch ernsthafte Umzüge von Weihnachtsängern bis in unsere Tage um. So berichtet Rochholz, daß in Rheinfelden bei Basel in der Christnacht um Mitternacht zwölf Ratsherren oder sonst hierfür bestimmte würdige Männer in langen Mänteln und Laternen tragend einen Umzug hielten und dabei ein Lied sangen. In der reformatorischen Zeit wurden die Kurrendegänge (von currere = laufen) armer, in einem Singchor vereinter Schüler unter Leitung eines Präfecten üblich. Diese Kurrendaner, die in Nürnberg Nacht- oder Kindleinschüler hießen (Abb. 165) und in schwarze Mäntel und Hüte gekleidet waren, erhielten sich als Abventsfänger bis heute in Sachsen und Thüringen. Doch singen sie in Dresden in ihrer alten Tracht nur mehr im Zwinger, während die einzelnen Kirchengemeinden Kinder ohne besondere Kleidung zum Kurrendesingen in die Häuser schickten. Auch in Berlin lebte das Kurrendesingen auf Straßen und in Höfen neuerdings wieder auf. Dagegen sind die alten Weihnachtsstänze, die zuerst der Dichter Lannhäuser in der Mitte des 13. Jahrhunderts bezeugt und die das Saalfelder Stadtrecht (13./14. Jahrhundert) als Neujahrstänze um Entgelt erwähnt, völlig verschwunden. Als Umtanzen des Altars in der Christmette erlagen sie in Sachsen gegen Ende des 18. Jahrhunderts behördlichen Verboten.

Mittelpunkt des Szenariums der Christmettenspiele ist die Krippe, so daß man statt von Christgeburtsspielen auch von Krippenspielen spricht. Die Verehrung der Heilandskrippe, die durch die zuerst in den mystischen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts nachweisbare Abwandlung in eine Wiege nicht verdrängt wurde, kam aus Palästina nach Rom, wo der Papst Liberius 360 eine Basilika mit einer eigenen Krippenkapelle errichten ließ. Erst zu Ende des 13. Jahrhunderts hören wir durch Gertrud die Große aus dem Kloster Helfta bei Eisleben von einer Verehrung von Weihnachtskrippen in Deutschland; doch scheinen sie sich allgemeiner nicht vor dem späteren 16. und im 17. Jahrhundert in den katholischen Kirchen Süddeutschlands durchgesetzt zu haben, wo sich an ihnen der ganze barocke Prunk der Gegenreformation entfaltet. Die kunstvolle Weihnachtskrippe, die der Augsburger Goldschmied Hans Schlotheim 1585 dem Kurfürsten Christian I. von Sachsen schenkte, ist das älteste Beispiel einer höfischen Privatkrippe und zugleich der früheste Beleg eines mechanischen Krippenwerkes mit beweglichen Figuren und einem „laufenden Band“ (Taf. III). In die bürgerlichen Weihnachtsfeiern scheint

Das Wort ist Fleisch geworden

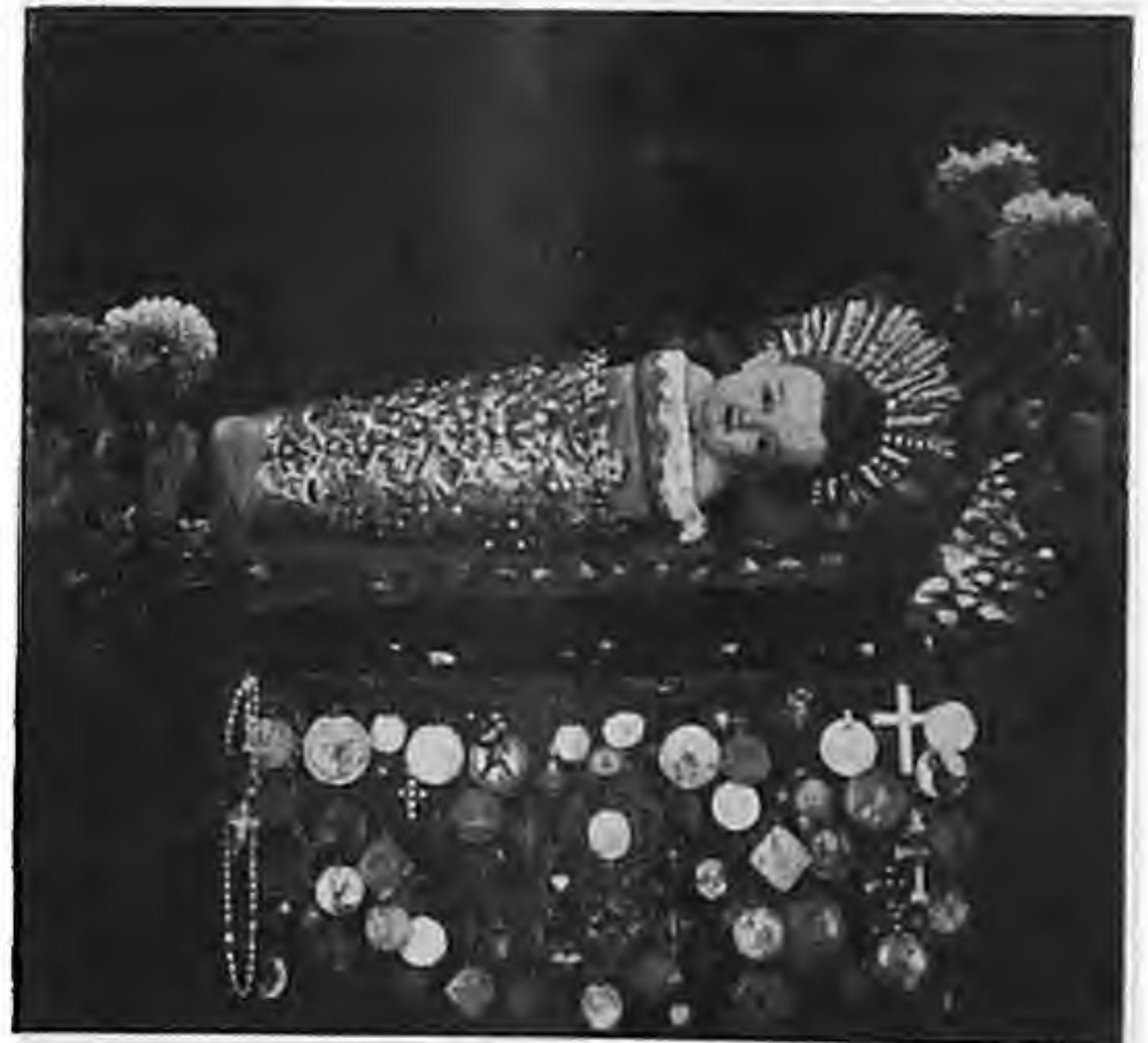


Abbildung des gnadenreichen Kindes Jesu
im Bürgeraal zu München

166. Weihnachtliche Ausstellung des aus dem Augustinerkloster stammenden „Gnadenkindls“ auf dem Hochaltar im Münchner Bürgeraal (seit 1817).



167. Teilstück aus einer Weihnachtstrippe in Schludenerau im böhmischen Niederland.

lische Jerusalem aufbaute so wie es Silberbogen vollständig gemacht hatten. Im äußeren Aufbau geht der Weg vom Stufenberg zur malerisch-realistischen Hintergrundstippe, und die seit alters im erzgebirgischen Bergmannsbasteln beliebte Verlebendigung der Bergwerksvorgänge mittels mehr oder minder kunstvoller technischer Apparaturen machte in immer weiterem Ausmaß die Figuren der Weihnachtsberge beweglich. Aus der Umwandlung weltlicher Weihnachtsberge und landschaftsgebundener Krippendarstellungen zu orientalischen, oft nach Bildern und Photographien der heiligen Stätten gearbeiteten Krippenberge und deren abermaliger Verdrängung durch deutsche Landschaftsbilder und säkularisierte Heimatberge, können wir ebenso den wechselnden Kunstgeschmack der Zeit wie das Vordringen und das Verebben des kirchlichen Lebens ablesen. Vor allem aber sind uns diese Krippen- und Heimatberge Zeugnisse der Gedanken- und Gefühlswelt ihrer Verfertiger sowie eine unerschöpfliche Quelle volkstümlicher Gestaltung. Jahre-, ja manchmal jahrzehntelang arbeiten einzelne Familien wie die Schnitzvereine an ihren Haus- oder Vereinsbergen, von denen man die letzteren wegen ihrer Größe in Schülträumen oder Wirtshausfälen aufstellt, und jeder einzelne sucht seinen Berg, zu dem er schon das Jahr über Moose, Steine, Flechten und Wurzelwerk sammelt, immer wieder erneut zu verschönen und zu bereichern (Abb. 167).

Die christliche Heiligung des Dezembermonats, den schon Karl der Große als den heiligmanot bezeichnete, und die Zusammenlegung des Neujahrbeginns mit dem Geburtstag des Heilands machten den 24. Dezember zum größten Wendetag des christlichen Volksjahres. So erscheint es fast selbstverständlich, daß sich in der Christnacht nochmals aller jener Wunderglaube zusammenballt, der stets an der Scheide der Zeiten steht: das Wasser wird zu Wein und offenbart die gleichen Kräfte, die man dem Osterwasser zuschreibt, die versunkenen Kirchen und Kapellen lassen ihre Geläute ertönen, die Sonne macht Freuden- sprünge, die Tiere reden, die Bäume tragen zugleich Blüte und Frucht, die Gemüse im Keller beginnen zu sprossen, der Hopfen ergrünt und treibt fingerlange Sprossen, Rosen entwachsen dem Schnee und die Toten stehen auf und feiern ihre Christnachtmesse. Der während dieser Nacht Geborene aber wird gewaltig und stark, wie schon der Spruchdichter Spervogel um 1170 bezeugt. So gewinnen in jener Nacht und am folgenden Tag alle Dinge ihre besondere Bedeutung, und die Verlesung des Geschlechterregisters zu Beginn des Matthäusevangeliums im Wiener Stephansdom galt bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ebenso

die Krippe erst im 18. Jahrhundert eingebracht zu sein, doch wuchs sie sich dann schnell immer tiefer ins Volksgemüt ein. Hier erfuhr sie denn auch ihre vielfältigste Ausgestaltung, da die Herstellung des Krippenhauses und der Krippenlandschaft mehr und mehr zur persönlichen Schöpfung des Krippenbesizers wurde. Von protestantischen Ländern nahm sie in weiterem Umfang lediglich das Schnitzer- und Bastlerland des Erzgebirges auf, doch scheint sie dort erst vor wenig mehr denn 100 Jahren vom katholischen Böhmen her in die älteren „Weihnachtsberge“ eingebracht zu sein. Mittelpunkt dieses Berges war ein von Lichterengeln und Bergleuten besetztes, meist mechanisches Bergwerk, hinter dem sich zuweilen das himm-

als Wolfsjagen, wie die Auffagung der vier Evangelientexte bei einer Prozession mit dem Altarsakrament nach dem Tiroler Volksglauben die Raubtiere fernhielt. Und bis in unsere Tage erhielt sich hier das Segnen der Obstbäume, bei dem der Hausvater die Kinde mit dem Zeigefinger beklopft und sagt: „Baum mach auf und trag, Heut ist der heilige Tag.“

Mit dem Verblaffen von Zauber und Wangen stieg der Jubel der Kirche siegreich über der Nacht des Schreckens und der ungebundenen Naturkräfte empor. Auf den Christkindel- und Striezelmärkten stehen seit über einem Jahrhundert neben den Nürnberger Rauchgoldengeln (den Nachbildungen bekleideter, barocker Krippenfiguren) die zum Kinderspielzeug gewordenen Nachfahren der alten winterlichen Dämonen: die Zweschgenmanderl, Pflaumentoffel, Feuerrüpel, die Pelzmärtel (Abb. 168), Pelzruppriche und Krampusse. Glaubensvorstellungen und Brauchtum, die dem tiefsten Mutterboden völkischen Lebens entquollen, vergaßen im Glanz der christlichen Heilsbotschaft ihrer Herkunft, und über dem Fest der Freude, des Beglückens, der Familien- und Volksverbundenheit klingt als neues Glaubensbekenntnis der Weihenacht: Vom Himmel hoch da komm ich her.

Vom Weihnachtstag bis zum Neujahrbeginn heben sich im Brauchtum des Volkes nur wenige Tage heraus. Der 26. Dezember ist der Kalendertag des Erzmärtyrers Stephan, des großen Pferdeheiligen, der nach altschwedischem Volksglauben der Sonne voranreitet. In katholischen Gegenden finden heute noch vielfach Pferdeweihungen sowie Benediktionen von Hafer, Gerste, Viehsalz, aber auch von Erbsen, Linsen und allerhand Sämereien statt, und im Allgäu wird der geweihte Hafer sowohl in das Viehfutter wie unter die Hafersaat gemischt, während man in Ostdeutschland damit die Mädchen, die Kirchenbesucher, ja den Geistlichen bewirft. Die an diesem Tag üblichen Pferdewetttritte glaubte Claus Magnus in der Mitte des 16. Jahrhunderts auf vorchristliche Pferdeopfer zurückführen zu dürfen. Jedenfalls scheint der Christenheilige Stephanus, der im 10. Jahrhundert zuweilen an die Stelle Wodans (im zweiten Merseburger Zauberpruch) getreten war, in weiterem Umfang vorchristliches Vorstellungs- und Brauchtum aufgesogen zu haben. Zwei Tage später, am Tag der Unschuldigen Kinder (28. Dezember), dem Kindleins- oder Pfeffertag, an dem früher vielfach ein Knabenbischof gewählt wurde (vgl. S. 119), findet manchenorts noch das Kindeln, Fikeln, Dingeln, Ringern oder Pfeffern statt, d. h. ein Schlagen mit einer glückbringenden Rute. Heute sind es meist Kinder, die die Erwachsenen (oder auch nur sich gegenseitig) mit dieser „Lebensrute“ schlagen und nach Aussagen eines Spruches Geschenke (besonders Pfefferkuchen) erhalten. Aus den Reimsprüchen geht nicht selten noch der ältere Sinn dieses Brauches, den wir auch zur Fastnachtszeit sowie an anderen Tagen des Jahres oder bei der Hochzeit antreffen, hervor: der Schlag soll die Gesundheit und Fruchtbarkeit fördern. Darum schlugen früher in der Regel die Burschen die Mädchen und umgekehrt, und selbst dem Vieh und den Obstbäumen kam das Pfeffern zugute. Das Augsburger Ritual von 1764 warnt nachdrücklich vor dem Mißbrauch, daß sich ledige Personen mit Birkenruten „hauen“, doch mag sich dieses Schlagen erst später auf den Tag der Unschuldigen Kinder festgesetzt haben, als es zum Kinderbrauchtum abwanderte. In manchen Gegenden gilt die Mitternachtsstunde der Christnacht für die geeignetste Zeit zum Pfeffern, während anderenorts die Burschen an Weihnachten, die Mädchen an Neujahr oder Dreikönig schlagen.

Ausgelassenheit, Lärm und Lichtzauber erfüllen die Silbesternacht, in der das neue Jahr anhebt. Allen Polizeiverboten zum Trotz brennt man in den meisten deutschen Städten um die Mitternachtsstunde Feuerwerkskörper ab, wirft „Frösche“, entzündet Böllerschläge und zieht lärmend durch die Straßen, den Begegnenden Glück wünschend („Profit Neujahr“) oder auch, wie das vor dem Weltkrieg in Berlin und westdeutschen Städten üblich war, die steifen Hüte einschlagend. Auch auf dem Lande sind Schießen, Trommeln, Pfeifen und Peitschenknallen noch weithin üblich, und wer in seiner Wohnung bleibt, springt gerne von Stühlen oder Tischen herab ins neue Jahr hinein. Daneben begegnen uns besonders auf dem Land die gleichen Vorstellungen und Bräuche, die wir auch in den anderen Rauch- und Loßnächten und besonders in der Weihnachtsnacht antreffen, mit der früher das neue Jahr begann. Abwehr- und Fruchtbarkeitszauber, Segnungen und Beschwörungen suchen in den mannigfachsten Ausdrucksformen Mensch und Haus, Acker und Gärten im kommenden Jahr zu bewahren und zu fördern. Weit verbreitet sind in dieser



168. Pelzmärtel vom Weihnachtsmarkt in Meissen, gefertigt von Frau Thekla Schatz.



169. Neujahrswunsch eines Berliner Bäckers. Um 1910.

bestimmte Figuren in Brot- oder Zuckerteig bäckt, neuerdings auch aus Gips herstellt. In mehreren Stücken werden hier Mann, Frau, Widellind, Tod (als Schädel) Glück (als Komet) u. a. auf einen Tisch gelegt und mit einer Tasse überstülpt. Hausgesinde und Kinder decken dann die umgestülpten Tassen auf, und wer gar zweimal die gleiche Figur zieht, zweifelt kaum mehr an dem ihm zugebachten Schicksal.

Noch einmal häufen sich zum Silvesterabend und dem Neujahrstag Umzüge, die bald Heischegänge, gleich denen an den drei Klöppel Donnerstagen in der Adventszeit, bald Umzüge von Neujahrssingern sind, deren wir schon als Weihnachtsfänger gedachten. Das Ratsbuch der Stadt Basel von 1418, das uns auch von Umgängen „in Bölenwiese“ (vgl. den Züricher „Böögg“, S. 45) und dem Überfall ehrbarer Leute in ihren Häusern zur Adventszeit berichtet, schildert das Wurschingen der Kinder zu Neujahr als eine seit einigen Jahren vom Land zugewanderte Sitte, und das Ratsbuch von 1432 zeigt, daß dieser Brauch auch vor und nach Neujahr üblich war. In der Gegend von Löbau (Oberlausitz) nennt man heute noch solche Kinderbettelzüge „nach Wurst winseln gehn“. Alte Heischegänge mit oder ohne Klopfanlieder und -sprüche scheinen sich also schon früh dem Neujahrssingen verbunden zu haben, das seiner Mißbräuche halber bereits 1308 in Nordhausen (wo es besonders von Frauen ausgeübt wurde) untersagt wurde. Doch erhielt es sich manchenorts über alle Verbote der folgenden Jahrhunderte



170. Silvesterklausen zu Vornwohlsde, Kr. Osterholz NB. Stade. (Ausnahme: Pfaffenberg, Vornwohlsde.)

Schicksalswendenacht in Stadt und Land die Befragungen der Zukunft. Neben dem Orakel des Bleigusses, das schon die Römer kannten und zu dem man früher meistens einen „Erbloßel“, d. h. einen aus Familienbesitz überkommenen Löffel nahm, stehen die Losungen mit Holzscheiten, Spänen, Apfelschalen, Eiern, Hühnern und dergleichen, die wir teilweise auch in der Andreas- und Thomasnacht finden und die sich in Schweden besonders dem Beitstag zugesellt hatten. Eine eigenartige Form der Zukunftsergründung hat sich in Ostpreußen im sog. „Glücks-greifen“ ausgebildet, zu dem man

bestimmte Figuren in Brot- oder Zuckerteig bäckt, neuerdings auch aus Gips herstellt. In mehreren Stücken werden hier Mann, Frau, Widellind, Tod (als Schädel) Glück (als Komet) u. a. auf einen Tisch gelegt und mit einer Tasse überstülpt. Hausgesinde und Kinder decken dann die umgestülpten Tassen auf, und wer gar zweimal die gleiche Figur zieht, zweifelt kaum mehr an dem ihm zugebachten Schicksal.

hindurch bis heute. Als Gattung dürften die gereimten Neujahrslieder und -wünsche bis ins hohe Mittelalter zurückgehen, wo sie zunächst entweder persönlich vorgetragen oder durch einen Boten überbracht wurden. Scheint doch ein aus dem 15. Jahrhundert überlieferter Liebesgruß mit einem Glückwunsch zum neuen Jahr (Zeitschrift für deutsche Philologie, Bd. 31, 1899) noch dem 13. Jahrhundert zu entstammen. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts schenkte man sich gedruckte Neujahrslieder: „Dis liebt nim hin für ein gut Jar . . .“ (gedruckt zu Oppenheim um 1510. München, Universitätsbibliothek), und den illustrierten Versdrucken und betexteten Neujahrsbildchen entwuchsen die Neujahrswunscharten unserer Tage. Aus solchem zunächst in vornehmen, dann in bürgerlich-städtischen Kreisen geübtem Brauch dürften die Lieder dann auf die Nachtwächter, Landlehrer, Schäfer, Hirten, Schornsteinfeger und Fleischergefallen abgewandert und den Heischegängen zur Zeit der

Jahreswende eingeschmolzen sein. Die gedruckten Neujahrsgebichte unserer Lieferanten und ständigen Hausbetreuer (Abb. 169) erscheinen als letzte städtische Nachfahren solcher Neujahrslieder.

Der Vermummungen am Silvesterabend oder am Neujahrstag, an denen sich Burschen wie Kinder beteiligen, haben wir schon gelegentlich gedacht. Oft handelt es sich heute um Allermeltsmaskeraden, wie wir sie auch in den fastnachtlichen Umzügen oder am Martinsabend in ostfriesischen Dörfern finden (vgl. die Vorwohler Silvesterkause, Abb. 170), nicht selten aber auch um das Nachleben fester dämonischer Gestalten, ähnlich jenen, die uns die Kirchenväter für das Kalendenbrauchtum der antiken Welt schildern. Derlei Maskierte treffen wir bald in Heische-, bald in Lärmzügen an oder in solchen, die beides verbinden. So ritten zu Anfang des 19. Jahrhunderts in Haidhausen (der jetzigen Münchener Vorstadt) vermummte Burschen auf Stedenpferden von Haus zu Haus, wo sie nach Aussagen scherzhafter Neujahrsverse mit Fleisch, Würsten und dem „Zulbod“, d. i. einem Gebäck in Hods- oder Schweinsgestalt, bewirtet wurden. Nach dem Sammelgang begann ein Kinderpfeffern, bei dem sie die erhaltenen Gebäude unter die Kinder warfen und diese mit Rutenhieben bis zur Mar trieben. Dagegen waren die vom Pfauentwirt ab durch die Straßen der Vorstadt Au ziehenden Neujahrsanbläser als Hexen verkleidet. Auch sie wünschten an den Häusern der Wohlhabenden ein gutes Neues Jahr und verübten dazu allerhand Unfug. Altertümlicher mutet ein noch heute in einigen westfälischen Dörfern lebendiger Silbesternachtsbrauch an, der sich „Schimmelreiten“ nennt. Bei ihm versammeln sich vermummte Burschen auf einer Diele unter Anführung des „Wüder“, der über sein geschwärztes Gesicht eine Pelzlappe mit einer Hahnenfeder gestülpt hat und durch ein großes Kuhhorn als Lautsprecher schreit, während seine Genossen mit Peitschen knallen. Zur Mitternachtsstunde geht dann ein Geisterpferd um, und der Lärm aus Peitschenknallen, Hornblasen und Hundebellen erreicht seinen Höhepunkt.

Unter den Neujahrsspeisen spielt heute bei der bürgerlich-städtischen Gesellschaft der Karpfen die größte Rolle, dessen Schuppen, im Gelbbeutel aufbewahrt oder in der Tasche bei sich getragen, Wohlstand und Glück verbürgen. Auf dem Lande wird manchenorts noch Wert auf die Einnahme „quellender“ Speisen gelegt, weil sie Fruchtbarkeit und Zuwachs verbürgen. Allenthalben aber ißt und trinkt man reichlich, damit man dem kommenden Jahr ruhig entgegensetzen kann. Unter den zahlreichen Gebäckbrotten der Jahreswende finden wir Hakenkreuze (Ratingen am Niederrhein; Sauerland) und eine Reihe von Tiergestalten, besonders den Hirsch, der in Wirtshäusern zu Homberg an der Ohm in der Silbesternacht ausgelost wird.

Am 6. Januar, dem alten Neujahr, Großneujahr oder Hochneujahr, wie man in Sachsen vielfach auch heute noch diesen Tag nennt, dem Epiphaniaßfest der christlichen Kirche, dem vorchristlichen Perchtenstag der süddeutschen Berglande, fladern die Jahreswendenbräuche ein letztes Mal auf. Aber in den volkhafsten Vorstellungen und Handlungen der katholischen Gegenden blieb der 6. Januar in erster Linie der Dreikönigstag, seit die Verehrung der Heiligen Drei Könige in Deutschland mit der 1164 erfolgten Überführung ihrer Gebeine von Mailand nach Köln (als Geschenk Kaiser Friedrichs I. an den Erzbischof Rainald von Dassel) weiteste Verbreitung fand, während der hartnäckige Widerstand der Donatisten das Fest im romanischen Abendland lange nicht zur Entwicklung kommen ließ.

Wie aus den zuerst im Matthäusevangelium (2, 1—12) erwähnten morgenländischen Magiern, die der Stern zur bethlehemitischen Krippe geleitete, die drei Könige Caspar, Melchior und Balthasar wurden, ist nicht völlig durchsichtig. Doch



171. Haussegen. Süddeutscher Kupferstich, mit rosa Seide umstift. Um 1810.



172. Dreikönigsbildchen zum Aufnageln an die Haustüre. Kupferstich von Johann Hendl in Ursahr (gegenüber Linz a. D.). Um 1800.

terte überliefert hat: Gaspar fert myrrham, tus Melchior, Balthasar aurum. / Haec tria qui secum portabit nomine Regum / Solvitur a morbo Christi pietate caduco. Es ist dies der gleiche Spruch, den wir heute noch in lateinischer, deutscher, französischer oder italienischer Sprache in den auf Papier oder bunte Seidenläppchen gedruckten Dreikönigszetteln finden, von denen einer in der Regel auch neben dem Magdalenenzettel und dem „Glückseligen Hauskreuz“ den Schutzblattamuletten eingeklebt ist. Zu den Beschwörungen gegen die fallende Sucht (Epilepsie) treten im 12. Jahrhundert die ersten Dreikönigsgebete als Reise Segen, und bald wird der Dreikönigs Segen der unentbehrliche Reisebegleiter, insbesondere für Wallfahrer und Pilger, die jene im Brustbeutel tragen, ans Knie binden, in die Schuhe legen. Im 14. Jahrhundert hören wir durch die Legende des Johannes von Hildesheim von goldenen Pfennigen und Fingerringen, mit denen die Leiber der Heiligen Drei Könige im Kölner Dom berührt und die von Pilgern nach Jerusalem gebracht wurden, wo sie besonders die Kinder zu laufen trachteten, und Dreikönigsmedaillen, die den Beistand in der Sterbestunde erbitten, trugen vielfach noch die österreichischen Soldaten des Krieges von 1914–1918. So wurden die Drei Könige schon im ausgehenden Mittelalter zu Universalhelfern, und „Wer sy an ruffet, verr oder nahet, auff wasser oder auff land, oder mit woz siechtag ein man begriffen wirt, dem hilfft got gnadiglichen davon durch die ere der heiligen drey kungl“ (München, Staatsbibl., Cod. germ. 504, vom Jahr 1475). Die in unzähligen Drucken überlieferten Dreikönigszettel des 17. bis 19. Jahrhunderts in Einblatt- oder Devotionalzettelform bezeichnen sich oft als „Der H. drey König Zettel / oder Gebett / so zu Cöllen am Rhein in der Thumkirchen mit guldenen Buchstaben geschriben und auffbehalten wird“ oder „Ein sehr kräftiger, heiligen drey König Seegen, welcher zu Cöllen am Rhein in der Domkirche mit goldenen Buchstaben geschriben stehet“ und dergleichen. Größere bilderbogenartige Blätter wurden ebenso wie kleinere Andachtsbildchen (Abb. 172) als Haus- und Stallschutz an die Türen genagelt, und die Amulettexte zum Beisichtragen (Abb. 173) verausgabte noch der Bilderbogenverlag Burdhardt & Co. in Weissenburg im Elsaß als Ausschneidebögen bis ins 20. Jahrhundert. Am tiefsten in den Volksglauben eingegriffen aber hat sich im deutschen Süden der Brauch, die Anfangsbuchstaben der

erklärte Papst Leo I. (440–461) ihre Dreizahl aus den drei Geschenken Gold, Myrrhen und Weihrauch, und die Erhebung zu Königen, von der wir zuerst durch Tertullian (um 200) erfahren, dürfte sich auf Bibelstellen wie Jesaias 60, 6 und Psalm 72, 10 stützen. Ihre heute geläufigen Namen, neben denen zunächst andere einhergingen, überliefert uns der angelsächsische Kirchenhistoriker Beda († 735). Von diesen drei Königen berichtet die altchristliche Legende, daß in ihren Ländern, Arabien (Melchior), Babylonien (Balthasar), Thorsis (Caspar), die Weissagung umgegangen sei, ein Stern werde die Geburt des Königs aller Könige verkünden. Dieser Stern sei auch erschienen und habe die Herrscher in 13tägiger Reise zur Krippe des Heilands geführt. Nach ihrer Rückkehr hätten sie einen Tempel mit einem Denkstein erbaut, auf dem ein Stern mit einem Kindelein und darüber ein Kreuz abgebildet war. Als späterhin der Apostel Thomas auf einer Reise durch Indien diesen Tempel und die Könige auffand, habe er jene zu Priestern ihrer Völker geweiht. Schon früh galten die Heiligen Drei Könige als Beschützer in allen Nöten, und wenn heute längst in den protestantischen Landen der Glaube an ihre Nothelferschaft erloschen ist, so erinnern doch noch Gasthausnamen, wie „Zu den drei Königen“ und wohl auch „Zu den drei Kronen“ an ihre einstige Volksläufigkeit und insbesondere an ihr Reisepatronat, das unschwer aus der Legende erwuchs. In den Apotheken des 17. und 18. Jahrhunderts verkaufte man Gold, Weihrauch und Myrrhen als vielbegehrte „Heilmittel der Heiligen Drei Könige“, und im Volksglauben wuchsen sich der Dreikönigstag sowie die jenem vorausgehende Nacht zu einer Wunderzeit aus. Darum ließ man den Dreikönigswind durch die zur Mitternacht geöffneten Türen und Fenster in die Stuben und Ställe wehen und benezte im 17. Jahrhundert mit dem an jenem Tage geweihten Dreikönigswasser, das das ganze Jahr über für Krankheitsfälle aufbewahrt wurde, die von den Karmelitern verteilten päpstlichen Konzeptionszettel. Vor allem aber bediente man sich der Dreikönigs Segen als persönlicher Amulette, Haus- und Stallschutz sowie zu Exorzismen. Wiederum ist es Beda, der uns den ersten dieser Segen-

Dreikönigsnamen nebst drei Kreuzen und der jeweiligen Jahreszahl zum Vorabend ihres Kalendertages mit Kreide auf die Haus-, Stuben- und besonders die Stalltüren als Schutzzeichen gegen die Stallhexen und die anderen das Haus bedrohenden Mächte aufzuschreiben: 19 C + M + B 36 (in Rumänien, Ungarn und süddeutschen Orten: G + M + B). Diesem Aufschreiben des Dreikönigstages geht in der Regel das Austräumen der Räume, die „Hausausweihung“ voran, ein Brauch, der sich in den katholischen Gegenden nicht nur auf dem Lande erhalten hat, sondern bis 1918 auch am Münchener Königshof statt-

fand, wo am Vorabend des Dreikönigtages zwei Hofgeistliche die bewohnten Räume räucherten. Auch das Aufschreiben besorgt auf dem Lande noch heute entweder der Hausherr oder ein katholischer Geistlicher, wiewohl die Dreikönigsanschrift nie dem kirchlichen Ritual einverleibt wurde. Doch nahm die Kirche die Namen der Drei Heiligen Könige in ihre nachmittelalterliche „Kreideweihung für das Fest der Erscheinung des Herrn“ auf. Rudolf Hindringen hat in Anknüpfung an ältere, nichtchristliche Deutungsversuche geglaubt, diesen Zeichenbrauch, der uns von Osten, die Donaustraße aufwärts, zugewandert zu sein scheint, aus Gephylogenheiten der Mithrasreligion erklären zu können und das Dreikönigszeichen zugleich mit dem (uns unbekannten) römischen Penatenzeichen zusammengebracht (Bayerischer Heimatklub, Jg. 26, 1930), doch fehlen feste Stützen für seine Mutmaßungen. Dagegen erweist der zur Zeit Karls des Großen verfaßte Indiculus superstitionum et paganiarum (Nr. 23: de sulcis circa villas) vorchristliche Einritzungen oder Einschnitzungen apotropäischer Zeichen. Auch anderer christlicher Hausfegen bediente man sich zum neuen Jahr (Abb. 171).

In den Feiern, die sich um den Dreikönigstag ranken, spielen begreiflicherweise die Gestalten der Heiligen Drei Könige die Hauptrolle. Während wir schon aus dem 11. Jahrhundert, also vor der Translation der Gebeine nach Köln, die Schilderung einer klösterlichen Dreikönigsfeier im Stift Lambach antreffen (Anzeiger für deutsches Altertum, Bd. 31, 1907/08), ist Jan Steens Bild der bekannteste Bildbeleg für ein volkstümliches Dreikönigsfest in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts. Ob die kirchlichen Dreikönigsspiele, von denen uns das 11. Jahrhundert die erste lateinische, das 15. Jahrhundert die früheste deutsche Fassung überliefert, aus dem officium stellae der Weihnachtsliturgie erwachsen oder nicht, bleibt bei einer Betrachtung ihrer volkstümlichen Bedeutung von geringem Belang. Jedenfalls wanderten sie im 16. Jahrhundert aus den Kirchenfeiern des Epiphaniastages in die bürgerlichen Schaustellungen ab und erhielten sich hier neben den mehr oder minder verwandten Herodespielen im mittel- und ostdeutschen Raum stellenweise bis zu unseren Tagen. Von den alten Dreikönigsspielen fand besonders das Heidingsfelder weite Verbreitung, und die erzgebirgisch-lausitzischen „Königscharen“, die von Hochneujahr bis Lichtmeß mit ihren teilweise noch von den Meistersingern beeinflussten Stücken umherzogen, trugen die beliebtesten Texte des weihnachtlichen Spielkreises von Dorf zu Dorf. Waren hier die Mitwirkenden meist arme Leute, die um des Verdienstes willen spielten, so fand sich anderwärts (wie in der „Sternsingerbruderschaft“ zu Kremnitz in der Slowakei) eine kirchlich gesinnte Bürgerschaft bei den Dreikönigsspielen zusammen.

Raum diesen Dreikönigsspielen entsprossen, aber doch von ihnen nicht unbeeinflusst, wuchsen sich die Umzüge von sogenannten Sternsängern, die außerhalb der deutschen Gaue auch in England, den skandinavischen und einigen slawischen Ländern sowie in Rumänien Verbreitung fanden, tief ins volkstümliche Brauchtum ein. In den Liedern dieser Sternsinger, die neben die Advents-, Christkindel- und Neujahrsansinger traten und ihren Namen von dem mitgeführten Stern erhielten, mischen sich die verschiedensten Elemente von geistlichem Spiel, Neujahrswünschen und Bettelreimen, von Christkindel-, Neujahrs-, Dreikönigs-, Franz- und Wurstsingen. Zuweilen sind ihre Wünsche segensartig („Viel Glück im Haus und Unglück obenaus!“), oft auch voll ersichtlicher Freude an märchenhaften Bildgedanken, wie sie das folgende, weitverbreitete Sternsingerlied zeigt:

Ihr habt uns eine Verehrung [= Gabe] gegeben,
Gott laß euch das Jahr in Freuden erleben,
Mit Freuden verleben immerdar,
Dies wünschen wir zum Neuen Jahr!
Dem Herrn wollen wir wünschen einen goldenen Tisch,
Auf allen vier Ecken einen gebratenen Fisch
Und mitten drin einen Becher mit Wein,

Das soll dem Herrn sein Schlaftrunk sein.
Der Frau wollen wir wünschen einen goldenen Ring
Und alle Jahr ein kleines Kind.
Dem Sohne wollen wir wünschen ein grünes Kleid
Und übers Jahr ein junges Weib.
Der Tochter wollen wir wünschen einen goldenen Kamm
Und übers Jahr einen jungen Mann.



173. Dreikönigszettel. Kupferstich. Plattenabzug auf rotes Seidenläppchen. Frühes 19. Jahrhundert. Orig.-Größe.



174. Die Nürnberger Sternsinger. Kupferstich von 1803.

des 19. Jahrhunderts auf derlei „Herbergs“zusammenkünften in Münchener Vororten neben den Herbergsucheliedern:

Im Morgenland geht es der Steren auf,
 Da sitzen die heiling drei Kini auf,
 Der erste, der kommt von dem Aufgang der Sonn,
 Der ander, der kommt von dem Niedergang,
 Der dritt, der kommt von der Mitternacht,
 So reisen's die drei dem Steren nach.
 Sie reisen's wohl vor des Herodes Haus,
 Der Herodes, der schaut zum Fenster heraus:
 „Rehrt's ein, lehrt's ein, ihr Herren all drei,
 Ich will euch schon halten zehrungsfrei,
 Und es gibt einen Braten und einen Fisch,
 Aber sagt's, wo das Kindl geboren is!“
 „Herr Kini, das wiss'n wir selber net,
 Wir suachn's scho lang und wir findn's net!“
 „So suchts nur weiter und lehrt's wieder ein
 Und sagts mir die Botschaft vom Kindelein,
 Ich will schon hinfahren und beten an!“
 So sagt der Herodes, der falsche Mann.
 Und weil s' mit dem falschen Herodes red'n,
 Da hat der Stern Ioan Schein mehr geb'n;
 Sie ziehgen wohl über ein Berg hinauf,
 Da geht es der Steren wieder auf.

Was siehgt dann der Melcher im Steren drin?
 Der siehgt ein neugeborenes Kind.
 Da ziehgt ein Hüeter über das Feld.
 „Wo ist kommen das Kind zur Welt?“
 „Zu Bethlehem hinten in großer Freud
 Ist ein Kindlein geboren voller Heiligkeit.“
 Und ober dem Stall, da stehet's der Stern,
 Liegt die heili Maria mit Gott dem Herrn.
 Da fallen sie nieder auf ihre Knie
 Und weisen die großen Schätz herfür.
 Sie opfern dem Kind ein reichen Gold,
 Und Myrrhen und Weihrauch und rotes Gold.
 Myrrhen und Weihrauch und rotes Gold,
 Der Herr Jesus, der war's ihnen hold.
 Und wia sie g'schlafen ham in der Nacht,
 Hat ihnen ein Eng'l die Botschaft bracht:
 Sie soll'n das Land vom Herodes meid'n
 Und einen anderen Weg hoamreit'n;
 Und san hinein g'ritt'n dreizehn Täg
 Und müß'n hoamzua reit'n Jahr und Täg.
 Und wann oaner die heiling drei Kini will ham:
 B' Köln am Rheinfluß, da lieg'n s' begrab'n.

In vielen Abwandlungen des Wortlautes finden wir die hier wiedergegebenen Verse zum 1. wie zum 6. Januar über den deutschen Raum hin verbreitet. So wünschen niederbairische Sternsinger dem Bauern einen goldenen Rod („der steh ihm wie ein Nagerlstoß“ [= Nellenstoß]) und der Bäuerin eine goldene Hauben („die steht ihr wie ein Turteltauben“), ostpreussische dem Sohn einen weißen Schimmel („daß er kann reiten bis in den Himmel“), der Tochter aber „ein goldnes Geschwür und übers Jahr einen blanken Offizier“. Die rein religiösen Lieder gingen vielfach nach ihrer Einbeziehung in die Heischgänge unter, doch erhielten sie sich unabhängig von diesen im katholischen Süden in den abendlichen Adventszusammenkünften nach der Rosenkranzandacht. So sang man noch bis nach der Mitte

In der Frühzeit der Dreikönigsfingerumzüge überwogen die rein geistlichen Lieder, wie sie auch heute noch da und dort aufklingen und sich besonders gut im protestantischen Mitteldeutschland erhielten. Gleich dem Text eines Neujahrsglückwunschbildchens des 15. Jahrhunderts muten die Wunschverse eines altbairischen Anfingerliedes an: „Ich wünsch ein glückselig neues Jahr und ein Christkindl mit krausetem Haar.“ Doch bringen bereits im 16. Jahrhundert, seit dessen Frühzeit uns deutsche Dreikönigsfingerlieder überliefert sind, scherzhafte Elemente ein. In einem der 1590 in Straubing gedruckten „Ansing-Lieder, so von alters her von der Jugend zu vnderchiedlichen Tagen im Jar vor den Heusern gesungen worden und noch zu singen pflegen“, heißt es schon „Herr Melcher sprach im grauen Bart: Poß gluck! poß darm! wie durst mich so hart!“, eine unmißverständliche Anspielung auf den Heischezwed des Singganges, der dann zu jener übermütigen Kennzeichnung führte, die Goethe als Eingangsworte zu seinem Epiphaniastlied übernahm: „Die heiligen drei König' mit ihrem Stern / Sie essen, sie trinken, und bezahlen nicht gern.“ Heute lebt besonders in den Pfälzer Liedchen oft ein starker Einschlag von Humor. Da wünscht man etwa dem geizigen Angefungenen „e Perrüd mit Gefhör [= Geißhaar] un e Simmare Laus nei, das soll bei Neijohr sei!“, oder der Sänger kleidet seine eigenen Wünsche in die Verse: „Ich han euch wolle singe / Die Stimm wollt mer net geh / Gebt mer en Neijahrswede / Mitt 77 Ede / So kann ich wieder geh.“ Zuweilen verbinden sich dem Neujahransingen auch die Vorstellungen von Redefreiheit und Rügerecht. Besonders die Lieder der Nürnberger Sternfinger (Abb. 174) des späten 18. und des frühen 19. Jahrhunderts, von denen uns Ein- und Mehrblattbrude überliefert sind, waren reich an Unzüglichkeiten auf einzelne Personen, ja zuweilen förmliche Pamphlete. Von 1760—1793 war es hier üblich, „Satirische Neu-Jahrswünsche“ und Neujahrsgespräche „nach Nürnberger Mundart“ erscheinen zu lassen, die zuweilen Erwiderungen und Gegenerwiderungen hervorriefen. Einen verwandten Geist atmen die Nürnberger Satirischen Zeitungen der achtziger und neunziger Jahre, die zum Teil wie Vorläufer unserer späteren „Revolberpresse“ anmuten, zum anderen Teil aber mit jenen vollläufigen Scherzen angefüllt waren, die heute noch den Anzeigenteil unserer Aneip- und Vereins- oder Familienfestzeitungen füllen. Wie auch die Nürnberger Sternfingerlieder jener Zeit auf die gleiche persönliche Satire eingestellt waren, möge das folgende, von dem Flaschnermeister und Mundartendichter Johann Conrad Gröbel auf das Jahr 1803 verfaßte Gedicht zeigen, das zu den harmloseren gehört haben dürfte.

Die in und um Nürnberg herumziehenden Sternsänger.

Einen glückselig'n guten Abend, den bringen wir euch,
Und werden ein G'sang auch anstimmen sogleich.
In der Christnacht, da sind wir gezogen aus,
Eine fröhliche, gute Botschaft, die richten wir aus.
Wir kommen diesen Abend aus Morgenland her.
Sen unser drei König, wigt kaner nicht schwer.
Wir sind ausgezogen goar weit aus den Land,
Aus Mesopotania, da sind wir bekannt.
Und noch weiter dortinnen, wo da wohnen die Mohren.
Dort isß dau der schwarze Herr König gebohren.
Und wir andern zwoi Koenig, wir wiss'n's nicht g'wiß,
Sen wir kumma aus Pol'n, oder goar aus Paris.
Wir sind wohl das Land schon gezogen durchaus,
Sen unser drei König, haut kaner la Haus;
Haut kaner kan Gled'n, la Dorf und la Stadt,
Haut kaner von uns noch mei Lebta niz g'hat.
Iß kaner wöi der ander, trinkt jeder röcht gern,
Und wos wir verziehr'n, bringt alles der Stern.
Es haut uns der Stern wohl g'lernt döi Kunst,
Die Wahrheit zu singa, doch ner nicht umsunst.
Wir kumma um schenl'n und geb'n nicht her,
Wir thänna nit bett'ln, wir singa ja ner.
Und hob'n mit unsre Reima nau g'sunga röcht schöi,
Su lauff'n mer an ganz'n kan Teller rum geih.
Und wenn wir unsern Stern herrumer a weng drehn,
So können mer, wos jeder thout treib'n, gleich sehn.
Mit Erlaubniß, meini Herr'n, der Dhsong wörd g'macht,
Mir singa ner, wos uns der Stern dau sagt.
So woll'n mer's proböiern und fanga halt oh,
Der Herr Wirth und Fra Wörthi erlaub'n's uns scho.
Es isß jo ihr Wörthschafft su herrlich und schöi,

So sollt'n die Gäst jo mit Freud'n reih geih.
Ihr Brondwei und Bört isß alles su gout,
I'maul wenn mer bezohl'n und borg'n niz thout.
Denn wer nicht thout zohl'n und borgt in die Läng,
Den wächst scho sei Zech af der Tafel a weng.
Der Masler Jacob dau borna der sitzt su bequem,
Als wenn er von der Verbet den Aug'nblid käm.
Er trinkt halt drei Mäißla und eppet noch zwou,
Nau raucht er sei Pfeißla, des schmedt'n derzou.
Deiza woll'n mer wos singa, dau geb'n's d'raf Acht,
Dau haut uns der Stern ins. Außer wos g'sagt.
Dau sitzt jo a Mezler, a trefflicher Moh,
Su prav und su wader, mer trifft nicht viel oh.
Er versteiht jo sei Handwerk, und Handel derbei.
Ihn lub'n die Weiber, wou er hihkummt ins Geih.
Su mach'n's die mahnsen, und schöi fast all,
Sie schaua die Weiber, nau 's Kälbla in Stall.
Macht ihr a weil a Kinderci,
Ihr Schroll'n, ihr wißt viel von Geih.
Mir singa unsern Reima in der Summa dauher,
Und drehn unsern Stern schöi rumma die Quer.
Der Herr dort in der Mitt'n, unser Stern haut's g'sagt,
Dass er alli Nacht ba der Nachbarni Bisitt'n noch macht.
Es isß jo die Nachbarni, und isß die Fra Woos,
Er thout jo ner kumma, derzieht erer wos.
Will's Teufels! wenn ih vörri kumm,
Ih bring a su an Kerl um.
Wollt ner, dass ih's derfahr'n loh,
Wer ihnen su wos lern't oh.
Ih sog's an jed'n ner burher,
Döß isß a schlechter Kerl der.

Ein anderer, gleichfalls in der Nürnberger Stadtbibliothek (Fasz. Mor. 292. 2^o) aufbewahrter Sternfingerdruck um 1800, bei dem auf dem Liedtext noch ein „Ganz neues neumodisches Anzeigenblatt“ mit sieben stichelnden Anzeigen auf bestimmte Persönlichkeiten folgt, ist in seinen Anspielungen heute kaum mehr verständlich, interessiert aber durch die coupletartige Fassung seiner Bierzeiler:

Der Sternfinger zum Neuen-Jahr.

Der Sternfinger mit sein'n Stern,
Den alle Leute hören gern,
Singt aus, was sich in unsrer Stadt
Merkwürdigs zugetragen hat.

Ein Ameis' wollt' sich understehn
In eine Seiffensiederey zu gehn,
Wurd aber von solch guten Wissen
Mit Schand und Spott zurück gewiesen.

Der Pfeffer thät das Salz nicht achten,
Und wollt dieß Jahr ein Schwein noch schlachten
Doch eh die Knochen (= Schlachtfest) war vollführt,
Lag er im Stall und war krepirt.

Die Schuld war, weil der Franz, sein Schatz,
Gefüttert es mit Caffee-Satz:
Doch eh der Schinder kam ins Hauß,
Kauft sie der Sau die Vorsten aus.

Zwey Jungfern führt ein Herr zugleich
Mit'nander 'naus in Duzenteich.
Er tanzte, und ließ auf dem Tisch
Auftragen Wein und badne Fisch.

Er schlich sich aber heimlich fort,
Und ließ sie beyde sitzen dort:
Doch weil keine nicht hatte Geld,
So hatten sie ein'n Bürgen g'stellt.

Den Paruquenmacher M. so man wohl kennt,
Den wurde seine Paruque verbrennt:
Dieß g'schah auf einen Vogelherd:
Dafür hat er ein'n Thaler begehrt.

Ihr Herren, mein Gesang ist aus,
Jetzt geh ich in ein Pfragners-Hauß,
Und trink ein Gläßlein Schnaps noch gar
Auf ein gesegnets Neues-Jahr.

Eine Beschreibung des Nürnberger Sternsingens im „Journal von und für Deutschland“ Bd. VI, 1789, 2. Stück) berichtet von unverkleideten Personen, die ein „Theater portatif“ und einen Goldpapierstern bei sich führten und in Stegreifdichtungen die Anwesenden verspotteten, indem ihre Liederverse allemal mit „Den Herrn M. M. wollen wir ansingen“ begannen. Zunächst sangen sie den Hauswirt, seine Hausgenossen und alle Zuhörer glückwünschend an. „Dann steckte man ihnen ein Anekdötchen aus der Chronique scandaleuse irgendeines Gegenwärtigen, welches sie eifertig und unvermutet in Reime brachten und laut absangen. Dieß gab oft zu lustigen Vergleichen Anlaß. Manchmal verstanden sie sich untereinander nicht recht oder hatten falsch gehört; dieß gab wieder Anlaß zum Lachen.“

Über das schriftmäßig nachweisbare Alter der Sternfingerumzüge unterrichten Erhebungen Hans Mosers in oberbayerischen Archiven (Bayerischer Heimatschutz, Jg. 31, 1935) sowie eine frühere, zusammenfassende Greifswalder Doktorarbeit von Herbert Wetter (Heischebrauch und Dreikönigsumzug im deutschen Raum, 1933). Während das Statutenbuch von Schaffhausen schon im 14. Jahrhundert das Neujahrsansingen am Dreikönigstag untersagt und uns eine Benediktbeurerer, von einem Schulmeister gefertigte Handschrift von 1495 (Clm 5023) Texte solcher Neujahrsansingelieder überliefert, hören wir erstmals 1538 aus den Kirchenrechnungen von Weilheim (Oberbayern), daß ein Schulmeister mit seinen Gesellen am Duzientag mit dem Stern umgegangen sei. An anderen Orten Oberbayerns beginnen die Eintragungen zum Sternsingen an Dreikönig mit der Jahrhundertmitte und geben wiederum als Umzügler meist einen Lehrer oder mehrere Lehrer mit ihren Schülern an. 1550/51 sind für Laufen an der Salzach drei verschiedene Dreikönigsgruppen gebucht, und 1573 hören wir von einer Wandertruppe, die von München nach Innsbruck zog, das Sternsingen also schon über eine längere Zeitspanne hin gepflegt haben muß. Eine Ablohnung des Schulmeisters von Chieming 1550 für das Verbot, mit dem Stern zu gehen, bezeugt die Verbindung von Sternsingen und Gabenheischen. Im 17. Jahrhundert, in dem allerhand Arbeitscheue und Landstreicher sich als unheilige Drei Könige Verdienst suchten, verwildert der Brauch. Doch finden wir nach 1700 vielfach die Umgänge mit dem Stern zünftig gebunden. Wo heute bei uns das Sternsingen noch üblich ist, erscheint es zumeist zum Bettelsumzug ärmerer Kinder entartet, während in Rumänien zur Adventszeit kostümierte Schüler mit großen Sternen beim Gesang geistlicher Lieder durch die Straßen ziehen. Aber auch Erwachsene üben in Deutschland noch den Sternfingerbrauch, und in Töging am Inn hat sich ein prozessionsartiger Männerumritt mit dem Stern erhalten, wie wir ihn aus mancherlei älteren Berichten kennen. Der Sternfingerumzug besteht in der Regel, so wie es Bilder seit dem 17. Jahrhundert bezeugen, nur aus den drei, durch Goldpapierkronen gekennzeichneten Königen, doch begleitet diese zuweilen ein eigener Sternträger. Auch treffen wir im Oberinntal wie anderwärts statt des einen Mohrenkönigs drei Knaben mit geschwärzten Gesichtern in Gewändern aus Bettlaken. In den skandinavischen Ländern hat sich den Sternsängern vielfach ein Julbock oder ein schwarzer, tierisch anmutender „Judas“ mit einem Gabensack zugesellt, in Polen ein pelzgezottelter Wilder Mann, in Norddeutschland zuweilen der Schimmelreiter. Schließlich gibt es vereinzelt am Dreikönigstag rein weltliche Umzüge mit dem Stern wie die der Glöckler in Ebensee und in Aberssee (Salzammergut), die gleich den polnischen Drei Königen zylinderartige, von innen her illuminierte Hüte tragen. Daß

auch das Christkind früher selbst als Sternträger auftrat, bezeugt ein Hamburger Ratsmandat von 1666: „Jeder, der sich auf der Straße als gekleidetes Christkindlein mit oder ohne Stern betreffen läßt, soll von der Nachtwache ergriffen und sonder Gnaden in Arrest gebracht werden.“ Manche dieser Dreikönigslieder zeigen nicht nur Wechselgesänge und Mischungen von Vortrag und Gesang, sondern auch ausgesprochen dramatische Formen, die wir sicher als Nachklänge älterer Dreikönigs- bzw. Herodesspiele ansprechen dürfen, auch wenn wir den Ursprung des Sternsingens aus dem Dreikönigsspiel verneinen. Das ist besonders dann der Fall, wenn neben den Drei Königen noch mehrere Gestalten (Herodes, Propheten, Spielleute, Figuren des Heilichristspiels) auftreten. Ein solches Spiel aus der Gegend von Hildesheim hat uns Rudolf Reichhardt (Die deutschen Feste in Sitte und Brauch, 1908) noch aus dem frühen 20. Jahrhundert ausführlich geschildert. Unverkennbar sind die Verbindungen mit älteren Spielen aber da, wo die Dreikönigsfinger auf ihrem Stern noch einen „Herodeskasten“ oder „Dreikönigskasten“ mitführen, wie wir es zu Ausgang des 18. Jahrhunderts in Nürnberg antrafen und es im Thüringischen bis in unsere Zeit üblich war. Das Journal von und für Deutschland (Bd. VI, 1789, 2. Stück, S. 156—159) überliefert uns ein anschauliches Bild eines solchen Umzuges. Danach bestand „der Stern“ aus einer Stange, an der außer einem großen, mit Erbsen gefüllten und von 3—4 Lichtern erhellten Pappendeckelstern ein Brett waagrecht befestigt war, auf dem ein reichlich mit Gold und Buchstaben gespidtes Schloß stand. An seiner einen Seite war aus Buchsbaum eine Laube für die Drei Könige errichtet, auf der anderen der bethlehemitische Stall aufgebaut, und in der Mitte des Schlosses schaute Herodes mit schreckerregendem Gesicht zum Fenster heraus. Alle Figuren waren Marionetten, die an Schnüren bewegt wurden, und erst nach Beendigung des Spiels sangen die „echten“ Drei Könige ihre Glückwünsche ab. Neuerdings hat Robert Stumpfl (Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, 1936) versucht, den Dreikönigstern als altgermanisches, kultisches Sonnenradssymbol zu deuten, indem er betonte, daß die Sternfingerumzüge sich nicht selten ohne eine Bindung an den Dreikönigstag über eine längere Zeit hinziehen (vom Adventsbeginn bis Pfingsten; vgl. S. 86), daß in skandinavischen Ländern die Sterne oft eine Radform aufweisen, daß das beliebte Sterndrehen oder „Sterntreiben“, das zuweilen für den ganzen Spielverlauf vorgeschrieben ist, und die Befestigung des Sternes im Weihnachtsspiel zu Oberufer bei Preßburg auf einer Stredschere sich zwanglos nur aus einem Sonnenkult deuten ließen. Auch die Beigesellung dämonischer Gestalten zu den Dreikönigsfiguren, der Nachweis mittwinterlicher Sternumzüge ohne jede Beziehung zu den Dreikönigsfiguren sowie die Tatsache, daß man in manchen Tiroler Orten die Sternfinger gleich den Perchtenläufern auf den Feldern zur Erhöhung der Fruchtbarkeit umherzustampfen heißt, scheinen ihm Beweis dafür, daß die Kirche lediglich eine volkstümliche, altgermanische Kultprozeßion übernommen habe. So sicher ein germanischer Sonnenkult bestanden hat und Sonnenradstangenprozeßionen vermutlich auch (zumal nach der Aufdeckung der Felsbilder am Brunholzbisstuhl bei Bad Dürkheim) für das westgermanische Volkstum angenommen werden dürfen, so scheint unseres Erachtens doch die Überlieferung weit mehr dafür zu sprechen, daß der Dreikönigstern erst im späten 15. oder noch wahrscheinlicher im frühen 16. Jahrhundert aus kirchlichen Dreikönigsfiguren und Prozessionsumzügen in das volkstümliche Brauchtum und damit in die Sing- und Bettelumzüge des Neujahrstreifes eingewandert ist, wo er sich mit allerlei vorchristlichen Brauchtumsfiguren und -Gestaltungen zusammenfand. Dabei mögen sich ihm zuweilen nachträglich Sinngebungen und Formensprache einer weit älteren Sonnenmagie erneut verbunden haben. Wenn aber Stumpfl weitergehend auch das ganze Herodesspiel als ein vorchristliches Königsspiel germanischer Männerbünde erklären will, den bethlehemitischen Kindermord als christliche Interpretation eines vorchristlichen, dämonischen Kinderraubes deutet und im Herodes einen rasenden Zulkönig erblickt, weil dieser König Herodes in Thüringen zuweilen mit geschwärztem Gesicht als „Mohrian“ auftritt und in hannöberischen wie westfälischen Legenden mit dem Wilden Jäger verschmilzt, so scheinen andere Deutungen solcher Umbildungen naheliegender. Wie fast allen geistlichen Spielen haben sich auch den Dreikönigs- und Herodesspielen schon in der Zweithälfte des 16. Jahrhunderts scherzhafte Elemente beigelegt, und die Verspottung des Herodes, der trotz aller Missetaten das Heilandskind nicht vernichten konnte, lag um so näher, je mehr das Dreikönigs-singen in die Heischegänge junger Burschen und Kinder einbrang. Die Dämonisierung der Herodesgestalt aber dürfte eine volkstümliche Umstilisierung und Rüdbildung sein, wie wir sie selbst bei Kirchenheiligen (Martin und Nikolaus) trafen und wie sie besonders häufig bei Persönlichkeiten zu finden ist, denen Geschichte und Sage teuflische Tügel zugesprochen haben. Ist doch selbst noch ein Robespierre als dämonischer Popanz ins christliche Nikolausbrauchtum eingegangen (vgl. S. 121). Auch die drei Frauen, die früher in Eschenlohe bei Partenkirchen in alten Hosen und Fäden, die Köpfe durch einen leinenen Sack mit Mund- und Augenlöchern verhüllt, „berchten“ gingen, lassen das Zwischenspiel eines vorhergehenden Dreikönigsumzugs vermuten.

Zuweilen verband sich die Gestalt des Königs Herodes auch dem Königsmachen, das seit dem 15. Jahrhundert auf deutschem Boden oft in enger Verbindung mit dem Bischofsmachen der niederen Kleriker und Knaben erwähnt wird (vgl. S. 119, 147). 1421 verboten der Rat und die Ratsmeister von Kolmar, daß die Alder- und Rebleute, Knaben und Knechte einen vorweihnachtlichen König wählten. Dagegen sollte es den Rünstern erlaubt bleiben, am 6. Januar Könige auf ihren Rünststuben zu wählen, doch dürften diese keine Umzüge durch die Stadt, weder zu Fuß noch zu Pferd, veranstalten. Daß diese Umzüge Heischegänge oder -ritte waren, bezeugt das Aufbuch der Stadt Basel von 1450, nach dem die auf den Stuben und Häusern gewählten Könige um Würste umherzogen. Ein Baseler Konzilsverbot von 1435 wendete sich gleichermaßen gegen die Bischofs- wie Königswahl und spricht auch von einer Verkleidung in Herzöge. Nach einem Bericht des Straßburger Bürgermeisters

Bartholomäus Gastrow von 1550 richtete man zu Speher an Neujahr oder an Dreikönig einen ganzen königlichen Hof mit einem König, Hofmeister, Schenken, Truchsessern und Narren ein und hielt bis zu Beginn der Fastenzeit allwöchentlich zwei bis drei „Königreiche“ ab, bei denen man mit Gästen tanzte. Die Wahl des Königs, dem sich späterhin oft eine Königin zugesellte, geschah durch das Los oder auch durch ein Bohnenorakel, indem man eine Bohne einem Kuchen einbauf und den Finder zum Bohnenkönig ausrief. Wo man König und Königin wählte, nahm man eine schwarze und eine weiße Bohne zu Hilfe. Im Kölner Karneval unserer Tage steht neben der Bohnenkönigin („Bunnekönigin“) der Erbsenkönig („Ääzekünning“), und fromme Umdeutung läßt in der Eifel und der Saarpfalz für den Herrgott, die Mutter Gottes, die Hl. Drei Könige usw. lösen, während sich andernorts im Rheinland die Knabenkönigreiche zu Epiphania in den älteren Formen erhielten. Ersichtlich sind in dem Brauch des Königsmachens die verschiedensten Gedankengänge und Brauchtumsformen zusammengeströmt, und seine besondere Bindung an den Dreikönigstag dürfte wesentlich aus dem vollstümlichen Festnamen des Tages zu erklären sein. Doch bleiben seine Ursprünge unklar, wenn auch die Rückführung des Königsmachens auf die Wahl des Narrenkönigs bei den römischen Saturnalien dadurch an Glaubwürdigkeit gewinnt, daß uns die Königswahl zufrühest aus dem deutschen Südwesten und Westen bezeugt ist.

Was sonst noch sich an volkhafte Sitten und Bräuchen vieler Art dem Dreikönigstag verhaftet hat, ist allgemeines Brauchtum der Jahreswende, zuweilen auch Nachhall des kirchlichen Lichterfestes Epiphania. Doch überschatten auch heute vorchristliche Vorstellungen die biblischen Gestalten der drei Magier. Noch heißt in bairisch-österreichischen Landen vielfach die Vornacht des Dreikönigtages Gömnacht, Gönnacht oder Gömmat, wie auch die an jenem Abend zu München beginnende Dult im 17. und 18. Jahrhundert Gömnachtdult genannt wurde. Es ist die Gebenacht, in der man der gefürchteten Percht Speisen aufstellte, zum Teil noch aufstellt, während die christliche Sinnwendung dieses Speiseopfers auf die Heiligen Drei Könige nur einmal aus dem Frankenwald (Rothkirchen; B. A. Teuschnik) bezeugt ist. Mit einem wilden Zaubertreiben beschließt diese Gebe- oder Perchtennacht die Rauhnächte, endgültig das alte Jahr begrabend. Zum letztenmal rasten in ihr die schiachen Perchten durch die Hochtäler unserer Alpenlande. Aber der Maskenspuß geht weiter: vom Dreikönigstag ab beginnt das Fastnachtslaufen.

II. Das Brauchtum im Lebenslauf.

Keine Betrachtung unseres volkhafte Brauchtums breitet eine solche Fülle der Erscheinungsformen vor uns aus als ein Abgang des christlichen Kalenderjahres, das den kosmischen Jahresablauf in eine Unmenge von Einzelheiten aufgespalten oder abgelenkt und ihnen in zäher Bewußtheit eine neue Sinngebung geschaffen hat. Dazu tritt in der bürgerlichen Periode unseres Lebens weithin die Wandlung des Elementar-Brauchhaften zu spielerischem Schaugepränge, das sich in den Sitten und Bräuchen des menschlichen Lebenslaufes nie zu einer größeren Bedeutung auswuchs, den Jahreslaufgewohnheiten aber einen verwirrenden Bilderreichtum landschaftlicher und örtlicher Sonderbildungen ermöglichte. Gleichwohl bleibt der Blick in die Geburtsstube all dieses Brauchtums erstaunlich unverwehrt. Es waren vielfach ganz schlichte, allgemeinmenschliche Erfahrungstatsachen, die zu Handlungen hindrängten, die uns mehr oder minder zauberhaft anmuten und aus denen dann ein festes, gemeinschaftsverbindendes Brauchtum erwuchs. Weil der in einsamer Hütte oder abgelegnem Gehöft hausende Mensch erkannte, daß er durch Lärm Tiere und Menschen verscheuchen konnte, daß das Anschreien auf den Angeschrienen eine lähmende Wirkung ausübte, glaubte er auch die übersinnlichen, unheimlichen und gefahrdrohenden Mächte mit Brüllen, Schießen, Schellen, Läuten und Lärmen mittels allerlei einfacher Instrumente bannen zu können. Die Lärmumzüge zur Fastnachts-, Advents- und Mittwinterzeit, das Schießen in den Weihnachts- und Neujahrsnächten, zu Geburt und Taufe, Hochzeit und Begräbnis, der Polterabend und der Gebrauch von Wetterglocken wie Sterbeglöcklein gehen alle auf den gleichen Grundgedanken und die nämliche Grunderfahrung zurück, mögen sie auch längst zu gedankenlos geübter, festgefrorener Sitte geworden oder ins Sinnbildhafte erhöht und vergeistigt worden sein. Und wenn man zu Ehren eines Menschen oder eines Ereignisses „Salut“ schießt, so zeigt der spät entlehnte Fachausdruck noch deutlich den alten Heilszauber, der diesem Tun zugrunde liegt. Aber dieselbe Urfahrung lehrt auch, daß Schreien und Lärmen den Schlafenden erweckt, das Ruhende

in Bewegung versetzt, der Anruf einen Menschen oder ein Tier zur Erscheinung zwingt. So lag es bei der mangelhaften Erkenntnis der naturgesetzlichen Wirkungsgrenzen einer Handlung, der Unbelebung der Umwelt nach dem Vorbild des menschlichen Lebens, der emotionalen Triebhaftigkeit des Geistes mit seinem Kauzalitätshunger und seiner schrankenlosen Inbezugsetzung aller Dinge nahe, auch die schlummernden Kräfte der Erde durch ein lärmendes Gehaben zum Leben zu erwecken oder Saaten und Zeugungskräfte durch Springen, Tanzen, Laufen, Trampeln „aus dem (gelockerten) Boden zu stampfen“. Die gleiche Zweifelhait der Erfahrungstatsachen liegt den zahlreichen Schlagbräuchen zugrunde. Weil man durch Schlagen Menschen und Tiere zum Weichen bringt, glaubte man die in jenen wohnenden, persönlich gedachten Mächte gleichermaßen austreiben zu können, die menschliche oder tierische Kreatur von ihrer dämonischen Beseßtheit oder in christlicher Redeweise aus den Klauen des Teufels zu befreien. Aber stärker wie der Abwehr- und Austriebgedanke wirkt sich in den Schlagbräuchen der Sinn der Lebenserweckung und Lebensstärkung aus. Erweckt doch der Schlag unmittelbarer als der Lärm den Schlafenden, der desto schneller „quid lebendig“ wird, je stärker der Schlag ist. Das Stäupen der Knechte und Mägde mit Ruten, Stöcken, Reulen und Peitschen zur Frühlings- und Hochwinterszeit, das „Queden“ des Viehs durch Hirten und Knechte, das „Peffern“ des Brautpaares, das „Britschen“ im fastnachtlichen Getriebe lassen den Ursinn solcher Schlaghandlungen noch klar erkennen, während im Freischlag der Ritter und Handwerksgeßellen, den Gesichts- und Gefäßschlägen bei Grenzbegehungen, dem Badenstreich der Firmung neue Sinngebungen die alte Zwecksetzung verdunkelt haben. In der verfeinerten Form des Schlages mit einem grünenden Zweig, der „Lebensrute“, erscheint der Lebens- und Fruchtbarkeitsgedanke unterstrichen und zugleich die Vorstellung wirksam, daß sich durch Berührung die Kräfte der Pflanze (wie aller lebenserfüllten oder geheiligten Dinge) auf Mensch und Tier übertragen lassen. Doch wird daneben im Schlagen mit Buchsbaumzweigen wieder der Abwehrwille lebendig. Wie solches Brauchtum späterhin zur gesellschaftlichen Etikette werden kann, zeigt die höfisch-barocke Mode der Übersendung von geschmückten Fastnachtsrütlein als Liebes- und Freundschaftsgruß im 17. Jahrhundert mit galanten, erotisch gefärbten Begleitversen, von denen uns des Leucoleon „Galamelité oder allerhand keusche Lust- und Liebeslieder“ (1671) etliche überliefert hat. Auch die Verwendung des Feuers und Wassers im Brauchtum ist ersichtlich solchen elementaren Erkenntnissen entsprossen. In der Verbrennung des Winters, der Hexe und verwandter dämonischer Gestalten oder den Leichenverbrennungen wirkt sich die alles zerstörende und verzehrende, zugleich aber auch die reinigende Wirkung der Flammen aus, während die „Hagelfeuer“, die Lichter an der Wiege des ungetauften Kindes, die Totenleuchten und die Feuerbrände in den gefährdeten Wendenächten des Jahres die vertreibende Kraft des Feuers offenbaren, indem sie die Mächte des Lichtes den Mächten der Finsternis entgegenstellen. Aber auch die lebenserzeugenden Kräfte des Feuers, das das Wasser zum Sieden und Brodeln, die Hölzer zum Knistern bringt, spielen in manches Brauchtum hinein und werden als „Saatleuchten“ zu Erweckern von Korn und Frucht. Kaum anders steht es um das Wasser, dessen reinigende, abschwemmende Wirkung ebenso zu vorchristlichen Erneuerungsriten wie zur christlichen Taufe geführt hat. Vor allem aber ist es als „Lebenswasser“ der Sitz des Lebens, und die Sage, daß die kleinen Kinder aus Teichen und Quellen kommen, erscheint Nachklang uralter Vorstellungen von der Zeugungskraft des Wassers. In den Wasserbädern, Begießungen und Besprüngen des Wasservogels, des Fastnachtshuken, der Neuvermählten, des Pfluges, des Pflügers und der Pflugtiere leben ersichtlich noch Züge eines alten Fruchtbarkeitszaubers weiter, wiewohl dieses Tun größtenteils längst zu brauchmäßig geübten Übermuts- und Scherzhandlungen geworden ist. Aber die Aufnahme des Feuer- und Wasserbrauchtums in die Riten und die Symbolik der christlichen Kirche, die die Heilandsgestalt als lux mundi wie als fons vitae versinnbildlichte, gab zweifellos zugleich dem außerkirchlichen Kultbrauch eine neue Festigung.

So führt die zeitliche Rückverfolgung unseres Brauchtums letzten Endes in einen vorgeßichtlichen, in seinem seelisch-geistigen Aufbau lediglich psychologisch erfassbaren Untergrund, dessen Wesen ebenso zeitlich-uranfänglich wie zeitlos-

ewig zu sein scheint. Nicht die elementaren Erfahrungstatsachen allein schufen das Brauchtum, wohl aber erwuchs dieses aus deren Einbettung in eine vitale, durch Hemmungen verstandesmäßiger und naturwissenschaftlicher Erkenntnis noch nicht eingeengte Welt, die sich im Leben jedes Kindes neu gebiert und in den Werken der Dichter aller Zeiten schöpferisch erneuert. In diesem Weltbild steht das seelische Erleben vor der verstandesmäßigen Betrachtung, und das menschliche Schicksal erfüllt sich in einer unübersehbaren Einknüpfung in die Welt persönlicher und unpersönlicher, guter und böser Schicksalsmächte, die es durch An- und Vorzeichen aller Art zu erkunden, durch Opfergaben zu versöhnen und zu gewinnen, durch Verwandlung, Zauberspruch oder Täuschung zu überwältigen oder zu übertölpeln gilt. So gewinnen alle kosmischen und von der Menschenhand geschaffenen Dinge ihre äußeren und inneren Bezugsetzungen zu den einzelnen Menschen wie den menschlichen Gemeinschaften, und die magischen Kräfte erfüllen nicht nur Wasser, Luft und Erde, sondern fressen sich ein in Wort und Zeichen, Buchstabe, Zahl und Namen, in die Zeitbegriffe von Anfang, Wende und Ende, die Raumbildungen von rechts und links, von oben und unten, von groß und klein, von hoch und nieder. Zumal alles Sonderbare und Außergewöhnliche scheint mit besonderen Kräften begabt: der Hero, der Heilige und der Priester, die Wöchnerin, das Neugeborene und der Leichnam, der Scharfrichter und der Hingerichtete, das Menstrualblut und die noch nach dem Tode wachsenden Haare und Nägel, die Feiertage und der Zeitenwechsel von Mond und Sonne, Sommer und Winter, Mißgeburten und Meteore, ja in unseren Tagen selbst die Schornsteinfeger und Strohhutbesitzer. Diese Bezugsetzungen erscheinen uns vom Standpunkt naturwissenschaftlich-exakter und logischer Erkenntnis aus zumeist als magisch, und die Handlungen, mit denen sich der Mensch in dieser beziehungsverknüpften Welt zu behaupten und durchzusetzen sucht, nennen wir dementsprechend auch da Zauber, wo sich an und für sich richtige Erfahrungstatsachen an einem dieser Erfahrung unzugänglichen Gegenstand versuchen. Solche zauberhaften Handlungen, die sich bei der Fähigkeit der ihnen zugrunde liegenden Glaubensvorstellungen schon sehr früh zu einem festen Brauchtum umgesetzt haben müssen, dienen neben der Zukunftserforschung zumeist dem Schutz vor Gefahren und der Anlockung des Glückes, doch lassen sich beide Gedankengänge kaum auseinanderreißen, ohne damit die Lebensfunktion der Vorgänge zu zerstören. Ist doch der Zweck Sinn all dieses Tun die Sicherung, Wiedergewinnung und Stärkung des Lebens, zu der die Abwehr der Gefahren als eine ebenso unerläßliche Vorbedingung erscheint, wie die körperliche Gesunderhaltung der Menschen unserer Tage die Schutzmaßnahmen vor der drohenden oder beginnenden Erkrankung voraussetzt.

Ein Überblick über dieses vielzersplitterte Brauchtum, das sich vermutlich von den frühesten Zeiten des Menschenlebens bis in unsere Tage hinein fortgesponnen hat, zeigt, daß ihm in erster Linie ganz einfache Analogieschlüsse und naheliegende Assoziationen zugrunde liegen, in denen die Glaubensvorstellungen des *Similia similibus* und des *Pars pro toto* eine erhebliche Rolle spielen. Je schneller die Tiroler Hüttler laufen, desto schneller gedeihen Flachs, Hanf und Getreide, und die Höhe der Sprünge der Perchten- und Fastnachtsläufer bestimmt die Höhe des Wachstums der Saat. Durch Fackelläufe, Fackelschwingen und das Bergabwärtsrollen brennender Räder glaubt man die Sonne hervorzuloden oder zu stärken, die Übersättigung mit Wasser soll den Regen herbeizaubern, in künstliche Unruhe versetzte Abbilder oder Namenszüge wollen den Dargestellten und Namensträger unruhig machen, die Verstümmelung oder Vernichtung eines Bildes verstümmelt oder vernichtet die im Bild wiedergegebene Person. Und wie dieses Bild die abgebildete Person ersetzt, so tun es auch Teile seines körperlichen Lebens wie Haare, Nägel, Kleidungsstücke. Solche Bezugsetzungen und Übertragungen führen bei mißverstandenen kirchlichen Heiligennamen oft zu den seltsamsten Bräuchen: dem Verbot des Schweineschlachtens am Gallustag, damit der Speck nicht gallig werde, der Herstellung der kindlichen Bastweidenpfeifen am Sebastianstag, dem „Abtun“ (Besprechen) der Warzen am St. Abdon, dem „Anblaseln“ gegen Halserkrankungen und Bläschenbildung am Blasiusstag. Auch dem Vermummten liegt der Gedanke des *Similia similibus* zugrunde, und der in einen Dämon, d. i. ein mit übermenschlichen Kräften begabtes Wesen, verkleidete Mensch gewinnt durch diese Verwandlung die Machtfülle eines echten Dämons und vermag so, biblisch ausgedrückt, „den Teufel mit dem Beelzebub auszutreiben“. Darüber hinaus aber glaubt er in seiner neuen Verhüllung sein wirkliches Ich abgestreift zu haben, selbst Dämon geworden zu sein, so daß eine dem 7. Jahrhundert angehörige, fälschlich dem Hl. Augustinus zugeschriebene Predigt nur den Volksglauben wiedergibt, wenn sie sagt: „Wer daher einem jener unglücklichen Menschen an den Kalenden des Januars, wenn sie in ihrem sakrilegischen Ritus mehr rasen als spielen, irgendeine Speise gibt, möge wissen, daß er diese nicht Menschen, sondern Dämonen gibt.“ Selbst in unseren Tagen fühlen sich in abgelegenen österreichischen Bergtälern dämonisch Vermummte noch als Widerpart eines kirchlich gebundenen Lebens, so daß die Masken beim Fastnachtlaufen und Bärenjagen in der steiermärkischen Pöllau sich nicht an der Kirche vorbeitrauen und beim Läuten der Kirchenglocken ängstlich wie die bösen Geister verstecken. So fern dem Menschen von heute auch solcher Glaube im allgemeinen liegen wird, so fremd ihm das aus jenem erwachsene kultische Brauchtum erscheinen mag, so leicht wird er doch auch hier wieder die seelischen Erfahrungstatsachen begreifen, die solchen Glaubensvorstellungen zugrunde liegen und die er selbst noch in der Lebensart „Kleider machen Leute“ als eine „Vinsenwahrheit“ bezeugt. Fühlt sich doch nahezu jeder von uns jeweils als „ein anderer Mensch“ in der Arbeits- oder Festtagskleidung, dem Sportanzug und der Uniform, und der biedere Handwerksmeister, der als Lohengrin den Maskenball besucht, nimmt in seinem Kostüm die heldische Haltung des Schwanenritters gefühlsmäßig ebenso an, wie der schüchterne, junge Mann als „Don Juan“ verkleidet über seinen Wunschtraum hinaus sich in die Rolle des echten Liebesverführers hineinspielt.

Auf solchem seelisch-geistigen Untergrund baut sich, diesen mehr und mehr einbedeckend, aber nicht zerstörend, das geschichtliche Entwicklungsbild auf, das zumal im germanischen Bereich Jahrtausende hinter den ersten schriftlichen Äußerungen des Volkstums zurückliegt. In ihm wachsen die Brauchtümer zu festen, sinnerfüllten Riten und Kulten, erwachsen aus den Dämonen Götter, spaltet sich das kulturelle Leben langsam in eine Hochkultur der Führungsschicht und eine beharrungsstarke Glaubens- und Brauchtumsgemeinschaft des Volkes auf, die wohl von den geistigen Neugestaltungen ihrer Zeit zehrt, doch die modischen Zeitbilder nicht in die Tiefen ihres Lebens aufnimmt. Auf dieser Stufe der Entwicklung gewinnen die Fragen nach dem Anteil der Rassen, Völker und Stämme an dem geistigen und seelischen Leben ihre Bedeutung, stellt sich uns das Problem, was die Germanen aus dem gemeinindogermanischen Kulturgut übernommen und was sie neu gebildet haben, erwächst Schritt für Schritt die Nachdenklichkeit über das wechselseitige Geben und Nehmen zwischen Germanen, Kelten, Slawen und den Völkern der orientalisch beeinflussten griechisch-römischen Antike. Die Christianisierung des Germanentums erhellt in ihrem polemischen und katechetischen Schrifttum das vorchristliche Volksleben, das im Laufe der Zeiten immer wieder in einer Germanisierung der christlichen Vorstellungswelt zum Durchbruch kommt. Aus den Standessitten der ritterlich-höfischen Kultur erwachsen Umgangsregeln, die teilweise, mehr oder minder gewandelt, zur Bildung fester Verkehrsformen breiterer Volkskreise führen, und der zünftig gegliederte Ständestaat des bürgerlichen Zeitalters schafft in seinen strengen Rangordnungen sitten- und brauchmäßig gebundene Gliederungen sozialer und moralischer Art, die festlegen, was sich für jeden einzelnen zu bestimmten Gelegenheiten gehört und was ungehörig ist. In der Aufsaugung und Aufspaltung des ländlichen Brauchtums durch die Städte wandeln sich in Ständebräuchen und Ständefesten weithin alte magische Handlungen und kultische Riten zu Bräuchen mit neuer, profaner, oft pseudogeschichtlicher Deutung. Die Aufteilung des deutschen Lebensraumes in zahllose weltliche und geistliche Territorien zersplittert erneut das Brauchtumbild in seiner äußeren Formgebung, bis die Großstadt des 19. und 20. Jahrhunderts und die neuen Wirtschaftsformen des „technischen Zeitalters“ die völkische Substanz grundlegend umschichten und in der Zerstörung jahrhundertalter Brauchtumsformen zeitweise den Glauben an die Bedeutung alles sittengebundenen, brauchgegliederten Volkslebens erschüttern. Aber die geistigen und seelischen Grundkräfte leben über den Gestaltenwandel der Zeiten hinaus und führen immer wieder zu neuen Bindungen innerer und äußerer Art. Die Erkenntnis der elementaren Lebensvorgänge, denen das Brauchtum unseres Jahreslaufes erwachsen ist, gibt im Verein mit dem Wissen um das Kaleidoskop des kulturellen Werdens unserer geschichtlichen Zeiten ein Bild nahezu aller brauchhaft erstarrten Ausdrucksformen unseres Lebens schlechthin. So erscheint ein Verfolg der Sitten und Bräuche im Rahmen des menschlichen Lebenslaufes im allgemeinen oder innerhalb der Lebenskreise einzelner Stände, Berufe und Gesellschaftsschichten, Altersstufen und Geschlechter vielfach lediglich als eine Erprobung des längst Erkannten an neuen Beispielen. Wir dürfen uns darum im folgenden kurz fassen, nachdem wir das formenreichste Kapitel unserer Brauchtumsgeschichte ohne allzu ängstliche Bescheidung seiner Bilderfülle an uns vorüberziehen ließen.

1. Von der Geburt bis zur Schule.

Neben allgemeineren, das ganze menschliche Leben begleitenden Sitten und Bräuchen, die bald aus den untergründigen, zaubergläubigen Tiefen der Menschenseele emporquellen (Schutzmaßnahmen, Glücksbeschwörung, Zukunftserforschung), bald kulturell beeindruckte Umgangsformen des Gemeinschaftslebens sind (Gruß, Kleidung, Tischzuchten, Rangordnungen usw.), bleiben die großen Wendezeiten des menschlichen Lebens, Geburt, Hochzeit und Tod, als Aufnahmeakte in eine neue Gemeinschaft oder als Abschiedstage aus einer solchen Lebensgemeinschaft, über alle Kulturwenden hinaus Hochzeiten und Magnete der verschiedensten brauchhaften Handlungen. Schon in den Vorsichtsmaßnahmen vor der Geburt spielen neben den sich nur langsam durchsetzenden ärztlichen Ratschlägen für die Wöchnerin auch heute



175. Der Kinderbaum. Teilstück eines ostpreußischen Gebäckmodells. Elbing, Städtisches Museum. (Aufnahme: Oskar von Gaborsthy-Wahsmatten.)

noch Sollvorschriften und besonders Verbote eine große Rolle, die den Geburtsakt in ein schicksalhaftes, von feindlichen Mächten bedrohtes Geschehen einbetten und die weit mehr auf das Kind als auf die Mutter abzielen.

Von den Auflagen, die der werdenden Mutter vielerorts gemacht werden, erwuchs das Verbot, zu nächtlicher Zeit das Haus zu verlassen, aus der allgemeinen Furcht vor den Geistern, die im Dunkel ihr Unwesen treiben und deren Macht zu allen Wendezeiten des Jahres wie des Menschenlebens besonders groß erscheint. Zumeist aber bestimmen wieder einfache Analogievorstellungen das Tun wie das Unterlassen. So darf die Schwangere nicht unter einer Wäscheleine hindurchgehen, auf daß sich die Nabelschnur nicht um den Kinderhals wickle oder auch damit das zu erwartende Kind später nicht am Galgen ende. Das gleiche Schicksal wahrsagt man dem Kind, dessen Mutter spinnt, da sie damit ihrem Sprößling zugleich den künftigen Strick mitspinne. Die Frucht einer stehlenden Mutter wird ein Dieb, oder sie kommt tot zur Welt, wenn die Schwangere auf dem Friedhof ein Grab betritt. Trägt diese Kartoffeln oder Äpfel in der Schürze, so werden Beulen und Ausschlag das Neugeborene befallen, während umgekehrt hellgelbe Hobelspäne einen blonden Totenkopf versprechen und ein Gang der Schwangeren auf die Wäschebleiche dem Kind eine weiße Hautfarbe sichert. Manche Vorschriften dürften einen Deutungswandel durchgemacht haben. So heißt es heute häufig, daß die werdende Mutter sich nicht die Haarspitzen schneiden lassen dürfe, da sonst ihr Kind ein Kahlkopf werde, während man ihr vermutlich ursprünglich durch jenes Verbot die Lebenskraft bewahren wollte, die nach altem Glauben ihren Sitz in den auch nach dem

Verfall des Leichnams noch wachsenden Haaren hatte, so daß man früher mit den Haaren ebenso wie mit den Fingernägeln vielfachen Zauber trieb. Vor allem aber muß die schwangere Frau sich vor dem Erschrecken und dem „Versehen“ hüten, ein Glaube, der auch heute noch in Stadt wie Land gleich festverwurzelt scheint. Die Entstehung der Löwen-, Affen-, Vogel- und Pferdemenchen oder der Bärenweibchen und verwandter Abnormitäten wird auf unsern Jahrmärkten, Messen, Vogelwiesen und Volksfesten fast stets auf ein solches Versehen zurückgeführt, ohne daß sich in der Regel bei den staunenden Besuchern Zweifel an der Richtigkeit solcher Erklärungsversuche regen. Auch das Verbot, nach der Dämmerung das Haus zu verlassen, begründet man heute zumeist mit der leichteren Möglichkeit eines Erschreckens in der Dunkelheit.

Unter den segensbringenden Handlungen der schwangeren Frau verweist das Gebot, vom Ruchenteig Stücke in das Herd- oder Ofenseuer zu werfen, auf ein altes Speiseopfer für den Hausgeist und hat sein verchristlichtes Gegenstück in der noch gelegentlich im katholischen Süddeutschland geübten Gewohnheit, Speisestücke auf die gleiche Weise für die armen Seelen zu opfern. Im übrigen sucht man besonders die Fruchtbarkeit der Schwangeren zu stärken, indem man sie Früchte von einem erstmals tragenden Baum essen oder trüchtige Tiere, namentlich einen Schimmel, aus ihrer Schürze fressen läßt. Doch gilt die Fruchtbarkeitsausstrahlung als gegenseitig und kommt so zugleich wieder den Tieren und Bäumen zugute. Begabt mit besonderen Kräften des Lebens nahm die werdende Mutter seit alters eine geheiligte Stellung ein, konnte durch Berührung Kranke heilen oder Alternde verjüngen und verbürgte als Binderin der letzten Erntegarbe, als Begleiterin der letzten Getreidefuhr die Fruchtbarkeit des Aders für das kommende Jahr.

In keinem Zeitpunkt des Lebens tritt der Gedanke an die Einheit von Mensch, Tier und Pflanze so stark zutage, scheinen die sympathetischen Beziehungen so eng in dem alles beherrschenden Lebens- und Fruchtbarkeitsgedanken versponnen wie in den Monaten der mütterlichen Schwangerschaft und der Geburt des neuen Erdenbürgers. So stehen hinter den Antworten, die man auch heute noch in der Regel dem Kind auf die wißbegierige Frage gibt, woher es gekommen sei, wer es gebracht habe, zweifellos uralte Vorstellungen eines animistischen Weltbildes. In die frühesten Zeiten dürfte der Gedanke an die Herkunft der Kinder aus dem Wasser (aus Flüssen, Teichen, Quellen, Brunnen, Sümpfen, dem Meer) zurückreichen, und wenn heute noch gelegentlich ein Unken- oder Kröteiteich als Geburtsstätte angegeben wird, so lebt



Das menschliche Stufenalter.

Mensch, siehe hier, wie wandelbar das Leben ist! Jede Minute bringt Dich dem Grabe näher. Benutze jeden Augenblick, denn er ist sonst unwiederbringlich verloren, er lehret nie zurück. Was uns die Zukunft bringt, wir wissen es nicht, aber eilend kommt die Zeit heran und eilend entflieht sie wieder. Wohl dem, der im hohen Alter auf sein vergangenes Leben mit Freude und Genugthuung zurückblicken kann, er wird ein ruhiges, schönes Alter haben. Fröhlich spielt das Kind, fröhlich kann auch der Mann in der Blüte der Jahre und der Greis sein.

Nº 8185. Druck und Verlag von
Gustav Kühn in Neu-Ruppin.

daneben auch noch der ursprünglich wohl ältere Gedanke, daß die Kinder vor ihrer Menschwerdung selbst Frösche waren, wie nach einem alten Oberpfälzer Volksglauben die Verdammten als kleine schwarze Fische in dunkeln Gewässern fortleben. Solchen Anschauungen dürfte der Storch als Kinderbringer (Abb. 176) entwachsen sein. In späteren Zeiten bezeichnet man dann, mehr oder minder scherzhaft, bestimmte Teiche, Brunnen (wie etwa den Schönen Brunnen in Nürnberg u. a.) oder Seen (wie den Titisee; Titi = kleines Kind) als Herkunftsstätte der kleinen Kinder. Eine andere Deutung läßt sie aus Bäumen und Pflanzen kommen, wobei wiederum nicht selten die Vorstellung waltet, daß es sich um Wasserpflanzen handelt. Aus dem Rohlhaupt oder Rohlsaß erwachsen sie im Westen des Saargebietes und im Luxemburgischen, während im Großteil der Saarpfalz oft der Buchsbaum, also der einstige Weihnachtsbaum dieser Landschaft, als Geburtsstätte angegeben ist. Die Vorstellung von Bäumen, auf denen die Kinder wachsen, führte späterhin zu zahlreichen bildlichen Fassungen (Abb. 175), neben die seit dem 16. Jahrhundert die in der Darstellung viel abgewandelten, bis auf unsere Tage im Bilderbogen begehrten Burschen- und Mädchenbäume traten, von denen letztere im Scherzreim des 19. Jahrhunderts besonders nach Sachsen verlegt wurden. In Südböhmen läßt man die Knaben von Birn-, die Mädchen von Pflaumenbäumen abstammen. Jüngeren und wohl christlichen Ursprungs dürfte der Rosenstrauch sein, auf dem die Kinder wachsen, und Himmel und Paradies, Kirchen und Kapellen zeigen unmißverständlich ihre kirchliche Herkunft. Dagegen trägt der Glaube, daß die Kinder aus Steinen und Bergen kommen, der sich besonders im Bayerischen Wald erhalten hat, ersichtlich wiederum alte Züge, während der Ofen und das Aschenloch als Kinderherkunft ebenso eine junge Scherzbildung wie ein Nachklang aus ältester Vorstellungswelt sein können.



176. Storchentanz als Kinderbringer. Erzgebirgisches Spielzeug. Früher mit Vorliebe als Vollerabendgeschenk benutzt.

Von den zahlreichen Kinderbringern, die die elterliche Phantasie zur Befriedigung kindlicher Fragelust erfand, ist der Storch im ganzen volksdeutschen Raum bekannt. Ihm folgt in weitem zahlenmäßigen Abstand die Hebamme, die östlich der Elbe, von Südschlesien abgesehen, kaum mehr in dieser Rolle auftritt, dafür fast die ganze Saarpfalz allein beherrscht. Selten gelten Säugetiere, wie der Fuchs und der (Geschenke bringende) Osterhase, als Kinderbringer, häufiger schon Wasservögel, wie Fischreiher und Schwan oder auch Rabe, Krähe, Eule und Habicht. Ersichtlich jüngerer Zeit entstammen christliche Figuren, wie Gott und Engel oder die Geschenke spendenden Gestalten des Christkinds, des Nikolaus oder Ruprechts (vereinzelt im Bayerisch-Osterreichischen), des Weihnachtsmannes (in Mittel- und Norddeutschland). Dazu kommen späte verstandesmäßige Deutungen, wie Vater oder Mutter, Eltern oder Paten, und schließlich der Arzt. In Schlesien und in Sachsen, südlich bis zur Saarpfalz ausgreifend, bringt vielfach der Wassermann die Kinder, und im Bayerischen und Böhmerwald besorgt dieses das Wilde Weib. Ausstrahlungen dieser letzteren Vorstellung, bei denen meist aus dem „Wilden Weib“ ein einfaches „Weib“ geworden ist, bis in die Steiermark, die Brigener Gegend, das Glazer Bergland, ins Fränkische, auf Erlangen zu, ja bis zum schwäbischen Schwarzwald erweisen den heutigen geographischen Belegstand als Schrumpungsgebiet, in das sich ein zweifellos sehr alter Vorstellungskreis geflüchtet hat. Ist doch in Wechselbalgbeschwörungen auch noch im deutschen Westen (z. B. bei Wehlar) die Wilde Frau als Kinderbringerin lebendig, so daß die Herkunftsjage der Kinder von der Waldfrau letzten Endes auf eine vorchristliche Glaubensvorstellung vom Ursprung der Menschen aus dem Walde zurückgehen dürfte, ein Gedanke, den auch Tacitus bei seiner Schilderung der Semnonen (Germania, cap. 39) anzudeuten scheint. Wie sehr sich heute altmythische Vorstellungen mit späten Fabuliererzählungen vermischt haben, zeigt der Umstand, daß in einem so bewahrungsfreudigen Land wie Siebenbürgen Storch, Hebamme, Krähe, Christkind, Engel, Mutter, Weib, Wildes Weib und Wassermann nebeneinander als Kinderbringer bezeichnet werden. Mit dem Beginn der Wehen suchte und sucht man der Mutter die Geburt des Kindes zu erleichtern, indem man alle Knoten im Zimmer löst, die Schächer und Truhen öffnet, Erbsen weichkocht, der Kreißenden ihren Ring abzieht bzw. anderwärts



177. Fraisenhäubchen gegen Kinderkrämpfe mit Darstellung des Anastasiushauptes und der Länge des St. Valentin. Museum Jglau. (Aufnahme: Oskar von Zaboritzky-Wahlstätten.)

ihr einen solchen anlegt, ihr einen Erbschlüssel in die Hand drückt oder einen Gürtel, eine Schnur um den Leib windet. Diese Gürtel und Schnüre waren entweder mit Reliquiengürteln der Jungfrau Maria bzw. heiliger Frauen oder auch lediglich mit deren Gnadenbildern in Berührung gebracht worden. Am verbreitetsten war in Deutschland bis in unsere Tage das Umwideln des Mutter Schoßes mit der „Wahrhaften Länge Mariae“, einem mit Gebeten und Segen bedruckten Papierstreifen, dessen Geschichte auf St. Loreto zurückweist, der in seiner besonderen Form aber nichts weiter als eine Nachahmung der bis ins 9. Jahrhundert zu verfolgenden Längen Christi ist. Auch Andachtsbilder, Rosenkränze und Amulette aller Art, besonders aber der Adlerstein, schützten die Gebärende wie das Kind ebenso wie das Aussagen bestimmter Gebete und Beschwörungsformeln oder das Klopfen auf die Hauschwelle. Bei Schweregeburten ließ man die Mutter nicht selten unter einem Tisch oder Stuhl durchkriechen oder zog sie durch, falls sie selbst zu schwach war. Weitverbreitet war seit den Tagen des Humanismus die sorgsame Beachtung der Mondphasen und der Konstellation der Gestirne, um aus ihnen Rückschlüsse auf das Schicksal des neuen Erdenbürgers zu ziehen. Wie solche Anschauungen noch auf Goethe wirkten, zeigt die Einleitung zu dessen „Dichtung und Wahrheit“. Der Geburtsakt selbst geschah früher vielfach auf einem von der Gemeinde ausgeliehenen Gebärstuhl, in Mitteldeutschland stellenweise auch auf dem Schoß des Mannes, der sonst meistens nicht der Geburt beizuhynte. Das in mitteldeutschen Dörfern und der Rhön noch vereinzelt bis in unsere Zeit bezeugte „Männerkindbett“, bei dem sich der Vater ins Bett legt und die Schmerzen der Kreißenden vor-

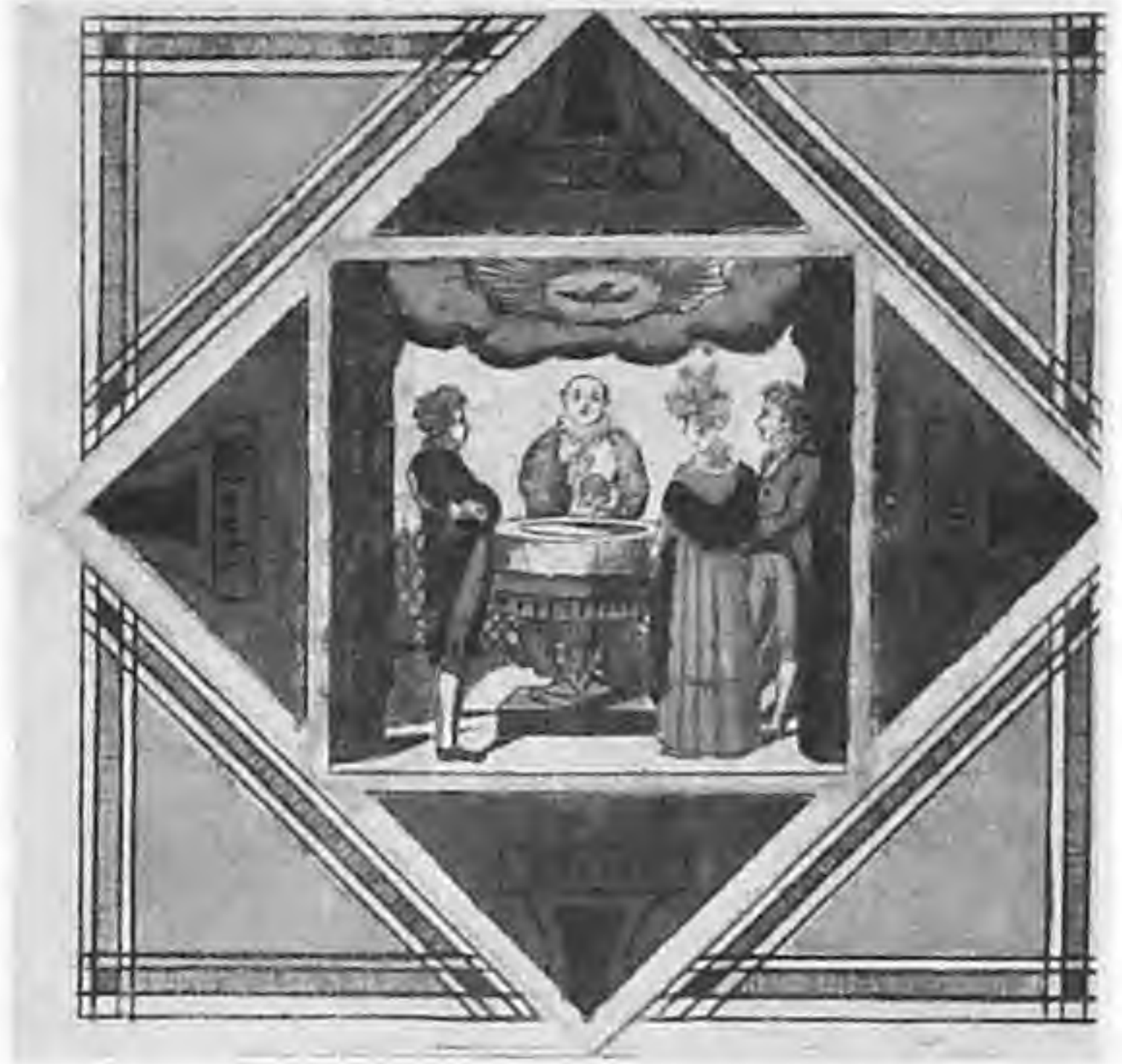
täuscht, dürfte wohl ein Täuschungsmanöver gegenüber den die Geburt bedrohenden Geistern sein, zumal zuweilen auch die Mutter unmittelbar nach der Geburt Gut und Not des Mannes anlegt. Gebärhelferin ist seit Jahrhunderten die Hebamme, die jedoch erst in den Städten des 16. Jahrhunderts, wo neben ihr Patrizierfrauen und geschworene Weiber des Handwerkerstandes erste Frauenhilfe leisteten, eine besondere Ausbildung erhielt. Während „Hebamme“ ursprünglich nichts anderes als die „Gebende“ (althochdeutsch: *hefianna*) bedeuten dürfte und landschaftliche Bezeichnungen, wie Badmutter, Behemutter, Kinderfrau, auf ihre äußeren Verrichtungen deuten, geben ihr Benennungen wie Mhnfrau und Weiße Frau einen ins Mythische spielenden Anstrich, und der Glaube an ein geheimes Wissen und Können der Hebammen, dem diese selbst stets neue Nahrung gaben, ist auch heute in abgelegenen Gegenden noch nicht ausgestorben.

Unmittelbar nach der Geburt wird die Nachgeburt vergraben oder ins Wasser geworfen. Gilt sie doch als „unrein“. Dagegen hebt man den Nabelschnurrest auf und verwendet ihn zu allerlei Zauber, gleich der seltenen „Glücks-“ oder „Goldhaube“, einem zuweilen noch auf dem Kopf des Kindes verbliebenen Eihäutchen, das in früheren Kriegen die Soldaten als begehrtes Schutzamulett bei sich trugen. Auch auf Seefahrten, bei Gerichtsverhandlungen und in der Schule sollte so ein Glückshäubchen, das die Hebammen für teures Geld verkauften, seine Segenskräfte beweisen. Wichtig war das erste Bad des Kindes, das sofort nach der Geburt angelegt wurde und dessen Wasser man Muttermilch, Pfirsichblütenast, abgekochte Weidenrinde, Rosenkränze, ein Ei oder auch ein Geldstück zufügte. Vielfach begoß man mit diesem Wasser dann die Obstbäume, um sie fruchtbar zu machen. In dem Erwärmen des Kindes über einem Feuer, dem Regen hinter oder auf einen Ofen bzw. dem Hineinstecken in einen Badofen leben alte Bräuche mit jungen Ausdeutungen fort, zumal wenn Tisch und Bank an die Stelle des Ofens oder Herdfeuers traten. Das Regen auf die Erde und das Aufheben durch den Vater ist Nachklang eines altdeutschen Rechtsbrauches, Sinnbild der Anerkennung und Aufnahme des jungen Erdenbürgers in den Familienverband. Auch der noch zuweilen vorkommende Schlag auf den Rücken des neugeborenen Kindes dürfte den gleichen Sinn gehabt haben, wenn man ihn heute auch damit erklärt, daß das Kind dadurch ein kräftiger Bauer werden solle. Indem man den neugeborenen Knaben und Mädchen Werkzeuge oder Gegenstände des Hausrats in die Hand drückt, glaubt man sie für ihr späteres Leben zu ertüchtigen. In dem Anschließen bei der Geburt läßt sich aus der verschiedenen Zahl der Schüsse noch heute, besonders bei den Geburten fürstlicher Stammhalter, die seit den ältesten Zeiten bezeugte verschiedenartige Wertung der Knaben und Mädchen erkennen. Nicht selten pflanzte man auch nach der Ankunft eines Kindes diesem einen Geburtsbaum, eine Sitte, die wiederum Goethe aus seiner eigenen Familie bezeugt und die heute erneut weitere Verbreitung findet. Von diesem Sympathiebaum glaubte man, daß er ebenso das Schicksal des ihm geweihten Kindes teile wie das Tier, dem man nach der Taufe den Namen des Täuflings gab. Allgemein verbreitet ist noch der Glaube an die besondere Gefährdung der ungetauften Kinder, auf deren Wiegen früher selten der Drudenfuß, Glöckchen und

andere Schutz- und Abwehrzeichen fehlten. Unter den Anhängen amuletten spielen rote Korallen gegen die Gefahren der Verhexung durch das Beschreien, den Bösen Blick oder die Vertauschung mit einem Wechselbalg noch immer eine besondere Rolle, und bei dem Annafest auf dem St. Annaberg über Lobendau (böhmisches Niederland) konnte man noch Ende der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts Nachbildungen solcher Korallen aus Gablunger Glas kaufen. An Stelle der „Sieben Himmelsriegel“, die man dem Kleinkind ins Bett oder die Wiege legte, oder dem Fraisenhäubchen (Abb. 177), das man ihm aufsetzte, um es vor den gefürchteten Krämpfen zu bewahren, ist heute in protestantischen Gegenden vielfach das Gesangbuch getreten. Der von der Kirche vertretene Glaube, daß vor der Taufe verstorbene Kinder unrein und Heiden seien, führte dazu, daß man sie ohne kirchliche Mitwirkung still und in der Dämmerung auf „unschuldigen Kinderfriedhöfen“, d. h. auf abgelegenen Plätzen des Gottesackers, vergrub. Auf diesen Gräbern lag in Rheinhessen bis tief ins 19. Jahrhundert das „Tränentüchlein“, dessen vermodernde Fäden Hilfe bei Zahnweh bringen sollten. Während Geiler von Kaisersberg diese Kinder nach ihrem Tode zwar fern von Gott, aber doch in einer eigenen Hölle ohne Feuer und Qualm weilen dachte, ließ sie der Volksglaube als Irrlichter umhergeistern oder in dem Wilden Heer unter Frau Holle oder Berchta als Seelenführerin durch die Lüfte ziehen. So galten sie mit besonderen Kräften begabt, und ihre ausgegrabenen Finger sollten die Diebe unsichtbar machen.

Wie das Kind nicht vor dem Taustag das Haus verlassen darf, so auch nicht die Wöchnerin vor der Aussegnung nach sechs Wochen (40 Tagen). Auch sie gilt bis dahin nach der Auffassung des mosaischen Gesetzes als „unrein“, und nach dem Volksglauben erstirbt das Beet, auf das sie tritt, versiegt der Brunnen, dem sie sich nähert. Darum gefährdet sie in dieser Zeit des Überganges andere, wie sie selbst besonders gefährdet erscheint und sich allen möglichen Verbotsvorschriften unterwerfen muß. So darf sie sich nicht in dem Spiegel betrachten und verläßt zur Aussegnung, die in der Vorhalle der Kirche (möglichst einer Marienkirche) stattfindet, die Hauschwelle über eine Art schreitend. Doch gehen die vollständigen Auffassungen über die Wöchnerin weit auseinander, zumal die Kirchen späterhin den Begriff der Unreinheit nicht mehr anerkannten und Aussegnung und Taufe im Protestantismus meist zusammenfallen.

Der Kindstaufe („taufen = tief machen, eintauchen), als kultischer Wasserguß schon im Altindischen bezeugt und in der christlichen Kirche allgemein seit der Wende des 4./5. Jahrhunderts üblich, fiel als Aufnahmeakt in die Gemeinschaft der Christenmenschen früh eine besondere Bedeutung zu. Taufväter oder Taufmütter sind die Paten, die als patres oder matres spirituales die leibhaftigen Eltern vertreten, so daß die letzteren vielfach dem kirchlichen Taufakt fernbleiben, wenn auch die evangelische Kirche sich mit Erfolg in den letzten Jahren bemühte, außer der Mutter den Kindesvater beizuziehen. Während das Tridentiner Konzil nur einen oder höchstens zwei Paten gelten ließ (einen männlichen und einen weiblichen), so eiferte schon Berthold von Regensburg gegen die



178. Handkolorierter Patenbrief von 1834 (Leipziger Druck). Vorderseite.

| | | |
|--|---|--|
| Das Kind ist geboren den 27/12 um 11 Uhr 15 Min. 1834. und wurde getauft in Beulroda | | |
| Das Kind erhielt bey der Taufe die Namen: <u>Luise Hedwig</u> und ist das 3-te Kind aus der Ehe seines Vaters. | | |
| <p>Der Taufbund macht dich jetzt zum Christen, Laß, Pathchen, Gottes Geist dich rüsten, Der dich regiert, die Sünde zu vermeiden, So wird er ewig dich mit allen Segen leiten</p> <p>Bei diesem aufrichtigen Wunsch denke oft an Deinen Pater. <u>H. P. Ziegler</u> Johannes v. d.</p> <p>den 6 Februar 1834.</p> | | |
| Petrus sprach zu ihnen: Thut Buße, und lasse sich ein jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, so werdet ihr empfangen die Gabe des heil. Geistes. Apg. 2. 38. | Zeugnis, bey Elze, unter den Colonaden. | Die Gottseligkeit ist zu allen Dingen nützlich, und hat die Verheißung des Lebens. 1. Tim. 4. 8. |

179. Einlageblatt des oben abgebildeten Patenbriefes. Benutzt 1834 auf einer Taufe in Beulroda (ehemals Reuß, ältere Linie).



180. Taufgang in Lühellinden im ehem. Amt Hüttenberg (Kr. Wehlar). (Aufnahme: Dr. W. Loh, 1925).

Unsitte, ein Duzend Paten zu nehmen, und die spätmittelalterlichen und nachmittelalterlichen Taufordnungen wenden sich durch Jahrhunderte mehr oder minder vergebens gegen den Patenluxus wie die übermäßigen Aufwendungen bei der Taufe selbst.

Diese Sucht, sich gegenseitig an Patenzahl zu über treffen und möglichst höherstehende Persönlichkeiten zur Übernahme einer Patenschaft zu gewinnen, entsprang nicht nur wirtschaftlichen Erwägungen, sondern auch

dem Glauben, daß die Paten ihre Eigenschaften, aber auch ihre persönlichen Verhältnisse auf den Täufling vererben, eine Anschauung, die erst in den letzten Jahrzehnten auch auf dem Lande zu verblässen beginnt. Die Ladung der Paten durch die Hebamme, einen eigenen Boten oder eine Bölin, den Kindesvater oder den Pfarrer geschah (und geschieht noch) unter besonderer Feierlichkeit, und die so Erwählten steckten ihre Gebatterbriefe da, wo solche üblich waren, in die Fenster, um zu zeigen, daß sie ihre Pflicht getan haben. War doch das Abschlagen einer angetragenen Patenschaft schwer möglich und in früheren Zeiten vielfach mit einer Bußzahlung an die Obrigkeit verknüpft. Die Patenschaft verpflichtet zu einem Patengeschenk und schließt weitere Geschenkladungen (an Ostern, Weihnachten, Geburts- und Namenslagen) in der Regel bis zur Einsegnung in sich. Diese Geschenke waren in älteren Zeiten meist praktischer Art und früh schon mit einer Geldgabe verbunden. Da man sie in einem Beutel übergab, spricht man heute noch von einem Angebinde. Mußte man ursprünglich von jeder Geldsorte ein Stück in den Patenbeutel legen, so kam späterhin der Taufaler in Aufnahme. Seit dem 17. Jahrhundert wurde es üblich, diesen in einem sogenannten Patenbrief eingewickelt zu überreichen, dem man eine besondere Schutzkraft zuschrieb und ihn darum an das Stedkissen befestigte oder dem Kind unter das Kopfkissen legte (Abb. 178, 179).

Zu der Taufe, die auf dem Lande nach altem Herkommen meist in der Kirche stattfindet und in katholischen Gegenden noch immer möglichst früh nach der Geburt angesetzt wird, während sie in protestantischen Landen oft erst zwei bis drei Monate danach stattfindet, trägt die Hebamme oder die Patin (bald die älteste, bald die jüngste) das Kind (Abb. 180). Weitverbreitet ist der Glaube, daß der Sonntag ein besonderer Glückstag für die Täuflinge sei, doch vermeidet man, zwei Kinder an Sonntagen zu taufen, damit nicht das eine dem anderen das Glück wegnehme. Im ganzen aber sind die Gewohnheiten bei allen die Taufe betreffenden Dingen oft von Dorf zu Dorf verschieden.

Außerordentlich vielseitige Vorsichtsmaßnahmen begleiten weithin den Taufgang, Handlungen, die sich zumeist bei der Hochzeit und dem Begräbnis wiederholen. So vermeidet man, das Kind durch die Haustüre zu tragen, oder schützt diese mit einer Art, einem Messer, einem Gesangbuch oder einer Schaufel voll glühender Kohlen, geht schweigend und im Gänsemarsch auf Seitenwegen zur Kirche, schießt und lärmt. Während das Kind durch Amulette, besonders auch einen roten Faden, geschützt ist, trugen die Paten vielfach Rosmarinsträucher und Zitronen in den Händen. Auch die Rückkehr von der Kirche geschieht in größter Eile. In den heute üblichen Deutungen aller dieser Bräuche ist der Sinnschwund der einzelnen Handlungen leicht erkennbar. So erklärt man das eilige Gehen und Laufen damit, daß das Kind früh laufen lerne, das Legen eines Messers oder eines Gesangbuches auf die Schwelle mit dem Wunsche, daß der Täufling fromm werde und gesund bleibe. Bei dem sich an die Taufe anschließenden Schmauß, zu dem bestimmte Speisen vorgeschrieben sind, zuweilen auch noch eigene Gebäckbrote verfertigt werden und der Kuchen nie fehlen darf, ist zumeist die Hebamme die Hauptperson. Die Zurücksetzung des Vaters und die Unterstreichung der Taufe als eines Frauenfestes geschah früher auf dem Lande in oft seltsamen Formen, indem der Kindesvater auf einem

Solzblock in der Ecke sitzend dem festlichen Taufessen, das die Erzählungen der Hebamme begleitete, zusehen mußte.

In der Taufe erhält das Kind seinen Namen nach den Eltern, Großeltern, Paten, den Kalenderheiligen oder besonderen Wünschen von Vater und Mutter. Diese „Vornamen“ oder „Aufnamen“ setzen die ursprüngliche Namengebung fort, da die Familiennamen erst zögernd seit dem 12. Jahrhundert vom Rhein her als Bei- und Zunamen in Mode kamen und den Friesen noch den größten Teil des 19. Jahrhunderts hindurch fremd waren. In anderen deutschen Gegenden sind noch heute nur Dorfnamen (Haus- und Flurnamen) üblich, während die „richtigen“ Personennamen lediglich amtlichen Charakter haben. Man sagt dann, um genaue Auskunft befragt: „Ich heiße Töpferbauer und schreibe mich Schulze“, so wie man andererseits noch vor nicht langer Zeit im Althessischen hören konnte: „Ich heiße Heinrich und schreibe mich Müller.“

Der Glaube, daß der Name durch die ihm innewohnenden Kräfte den Charakter formen könne, ist von alters her lebendig geblieben und kommt gleichermaßen in den heldischen Namengebungen der Germanen (Hildebrand, Siegfried, Gertrud) wie in denen des Christentums (Theodor, Gottfried, Fürstegott) zum Ausdruck. Vor der Einführung der Familiennamen kam die Verwandtschaftszugehörigkeit höchstens in Alliterativbildungen zum Ausdruck (Segester, Segimer, Segimund — Sigemunt, Sigelint, Siegfried). Auch Namenbildungen aus besonderen Lebensereignissen heraus sind für die ältere Zeit vereinzelt bezeugt (Wolfdietrich). Das Christentum machte zunächst die Apostelnamen zu Aufnamen, dann die Heiligennamen insgesamt. Doch werden die Namensbezeichnungen der christlichen Legende und der Bibel, die die Entwicklung der letzten Jahrzehnte ersichtlich zugunsten altdeutscher Namengebungen zurückgedrängt hat, erst seit dem 11. und 12. Jahrhundert häufiger. Alttestamentliche Namen, wie Immanuel, Nathanael, Zebedäus u. dgl., deuten fast immer auf herrnhutische oder mennonitische Kreise hin. Doppelvornamen lassen sich seit dem 15. Jahrhundert (zuerst im Elsaß) nachweisen, seit dem 17. Jahrhundert drei und mehr. Sie dürften dem Wunsch entsprungen sein, den Vater- und Patennamen zu vereinigen. In ihren Zusammenziehungen sind sie im bäuerlichen Leben (Hansjörg, Jeanbaptiste usw.) älter als heute in unseren Städten wieder nach dem Vorbild adeliger und militärischer Kreise beliebten Zwillingsbildungen (Kurt-Heinz, Will-Erich, Liese-Lotte). Der Einfluß der Geschichte und des politischen Führertums zeigt sich in Namen wie Napoleon oder Fritz, als Abkürzung von Friedrich unter ersichtlicher Anlehnung an den „alten Fritz“ (Friedrich den Großen), doch unterbinden heute zumeist die Standesämter die Eintragung ungewöhnlicher und verkürzter Vornamen. Eine seltsame Unbeholfenheit ließ noch im 19. Jahrhundert in der Rhön und am Lechrein alle Knaben einer Familie mit dem gleichen Vornamen taufen und sie zur Unterscheidung entweder durchnumerieren oder als der ältere, mittlere, jüngere Soundso bezeichnen. Uneheliche Kinder nannte man mit Vorliebe Adam, Eva oder Genoveva und glaubte, daß ihnen diese Bezeichnungen eine lange Lebensdauer verbürgten, wie denn auch sonst das außereheliche Kind im Volksglauben als mit besonderen Glückskräften behaftet gilt, die auch auf seinen Paten überzustrahlen vermögen. Die in den Namen lebendige Macht findet nicht nur im Rumpelstilzchenmärchen ihren bildhaft-dramatischen Ausdruck, sondern wird auch in mancherlei Bräuchen sichtbar. So soll man den Namen des Kindes nicht vor der schließenden Taufe aussprechen, sondern nennt es im Rheinland Pfannensielchen, Bohnenblättchen u. dgl., und in Ostpreußen durfte lediglich der Vater (nicht die Kindesmutter) den richtigen Namen vor dem Taufakt wissen. Die Gleichsetzung des Namens mit dem Namensträger verbietet, einem Kinde den Namen eines verstorbenen Brüdchens oder Schwesterchens zu geben, da es sonst selbst sterben muß.

Auch das weitere Leben des Kleinkindes begleiten noch eine Reihe von Vorsichtsmaßnahmen, insbesondere beim Säugen und der Entwöhnung, dem Wiegen und dem ersten Zahnen, zu dem der Pate früher meist ein eigenes Zahngeschenk machte. Hatte man durch Segensprechen das Zahnen zu befördern gesucht, so überantwortete man die ausgefallenen Zähne späterhin scharfzahnigen Tieren, wie der Maus, dem Eichhörnchen, der Rake, hoffend, daß so die Kindes Zähne selbst stark würden.



181. Mädchen am ersten Schultag mit Zuckertüte. Dresden 1930.



182. Bonbonwerfen der die katholische Binnoschule in Hannover-Linden verlassenden Mädchen für die jüngeren Schülerinnen. (Aufnahme: Aldermann-Hannover.)

Die erste große Wandlung im Leben des Kindes aber vollzieht sich mit seinem Eintritt in die Schule, die jenem streng geregelte Pflichten, zugleich aber auch neue Freundschaften und die Erweckung des Sinnes für ein Gemeinschaftsleben bringt. Neben dem Stolz, nun den Schulranzen mit der Fibel, der Schiefertafel und dem Griffelkasten (neuerdings dem Federhalter) tragen zu dürfen sowie gleich den Erwachsenen Schreiben und Lesen zu lernen, erleichtert ihm die von den Eltern, Paten oder Freunden geschenkte, neuerdings jedoch zumeist durch den Lehrer übergebene Zuckertüte (Abb. 181) den Zutritt zu einer ihm zunächst fremden Welt, so wie schon die Römer nach dem Bericht des Tacitus

(*Sermones* I, 1, 25) den Schulneulingen durch Honigplätzchen den Beginn des Lernens versüßten.

Die soziale Ungerechtigkeit, die den Kindern der Reichen eine Vielzahl großer und wohlgefüllter Tüten zum Schuleintritt brachte, während die Armen sich bestenfalls mit einer kleinen, dünngefüllten begnügen mußten, führte unter der nationalsozialistischen Herrschaft zur Einführung von Einheitschultüten. Sie werden manchenorts mitten im Schulraum an einem Tütenbaum aufgehängt, um nach der ersten Stunde von diesem abgenommen und den Kindern auf den Heimweg mitgegeben zu werden. Zuweilen (wie in der Binnoschule in Hannover-Linden) werfen auch die von der Schule Abgehenden für die Anfänger Bonbons aus (Abb. 182). Zur Erleichterung des Lernens gibt man heute noch da und dort den Kindern Nudelsuppen mit Teigbuchstaben, so wie man ihnen früher bei den Lebzeltern ABC-Gebärdtäfelchen kaufte, oder man läßt sie ihr Lesebuch nachts unter das Kopfkissen legen, damit ihnen der Lernstoff im Traum eingehe.

Elternliebe und psychologischer Erkenntnisdrang haben uns das geistige und seelische Leben des Kindes von der Geburt bis zur Schulentlassung unmittelbar vor Augen gestellt wie das der erwachsenen Menschen unseres Volkes. Kindliches Weltbild und Brauchtum sind weithin bestimmt durch eine (vom Standpunkt einer naturwissenschaftlich begründeten Erkenntnis der kausalen Geschehniszusammenhänge aus als magisch-emotional empfundene) Schau und Handlungsweise, bei der die ursächlichen Verknüpfungen der einzelnen Wahrnehmungen und Bewußtseinsinhalte in der Regel auf assoziativem Wege zustande kommen. Tricht diese Art des Denkens auch, wie unsere ganze Darstellung von Sitte und Brauch erweist, bei den Erwachsenen immer wieder, besonders in den Zeiten der Not, der Furcht, der Erregung, hervor, so bestimmt sie doch in einem ganz anderen Ausmaß das kindliche Leben, dem das objektive Wissen und die Möglichkeiten einer theoretisch-abstrakten Besinnung noch völlig fehlen und dessen Phantasiefülle wie Schgläubigkeit, dessen Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen seine Lebensformen gestalten.

So beantwortet das Kind den Glauben an die verborgenen Kräfte und Mächte der Umwelt in einer unbekümmerten, kämpferischen Auseinandersetzung mit dem Schicksal, ohne die wesentlichen Dinge von den unwesentlichen scheiden, die Bedeutsamkeit einer Wahrnehmung abschätzen zu können. In den selbstverfertigten kindlichen Gebeten vor dem Schlafengehen tritt die Frühform des Gebetes, die magische Beschwörung, immer wieder zutage, und mit der Aufzählung aller nur irgend möglichen Gefahren sichert das Kind seinen Schlummer gleichsam durch eine geistige Palisade. Die meisten kindlichen Bräuche gelten der Abwehr von Unheil, der Erzwingung des Glücks oder auch dem Antun von Unglück gegenüber einem anderen Menschen, daneben der Erkundung der Zukunft, und sie spannen sich von unbedacht-triebhaften Zwangshandlungen bis zu mehr oder minder scherzhaftem Tun. Ausübung bestimmter Gesten und Riten und Unterlassung anderer sichern nach dem kindlichen Glauben den glückhaften Ausgang einer Unternehmung. So muß man mit dem rechten Fuß aus dem Bett aufstehen, die Haustüre und die Gehsteige

verlassen, die Treppenabsätze erreichen, muß Gitterstäbe oder Hauseden in einer bestimmten Reihenfolge berühren, andere Personen überholen, aus den fahrenden Straßenbahnen Firmenschilder oder Lichtreklametexte bis zum letzten Buchstaben lesen können, so darf man auf keine Striche zwischen den Pflastersteinen treten, soll sich vor dem Straucheln, dem Umkehren, dem Fallenlassen eines Gegenstandes u. dgl. hüten. Auch der weitverbreitete und vielgedeutete Schulkinderbrauch des „Lehten geben“ dürfte in diese ungeschichtliche Brauchumsgruppe von Glück- und Unglückszauber gehören, wenn sich ihm späterhin auch, wie die mit ihm in manchen Landschaften verbundenen, oft derb erotischen Schimpfverse vermuten lassen, andere Gedankengänge beigelegt haben. Weitverbreitet ist bei den Kindern (aber auch noch abgeschwächt bei den Erwachsenen) der Glaube, Unheilsvorzeichen durch Gegenhandlungen kraftlos machen zu können, so daß man etwa eine falsch oder ungeschickt gegangene Straße wieder zurückkehrt und einmal oder dreimal auf neue richtig und ohne Zwischenfälle beschreitet. Auch gegen die Auswirkungen des Lehtenschlags kann man sich „verriegeln“ oder „verankern“. Neben solchen bewußten Gestaltungen des Schicksals stehen passive Beobachtungen guter und schlechter Vorzeichen, bei denen der Ausgang und die Begegnung mit Menschen, Tieren und allerlei leblosen Dingen bedeutungsvoll erscheinen. In den Begegnungen mit Menschen spielen Geschlecht, Gestalt, Alter, Beruf und moralische Einschätzung eine besondere Rolle, häufig auch das Rechts und Links ihrer Erscheinung, während bei den Tieren nicht selten die Farbe den Ausschlag gibt, ob sie als Glücks- oder Unglücksbringer gelten. Zu den bekanntesten menschlichen Glücksträgern zählen die Schornsteinfeger, Briefträger, Budeligen, bei den Tieren die Schimmel, indes alte Weiber, Krähen, Käuzchen und schwarze Raken meist Unheil voraussagen. Unter den Pflanzen gelten besonders seltene Spielarten, wie vierblättrige Kleeblätter oder Doppelähren als glückbringend. Der Fund eines Hufeisens, aber auch eines anderen Gegenstandes aus Eisen oder Stahl, auch eines Geldstückes, deutet fast allenthalben auf eine günstige Schicksalsgestaltung hin. Oft bedarf es zur Glückssicherung auch der Mehrheit von Personen oder Dingen, also etwa der Begegnung mit einem oder mehreren Duzend Schimmeln, Strohhutbesitzern, Automobilen einer bestimmten Fabrikmarke, wobei (wie aus dem angeführten Beispiel schon ersichtlich ist) dann ein Wechsel der Gestalten eintritt, wenn die zivilisatorische oder modische Entwicklung eine ältere Forderung unmöglich macht. Aber auch der Ausgangs- und Begegnungszauber trifft den Knaben nur selten in schicksalsergebener Untätigkeit an, vielmehr versucht er eine an und für sich unglückliche Begegnung durch einen Gegenzauber abzuschwächen oder völlig unschädlich zu machen, wie er auch ein günstiges Zusammentreffen zu verstärken hofft, wenn er den Glücksbringer körperlich berührt und bestimmte Formeln murmelt. Auch glaubt das Kind, durch ein konzentriertes Wünschen (oft des Gegenteils des Erstrebten) einen Zwang auf das Erscheinen eines Glückszeichens ausüben zu können. Die Überzeugung von der Kraft der Segen- und Bannsprüche wirkt sich bis in die Kreisspiele der Kinder aus. In den zahlreichen Amuletten (bestimmten Kleidungsstücken, Glückseberhaltern, Glücksteinen usw.) offenbart sich gemeinsamer Glaube in persönlich verschiedensten Formen. Die Zukunftsorakel der Mädchen, aus deren vielfachen Formen das Blütenblätterzupfen der Margarete auch im Scherzbrauch der städtischen jungen Damen fortlebt, zeigen deutlich die passivere Einstellung des weiblichen Geschlechts zum Lebensgeschehen. Auch richten sich ihre Fragestellungen oft schon beim vorschuligen Kind fast ganz auf Liebschaft, Ehe und einstigen Kindersegen. Viele der allgemeinen schicksalhaften Bedeutungszeichen sind Kindern wie Erwachsenen gemein, und manche werden sicher erst kindliche Anleihe aus dem elterlichen Erzählgut sein, doch erwächst, im ganzen gesehen, das magische Weltbild des Menschen unabhängig von solchen späteren Einflüssen mit der Geburt eines jeden Kindes aufs Neue.



Frühling.
 Ich Knab da hast du ja ein gute Maier-Pfeiffen
 Es ligt halt eben vil daunt am recht greiffen.
 Da baur da hab daß gelde gib mir die Pfeiffen her
 Ich wil schon machen recht es brauchst nit so vil lehr.

183. Schwäbischer Bauer verkauft Kindern Weidenpfeifen. Handkolorierter Kupferstich aus dem Augsburger Verlag des Jeremias Wolff. Frühes 18. Jahrhundert. Dresden, Kupferstichkabinett.

Noch besser unterrichtet wie über das geistige Leben des heranreifenden Kindes sind wir über seine Lieder und Spiele. Von der kleinen Sammlung von Kinderliedern an, die Clemens Brentano und Achim von Arnim im Anhang zu ihrer Volksliedsammlung „Des Knaben Wunderhorn“ (1808) mitteilten, über Karl Simrods „Deutsches Kinderbuch“ (1848), Ernst Ludwig Kochholzens „Memannisches Kinderlied und Kinderspiel“ (1857) bis zu den Untersuchungen Georg Schlägers (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 21 f., 27 f.; 33/34) und Karl Wehrhans großer Sammlung der Frankfurter Kinderlieder und -spiele (1929) blieben Lied und Spiel des Kindes in ihrer engen Verbundenheit und ihrem reichen Niederschlag an geschichtlichen wie mythischen Erinnerungen Magnete der Sammlung und Forschung.

In den Spielen, von denen uns zuerst Meister Altswert (um 1380), dann Johann Fischart in seinem Gargantua (1586) Kunde geben und die neben dem Spielbild des Bauernbreughel in der Wiener Galerie zahlreiche Künstler seit dem 16. Jahrhundert im Bild festhielten, lebt Altswert unverändert bis zu unseren Tagen. Auch das Kinderspielzeug weist in seinen einfachsten Formen in Holz und Ton noch Gestaltungen vorgeschichtlicher Zeiten auf und wird zeitlos, wo die Phantasie des Kindes in Klöße, Tannenzapfen und Altswürde lebendiges, gestaltetes Leben eindet. In den Spielbünden der Kinder lebt die Freude an kriegerischen Unternehmungen und an Abenteuern durch alle Zeiten bis zu den fränkischen Räuberbanden, die uns Leonhard Frank beschrieben hat, oder der Dresdener Hechtbande, deren gewalttame Unternehmungen Erich Kästner festhielt.

Höhepunkte kindlicher Lustentfaltung bilden seit Jahrhunderten neben den Erwachsenenfesten eigene Kinderfeste, die sich bei der Loslösung aus dem ursprünglichen Jahresbrauchtum zeitlich vielfach verschoben. Da, wo sie sich, wie besonders in schwäbischen Kleinstädten, zu weitbekannten Schaustellungen entwickelten, haben vielfach pseudogeschichtliche Entstehungslegenden (aus Städtebelagerungen, Pestzeiten u. dgl.) ihren wahren Ursprung verbunkelt.

Viele von ihnen gehen ersichtlich, auch wenn man nicht mehr, wie in Ravensburg, von einem „Gregorifest“ spricht, auf die spätmittelalterlichen schulischen Feiern des Gregoristages (vgl. S. 51) zurück, die sich mit dem Bischofspiel, Mailustbarkeiten und anderen Kinderfesten vermischten. Im Namen des am letzten Julimontag wiederum in Ravensburg gefeierten Rutenfestes oder des seit der Mitte des 15. Jahrhunderts bezeugten Rittensfestes in Landsberg am Lech offenbaren sich der alte Sinn dieser Feiern, der Umgang mit Sommergerichten, das „Virgatum-Gehen“. Das vielbesuchte Kinderfest zu Giengen an der Brenz findet Pfingstdienstag und -mittwoch, die Wiberacher „Schüße“ am ersten Montag und Dienstag im Juli, die Dinkelsbühler „Kinderzeche“ und das Kinderfest zu Leutkirch am dritten Montag dieses Monats statt, das (urkundlich schon 1561 eingebürgerte) Länzelsfest (Dingeltag) in Kaufbeuren und das Jünger Kinderfest an Jakobi (25. Juli) bzw. in der Jakobwoche, also zu der Zeit, an der auch die Hirten ihre Feste feierten (vgl. S. 103). Als Schulfest von 1605 ab nachweisbar ist die Feier am Popperöder Brunnquell bei Mühlhausen in Thüringen (vgl. S. 91 f.), während das seit 1679 bezeugte Schützengehen der Kinder in Wiberach an der Rieß wohl erst aus einem älteren Schützenfest der Erwachsenen hervorgewachsen. Auch die Anhalter Kinderfeste verbinden sich zeitlich den Brauchtumsfesttagen der Erwachsenen, dem Ringreiten und den Räuberspielen (vgl. S. 83 f.), indessen das zum Gallusmarkt (16. Oktober) gefeierte „Purzelfest“ in Willigheim in der Pfalz, das seinen Namen von den Purzelbaumvorführungen der Knaben erhielt, die kindlichen Darbietungen einer allgemeinen Marktfeier einfügt. Während bei dem Naumburger Kirschfest, das legendär auf ein geschichtliches Ereignis von 1432 zurückgeführt wird, noch bis zur Jahrhundertwende auch die ärmeren Kinder neu eingekleidet wurden, entwickelten andere historische Kinderfeste (wie die zu Dinkelsbühl, Kaufbeuren, Wiberach usw.) Umzüge mit Kostümgruppen von der Landsknechts- bis zur Wiedemeierzeit. Manche der älteren Schulfeste starben im 18. Jahrhundert aus, so das seit dem 9. Jahrhundert nachweisbare Bischofspiel (Wahl eines Schulbischofs; vgl. S. 51, 119), das uns noch 1755 Franz Anton Dürer aus eigener Anschauung und in einer eigenen Schrift für Mainz geschildert hat. Wo in deutschen Landen ausgesprochene Kinderfeste fehlen, ersetzen sie die Maiausflüge der Schulen, Kinderfastenachten, Oftereiergänge und andere Heischeumzüge.



184. Erstkommunikantinnen aus Mendorf (St. Kirchhain).
(Ausnahme: Dr. Rudolf Helm, Nürnberg.)

Mit dem Gang zum ersten Abendmahl, der Erstkommunion oder Konfirmation, erneut sich, kirchlich gesehen, der christliche Taufbund, treten in

den protestantischen Gegenden Knaben und Mädchen aus dem Stand der Kindheit in den der Erwachsenen, aus der Schule in das Berufsleben über. In den Trachtengegenden, und über diese hinaus, zieren bräutliche Kränze und Kronen die katholischen Mädchen, die am weißen Sonntag (Sonntag nach Ostern) mit hochragenden Wachskerzen zur Kirche gehen, einerlei ob es sich um die Kränzlimaidles des Schwarzwälder Glottertals oder oberchlesische, unterfränkische, heßische Erstkommunikantinnen handelt (Abb. 184). Auch die evangelischen Konfirmandenhäuser sind oft wie zur hochzeitlichen Feier mit Maien (Birken) und Blumenkränzen geschmückt, im Blumenmacherland der Sächsischen Schweiz in der Gestalt künstlicher Sterne und Kränze, wie sie die dortige Heimarbeit fertigt.

In der Kirche zu Lunow (Kreis Angermünde) stiften die Konfirmanden alljährlich eine wintergrüne Krone als „Konfirmandenkrantz“, aus der sich jeder der Stifter nach Ablauf eines Jahres wieder seinen mit Kunstblumen besteckten Zweig zurückholt. Zu der auf die Erstkommunion folgenden Firmung durch den Bischof, dem Wiener „Nobeltag“, dürfen sich die Göds und Godeln (Firmpaten und Firmpatinnen) nicht lumpen lassen und führen ihre Pfleglinge zu allerlei Vergnügungen, bewirten sie mit Wein, Bier und Met, wohl auch mit der ersten Zigarre oder Zigarette. Desgleichen schenken sie ihnen eine Firmungsuhr, so wie die evangelischen Paten und Eltern die Konfirmanden mit einer Taschenuhr neben dem Gesangbuch erfreuen. Vergangenen Zeiten gehört die Sitte an, den Konfirmanden zierlich auf Pergament oder Papier geschriebene und aquarellierte Gedenkbildchen zu überreichen, die sie in ihren Gesang- und Gebetbüchern oder Familienbibeln aufbewahrten (Abb. 185, 186). Aber der Bibelspruch, den der Geistliche dem Neukonfirmierten auf den Lebensweg mitgibt, hängt noch immer, sorgsam in ein buntes Urkundenblatt eingetragen, unter Glas und Rahmen und oft bis ans Lebensende, über dem Bett des Empfängers. Ebenso fanden die vor wenigen Jahren von kirchlichen Stellen ins Leben gerufenen Konfirmationsgeschwestern und -brüder von weither Anklang. Vereinzelt (so in Dörfern des oberhessischen Kreises Schwalm) klangen von Haus zu Haus. Auch die Konfessionslosen und Freidenker fanden in den Lebenskreis der Erwachsenen, der sich äußerlich nicht von ihnen unterscheiden wollten, die Mädchen in längeren Röcken gehen und bo-

Der Übergang aus dem Kindheitsalter in den Stand der „Ledigen“ und damit in die Burschen- oder Mädchenschaften bedeutet die Anerkennung der Geschlechtsreife, die Aufrüstung des Liebeslebens. In Spinnstuben und Heimgärten, bei gemeinsamer Arbeit und in der Entspannung festlicher Jahrestage, insbesondere zu Märkten und Kirchmessen, weben sich die Fäden der Neigung und der ersten Liebelei zusammen. Oder sie bahnen sich in der städtischen Jugendbewegung auf gemeinsamen Wanderfahrten, im Gesellschaftsleben auf Tanzstunden, Bällen und Einladungen an, wo man miteinander die Zwillingssfrucht



185. Handgeschriebenes und aquarelliertes Gedendblatt eines Augsburger Lehrers für eine Schülerin zur ersten Kommunion, 1794. Originalgröße 10,5 x 17,5 cm.



186. Handgeschriebener und kolorierter Entwurf für einen Haus- und Lebenspruch zur Konfirmation. Um 1850.

Bewerber entweder abweist oder schließlich nächtlings in ihre Kammer einläßt, ohne die Umkleidung ihrer dichterischen Verklärung früher auch in Norddeutschland weitverbreitet, wenn nicht allgemein. Die Heimlichkeit, mit der diese „Probenächte“ jetzt zumeist vor sich gehen und die Liebenden ihr Verhältnis (nicht die Ehe) meist als eine persönliche Angelegenheit betrachten, die „heimlich, still und leise, wie ein Dieb in finsterner



187. In Hohlkorn- und Grätenmustern gestricke weiße Abendmahlshandschuhe mit eingestickten Verlmustern. Aus dem hessischen Hinterland.

der Mandelferne als „Vielliebchen“ ist, ein Brauch, der uns aus Frankreich zuwanderte, und ein Wort, das aus „Valentinchen“, einer Bezeichnung für die am Valentinstag (14. Februar) von den Burschen ersteigerten Mädchen, verstümmelt ist. Noch zehren zunächst die halbwüchsigen Burschen von den abenteuerlichen Einfällen und Torheiten ihrer Flegeljahre, spinnen sich die Mädchen in die Heimlichkeiten und Gefühlschwänge ihrer Badsischstreiche und Badsischsehnsüchte ein, in denen sie den Namen des Ferngeliebten in Rudelbuchstaben oder aus Petersilienblättern zusammengelegt, oft auch auf einen Zettel geschrieben verschlucken und mit Messerschnitten Blutschwesterchaften schließen. Aber aus solchen Traumbildern erwächst meist schnell ein wirkliches Liebeserlebnis, das den Menschen unmittelbar zum Menschen führt. Das Gasseln, Fensterln und die Kiltgänge, die Werbung am Fenster um die Auserwählte und das Einsteigen in ihre Kammer über die Leiter, vielbesungen in Ein- und Mehrstrophienliedern der bairisch-österreichischen Berglande, war der germanischen Sagazeit fremd und scheint in seinen besonderen Brauchumsformen erst von den Liebespielen der ritterlich-höfischen Kultur geprägt zu sein. Doch war diese Art der intimeren Annäherung, bei der das Mädchen den Bewerber entweder abweist oder schließlich nächtlings in ihre Kammer einläßt, ohne die Umkleidung ihrer dichterischen Verklärung früher auch in Norddeutschland weitverbreitet, wenn nicht allgemein. Die Heimlichkeit, mit der diese „Probenächte“ jetzt zumeist vor sich gehen und die Liebenden ihr Verhältnis (nicht die Ehe) meist als eine persönliche Angelegenheit betrachten, die „heimlich, still und leise, wie ein Dieb in finsterner Nacht“ ihr Dasein führen muß, hindert nicht die mehr oder minder öffentliche Anerkennung des vorehelichen Liebesumgangs, trotz aller kirchlichen Verbote. Aber wo ein Liebhaber grund- und treulos den andern verläßt, alte Männer um junge Mädchen werben, der Kindesvater die voreheliche Mutter nicht heiratet, setzt die Volksjustiz in allerlei Rügefitten ein, streut Sägespäne, errichtet Schandmaien, Strohmannen und Strohsäue, fährt einen Mistwagen auf das Hausdach und veranstaltet Ragenmusiken, sog. „Schalvari“ (= Charivari). Oder sie verkündet die Missetaten der moralisch Geächteten aus fastnachtlichen Rügebüchern, beim Feuerscheibentreiben, im Absingen von Dorflitaneien (Dorfleiern). Der starke Einschlag erotischer Abrechnungen beim oberbayerischen „Haberfeldtreiben“, das in seiner festgefügt, bündischen Form erst gegen die Mitte der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts abstarb, zeigt, in welchem Ausmaß das Liebes- und Geschlechtsleben der Volksgerichtsbarkeit unterworfen war und vielfach noch ist.

Bleibt die Neigung einseitig, so führen die Labyrinth leidenschaftlichen Begehrens auch heute noch vielfach in das Reich der Zauberei. In den vielgelesenen Zauberbüchern unserer Tage, wie der dem „6. und 7. Buch Moses“ einverleibten „Geheimen Kunst-Schule“ stehen Rezepte und Segen, Liebe zu erwecken, Treue zu erhalten. Die in A. F. Schöffels Verlag in Leipzig vor dem Krieg angeblich schon in 46. Auflage erschienene, jedenfalls außerordentlich verbreitete Schrift „Zauberei und Liebe“, die sich als ein „Lehrbuch der geheimen Künste: Liebe einzulösen, zu erhalten oder zu vernichten“ bezeichnet, finden wir alte und neuere, umständliche und einfache Vorschriften und Gebrauchsanweisungen sympathischer wie stofflich-realer Art für Liebeszwang und Liebestod. Neben den Liebestränken, die von Odysseus und Circe, Tannhäuser und Venus, Faust und Helena her ihre Lebenskraft nicht verloren haben, stehen Anweisungen zur Bereitung von Liebes Speisen und Maßnahmen der verschiedensten Art. Kröten-



188. Heimkehr vom Abendmahl in Lößellinden, ehem. Amt Hüttenberg (Kr. Vießen). 1925. Männer und Frauen gehen getrennt. (Aufnahme: Dr. Wlth. Luf.)

steine, Otternköpfe, Liebesäpfel (vgl. S. 178 f.), Glücksklee, Haare, Blut, Bibelfstellen und Zaubersprüche dienen dem gleichen Zwecke. Weitverbreitet ist heute noch das unbemerkte Einbaden von Blut (besonders Menstrualblut), Schweiß oder Haaren in einen Kuchen, das Verschluden des Namens des Geliebten, das Einlegen dieses Namens oder eines vierblättrigen Glücksklees in die Schuhe oder unter das Bettkissen des Begehrten, das Nähen irgendwelcher Formeln in dessen Kleidung. Auch glaubt man das Gedenken eines in der Ferne weilenden Geliebten zu erwecken, wenn man seinen Namen oder einen Zauberspruch in die Nadspeichen einer in Bewegung gesetzten Nähmaschine klemmt. Selbst da, wo der Glaube an die Zauberkraft solcher Dinge erloschen ist, greift der junge Mann in den Städten nicht selten zu Broschüren wie „Das Geheimnis der Unwiderstehlichkeit“ oder „Die Eroberung des Frauenherzens. Taktik und Methodik der Liebeskunst“, das junge Mädchen zu einer Schrift wie „Die Kunst, Männerherzen zu beurteilen, gewinnen und fesseln zu lernen, anmutig und anziehend zu erscheinen“. Selbst in gebildeten Kreisen finden psychologisch vertiefte Verhaltensschriften über das Glück in der Liebe ihre Abnehmer. Doch hat es in bäuerlichen Kreisen wohl kaum je solcher Lehrbuchbeihilfen, zu Glück und Liebe zu gelangen, bedurft, wie auch die Jugend unserer Tage im allgemeinen wieder ohne derartige Behelfe zu ihrem erwünschten Ziel kommt.

Dieses Ziel, die Vereinigung zweier Menschen zu einer neuen, der Weiterführung des Familienstammes dienenden Lebensgemeinschaft, stempelt die Hochzeit nach dem allgemeinen Empfinden des Volkes zum höchsten Erlebnisfest des menschlichen Daseins, zu einem Schicksals- und Wendetag, der über die „Hohen Zeiten“ des Jahresablaufes hinaus bezeichnenderweise allein noch seinen Ehrennamen beibehalten hat. Dabei war seit den frühesten, geschichtlich erschließbaren Zeiten die Eheschließung wesentlich eine Angelegenheit der beteiligten Sippen, wie denn auch heute noch zumeist die Heirat von zwei jungen Menschen der Billigung der beiderseitigen Familien oder doch der Eltern bedarf. So sind die mit der Hochzeit verbundenen Feierlichkeiten Familienfeste, oft auch Feste der ganzen Dorfgemeinde, so daß man in siebenbürgischen Dörfern die Hochzeiten Ortsangehöriger mit Vorliebe auf den gleichen Jahrestag festlegt. Doch setzten sich Versuche neuester Zeit, sie zu Feiern der städtischen Volksgemeinschaft auszuweiten, wie sie in den nach der nationalsozialistischen Machtergreifung in Deutschland, besonders in der SA., häufigen Gemeinschaftsrauungen zutage traten, bisher nicht auf die Dauer durch. Der Ernst der Eheschließung, die die Kirche zum Sakrament erhob, führte bereits im germanischen Brauchtum zu festen, sinnbildhaften Formen der Bindung, der Ablösung aus dem einen Familienverband, der Aufnahme in den anderen. Solche formelhaften, oft früh zum Rechtsbrauch erstarrten Worte und Handlungen unterstreichen den Ernst der ehelichen Verbindung, wie denn „Ehe“ sprachgeschichtlich nichts anderes bedeutet als „Gesetz“. Noch heute vertauschen die Schwälmer Eheleute am Tag nach der Hochzeit die (viereckige) „Freudenschnalle“ an ihren Schuhen mit



189. Hochzeitsbitter (Röstenbirrer) aus dem ehem. Fürstentum Regensburg. Kolorierte Handzeichnung.

der (ovalen) „Trauerschnalle“, zum Zeichen, daß mit dem Ehestand der Ernst des Lebens begonnen habe. Und wenn sich daneben auch bei den ländlichen wie städtischen Hochzeitsfeiern im Laufe der Zeiten allerlei harmloser wiederber Scherz und Unfug zu Polterabend, Hochzeitmahl, ja selbst dem Beilager der ersten Ehe nacht angefügt hat, das man manchenorts durch versteckte Klingelschnüre, Weder u. dgl. zu stören sucht, so schwächen solche Übermutshandlungen kaum den untertönigen sakralen Ernst der Schicksalsbindung ab, aus der eine neue Geschlechterfolge aufsteigt.

Fälle wie Verschiedenheit der Brauchhandlungen, die sich um Verlobung und Hochzeit ranken, finden größtenteils ihre Deutung in der geschichtlichen Wandlung von der Eheschließung als weltlichem Sippenrecht zur Population als kirchlichem Sakrament. Die alten Ehevorstufen (Vermählung, Beilager, Verlobung und Trauung) wirken zum Teil noch in den Volksitten nach, und der weltliche Ehekonsens, betätigt durch den Standesbeamten, verleiht auch heute wieder in den deutschen Reichsländern dem Zusammenleben zweier Menschen Rechtsgültigkeit, nicht die kirchliche Einsegnung und Trauung. Nach altgermanischem Rechtsbrauch vollzog sich die feierliche Vermählung (mahal = Versammlung) in Anwesenheit der beiderseitigen Sippenmitglieder innerhalb eines Ringes, in dem die Liebenden ihre Absicht bestätigten. Das Nibelungenlied, der „Meier Helmbrecht“ (um 1270), der „Ring“ des Heinrich Wittenweiler (Ersthälfte des 15. Jahrhunderts) geben uns mehr oder minder ausführliche Darstellungen solcher Vermählungsriten, bei denen der Sippenälteste, der Vater, der Vormund (Muntanwalt), der Vogt oder Landesherr die Vereinigung, oft unter einer Linde oder Eiche, bestätigten. Noch Ende des 18. Jahrhunderts gab im Vogtland der Vormund die Brautleute zusammen, und in Dithmarschen segnete sie ein „Schaffer“ bis in unsere Tage mit Spruch und Schwert. Ebenso erhielt sich in fränkisch-alemannischen Gegenden die Segnung durch den Brautvater vor der kirchlichen Trauung, wie im städtischen Brauchtum in der Regel auch heute erst die Entscheidung fällt, wenn der Bewerber die Brauteltern besucht, um in aller Form „ihren Segen einzuholen“. Mit deren Zustimmung wird dann die „heimliche Verlobung“ zu einer „öffentlichen“. Diese „Verlobung“, zeitweise ein der Vermählung folgender geschäftlicher Familienvertrag, muß früh schon im wesentlichen an die Stelle der Vermählung getreten sein, wie auch die mundartlichen Bezeichnungen (Verspruch, Versprechen, Gewismachen, Festnen, Hingebet, Heirat usw.) deren entscheidende Bedeutung verraten. Dagegen war die „Trauung“ ursprünglich nur die Einlösung des Verlobungsvertrages und damit die endgültige Übergabe des Mädchens von einem Sippenverband an den anderen. Während nach altdeutscher Rechtsfassung die Verlobung noch kein Anrecht auf den ehelichen Verkehr gab, gilt sie in weiten Volkskreisen heute (wie schon lange) als Grundlage einer solchen: „Brautleute sind vor Gott Eheleute.“ Im späteren Mittelalter loderte sich die Sippen- und Familientrauung, indem nach freier Wahl der Braut oder des Brautpaares ein beliebiger Laie (ja sogar eine Frau) an Stelle des Vormundes die rechtmäßige Trauung vornehmen konnte. Heute sind die romantischen Eheschließungen in Grotta Green der letzte Rest eines solchen Rechtsbrauches, der seine Zuflucht in Schottland fand, nachdem die englischen Ehen seit 1754 wieder an festere Formen gebunden wurden. Die Einschaltung der Kirche in das weltliche Ehe recht erfolgte, zumal in deutschen Ländern, erst spät, und das Verbot der Laienrauung durch das Trienter Konzil von 1227 scheint zunächst nur eine geringe Wirkung ausgelöst zu haben. In Heinrich von Freibergs „Tristan“ (um 1300) hören wir zum erstenmal von einem Bischof, der die Neuvermählten nochmals während des dem Hochzeitmahl folgenden Tances im Ring kirchlich zusammengibt, doch gewann die kirchliche Segnung als göttliche Ehebestätigung erst im 14. Jahrhundert breiten Raum. Da aber der Priester zunehmend die Rolle des Fürsprechers oder Muntanwaltes übernahm, lag es nahe, den Trauungsakt mit der Segnung und Brautmesse am Kirchenaltar in eine engere Verbindung zu bringen, indem man die Trauung vor den Kirchentüren vornahm und ihr kirchlich-rituelle Formen ausprägte. Bilder von Hans Sebald Beham und Hans Burgkmair haben uns aus der Ersthälfte des 16. Jahrhunderts solche kirchlichen Trauungs szenen vor den Brautpforten oder Ehetürlein (wie man sie jetzt noch heißt) festgehalten, auf die eine „Brautgasse“ oder „Brautstraße“ zuführt. Während dieser Brauch im Augsburger Bistum schon 1612 eingestellt wurde, erhielt er sich anderwärts bis

der (ovalen) „Trauerschnalle“, zum Zeichen, daß mit dem Ehestand der Ernst des Lebens begonnen habe. Und wenn sich daneben auch bei den ländlichen wie städtischen Hochzeitsfeiern im Laufe der Zeiten allerlei harmloser wiederber Scherz und Unfug zu Polterabend, Hochzeitmahl, ja selbst dem Beilager der ersten Ehe nacht angefügt hat, das man manchenorts durch versteckte Klingelschnüre, Weder u. dgl. zu stören sucht, so schwächen solche Übermutshandlungen kaum den untertönigen sakralen Ernst der Schicksalsbindung ab, aus der eine neue Geschlechterfolge aufsteigt.

Fälle wie Verschiedenheit der Brauchhandlungen, die sich um Verlobung und Hochzeit ranken, finden größtenteils ihre Deutung in der geschichtlichen Wandlung von der Eheschließung als weltlichem Sippenrecht zur Population als kirchlichem Sakrament. Die alten Ehevorstufen (Vermählung, Beilager, Verlobung und Trauung) wirken zum Teil noch in den Volksitten nach, und der weltliche Ehekonsens, betätigt durch den Standesbeamten, verleiht auch heute wieder in den deutschen Reichsländern dem Zusammenleben zweier Menschen Rechtsgültigkeit, nicht die kirchliche Einsegnung und Trauung. Nach altgermanischem Rechtsbrauch vollzog sich die feierliche Vermählung (mahal = Versammlung) in Anwesenheit der beiderseitigen Sippenmitglieder innerhalb eines Ringes, in dem die Liebenden ihre Absicht bestätigten. Das Nibelungenlied, der „Meier Helmbrecht“ (um 1270), der „Ring“ des Heinrich Wittenweiler (Ersthälfte des 15. Jahrhunderts) geben uns mehr oder minder ausführliche Darstellungen solcher Vermählungsriten, bei denen der Sippenälteste, der Vater, der Vormund (Muntanwalt), der Vogt oder Landesherr die Vereinigung, oft unter einer Linde oder Eiche, bestätigten. Noch Ende des 18. Jahrhunderts gab im Vogtland der Vormund die Brautleute zusammen, und in Dithmarschen segnete sie ein „Schaffer“ bis in unsere Tage mit Spruch und Schwert. Ebenso erhielt sich in fränkisch-alemannischen Gegenden die Segnung durch den Brautvater vor der kirchlichen Trauung, wie im städtischen Brauchtum in der Regel auch heute erst die Entscheidung fällt, wenn der Bewerber die Brauteltern besucht, um in aller Form „ihren Segen einzuholen“. Mit deren Zustimmung wird dann die „heimliche Verlobung“ zu einer „öffentlichen“. Diese „Verlobung“, zeitweise ein der Vermählung folgender geschäftlicher Familienvertrag, muß früh schon im wesentlichen an die Stelle der Vermählung getreten sein, wie auch die mundartlichen Bezeichnungen (Verspruch, Versprechen, Gewismachen, Festnen, Hingebet, Heirat usw.) deren entscheidende Bedeutung verraten. Dagegen war die „Trauung“ ursprünglich nur die Einlösung des Verlobungsvertrages und damit die endgültige Übergabe des Mädchens von einem Sippenverband an den anderen. Während nach altdeutscher Rechtsfassung die Verlobung noch kein Anrecht auf den ehelichen Verkehr gab, gilt sie in weiten Volkskreisen heute (wie schon lange) als Grundlage einer solchen: „Brautleute sind vor Gott Eheleute.“ Im späteren Mittelalter loderte sich die Sippen- und Familientrauung, indem nach freier Wahl der Braut oder des Brautpaares ein beliebiger Laie (ja sogar eine Frau) an Stelle des Vormundes die rechtmäßige Trauung vornehmen konnte. Heute sind die romantischen Eheschließungen in Grotta Green der letzte Rest eines solchen Rechtsbrauches, der seine Zuflucht in Schottland fand, nachdem die englischen Ehen seit 1754 wieder an festere Formen gebunden wurden. Die Einschaltung der Kirche in das weltliche Ehe recht erfolgte, zumal in deutschen Ländern, erst spät, und das Verbot der Laienrauung durch das Trienter Konzil von 1227 scheint zunächst nur eine geringe Wirkung ausgelöst zu haben. In Heinrich von Freibergs „Tristan“ (um 1300) hören wir zum erstenmal von einem Bischof, der die Neuvermählten nochmals während des dem Hochzeitmahl folgenden Tances im Ring kirchlich zusammengibt, doch gewann die kirchliche Segnung als göttliche Ehebestätigung erst im 14. Jahrhundert breiten Raum. Da aber der Priester zunehmend die Rolle des Fürsprechers oder Muntanwaltes übernahm, lag es nahe, den Trauungsakt mit der Segnung und Brautmesse am Kirchenaltar in eine engere Verbindung zu bringen, indem man die Trauung vor den Kirchentüren vornahm und ihr kirchlich-rituelle Formen ausprägte. Bilder von Hans Sebald Beham und Hans Burgkmair haben uns aus der Ersthälfte des 16. Jahrhunderts solche kirchlichen Trauungs szenen vor den Brautpforten oder Ehetürlein (wie man sie jetzt noch heißt) festgehalten, auf die eine „Brautgasse“ oder „Brautstraße“ zuführt. Während dieser Brauch im Augsburger Bistum schon 1612 eingestellt wurde, erhielt er sich anderwärts bis

tief ins 19. Jahrhundert. Schließlich gelang es der Kirche auch, die Verlobung bis zu einem gewissen Grad ihrer Einsegnungshandlung einzu- beziehen, um so den seit dem Trienter Konzil (1545—63) vor der Ein- segnung untersagten ehelichen Verkehr nach Möglichkeit zu unterbinden. Luther, der in seinem „Traubüchlein für die einfeltigen pfarrherren“ Hochzeit und Ehestand als ein rein „weltliches Geschäft“ bezeichnete, ver- trat den Standpunkt, daß die evangelischen Geistlichen sich nicht in die landschaftlich unterschiedlichen, durch zahlreiche Hochzeitsordnungen fest- gelegten behördlichen Eheregelungen einmischen, aber allen kirchlichen Einsegnungs- und Trauungswünschen jederzeit willfahren sollten.

Aus dem Sichkennenlernen, vom Hörensagen an bis zu dem „Miteinandergehen“, erwächst der Wunsch der ehelichen Vereinigung, die nach altem Brauch eine Werbung voraus- setzt. Sei es, daß der das Mädchen verlangende Bursche selbst bei den Brauteltern um die Hand der Begehrten anhält oder dies durch seinen Vater, Verwandte oder Freunde besorgen läßt. Öfters üben in ländlichen Gegenden auch bezahlte Per- sonen diesen Dienst aus, die im deutschen Norden Freiersmann, Freierwerber, Hüllswächter oder Degensmann, im Süden Hei- ratsmann, Kuppler (von copulare = verbinden), Schmußer u. dgl. benannt werden. Zuweilen tritt auch ein Kuppelweib auf. In solchen Werbemännern dürfen wir wohl späte Nachfahren jener Boten erblicken, die den mittelalterlichen Epen zufolge einzeln oder bis zu mehreren Dutzenden als Freier an ferne Fürstenhöfe gesandt wurden und ihre Aufträge dem Vater der beehrten Frau oder deren Muntanwalt vortrugen.

Diese Werber sind nicht selten an ihrer Tracht erkennbar, einem Degen, wie ihn der friesishe Degensmann trug, einem Pelzmantel (dem „Kuppelpelz“), einem angestrichen Tuch oder drei statt zwei Hemdsärmeln usw. Um sich keinen offenen Storb zu holen, aber auch um die Werbung nicht zu „beschreien“, erfolgen Frage und Antwort zumeist in langatmigen Redensarten „um den heißen Brei“ und „durch die Blume“. So deuten die Erfüllung oder Ablehnung einer Bitte oder das Vorsetzen bestimmter Speisen in mehr oder minder festgeregelter Symbolik die Stellungnahme der Brauteltern zur Werbung an. Nicht selten sind diese Freiersmänner auch heute noch wesensgleich mit den Hochzeitsbittern, deren soziale Stellung indessen noch in höherem Grad ihrer einstigen Würde entspricht. Erfolgt doch die Einladung zur Hochzeit auf dem Lande nur selten durch Druckarten oder Briefe. Vielmehr bitten zumeist das Brautpaar oder die Brautführer zu Gast, zuweilen auch der Brautvater, der Lehrer, neben die (früher mehr wie heute) ein berufsmäßiger Hochzeitsbitter als feierlicher Voder trat. Doch erhielt sich dieses Geschäft vereinzelt selbst in Städten bis in unsere Tage, so daß man mindestens noch 1919 in einer Ulmer Gasse ein Firmenschild „E. Bläsinger, Hochzeitsbitter“ lesen konnte. Unsere Abb. 189 gibt einen solchen „Köstenbitter“ (= Kostbitter) aus dem ehemaligen Fürstentum Rastenburg wieder, hoch zu Ross in seiner Festkleidung: Bänder an dem mit künst- lichen Blumen geschmückten Zylinder, am linken Arm sowie an der Spitze eines Spießes oder langen Stabes. So ritt er auf die Dienen der Bauernhöfe, die feierliche oder auch scherzhafte Ladung auffagend, wie sie unsere Bildunterschrift gibt:

Hier komm ich hergeritten,
Hät ich kein Pferd, so käm ich Geschritten.
Hochzeits-Gäste zu bitten ist mein Begehr,
Der Braut und Bräutigam Zuehr(en).
Hier komm ich her bei Meister Und Gesell[en]
daß Sie sich mögen Fleißig einstellen,
20 fätte Hammel und 20 fätte Schwein
Und 20 fät Döfjen die sollen da Sehe

Die Gänse und Hühner Sie siegen in den Stall
Oben auf dem Wiem [Stange] und haben keine Zahl.
Die Hähne Sieß bei dem Hahn, der hat Sporen an den Füßen,
Da soll es nicht fehlen an Flöten und Fiedel[n].
Auch soll es nicht fehlen an Tische und Bänken
und auf dem Tisch gebratene Enten.
An Schaffer und an Schinken und Briden
darauf wird der Wirth von selbst sich schiden.



190. Hochzeitsbitter aus Jamund bei Rößlin. Stettin, Provinzialmuseum pommerscher Altertümer.



191. Liebesgabenbildchen der Biedermeierzeit. Handkolorierter Stahlschnitt mit Randfassungen aus gestanztem Gold- und Silberpapier.

Auch unsere zweite Abbildung (190) zeigt einen festlich gekleideten alten Mann mit einem Speiß, wie sie bei den pommerischen Hochzeitsbittern üblich waren. Unterwärts trägt der Hochzeitslader als Zeichen seiner Würde einen Degen, Säbel oder Stab (das Symbol der alten Königsboten), in Südbaden freilich nicht selten auch als letzten Nachklang solcher Würde einen Regenschirm. Im Hildesheimischen luden Brautknecht und Brautjungfer, gemeinsam auf einem Pferde sitzend, ein, so wie Braut und Bräutigam des 15. Jahrhunderts zusammen auf einem Roß ritten, und in Rärnten kennt man eine Hochzeitsladerin. Auch da, wo der Hochzeitsbitter nicht mehr zugleich Brautwerber ist, beschränkt sich seine Tätigkeit zumeist nicht auf das Vorbringen eines Ladespruches, vielmehr nimmt er auch am Hochzeitszug und Hochzeitsmahl teil, wo er den Morgen dank und die Abkündigung spricht, daneben auch oft als Spaßmacher auftritt. Vielfach ruht auf seinen Schultern die ganze Last der Vorsorge zur hochzeitlichen Feier, so daß er, um seine alt-schlesische Bezeichnung zu gebrauchen, ein echter „Procurator“ ist. Solche Verantwortung, noch mehr aber die Voraussetzung einer gewissen Redegewandtheit und seine rechtsähnliche Stellung im Hochzeitsbrauchtum lassen es begreiflich erscheinen, daß wir in hundert und mehr Jahren alten bairischen Archivalien häufig Lehret Hochzeitsbitterdienste ausüben sehen, denen wohl auch die meisten der schwülstig-gespreizten Lade- und Dankreden entstammen. Wo seine Tätigkeit nicht mehr ernst genommen wurde oder sich berufsmäßige Heiratsvermittler als Hochzeitslader aufspielten, scheint deren Ansehen am frühesten gesunken zu sein. In der wendischen Oberlausitz hat er als Braschla seine einstige Bedeutung noch nicht eingebüßt.

Die mit der Verlobung eingegangene Eheverpflichtung besiegeln eine Reihe sinnbildhafter Handlungen. So schildern die mittelhochdeutschen Epen Kuß und Umarmung vor Zeugen, und dem langobardischen Recht galten Kuß und Trunk als Verlöbnißrecht, die beide auch heute noch im thüringischen Niederhessen die Verlobung festmachen. Auch der Handschlag, an dessen Stelle das kanonische Recht den Eid setzte, dürfte in altgermanische Zeiten zurückgehen und erhielt sich vielfach in der Form des kräftigen Einschlagens einer Hand in die Hand des anderen, eines einfachen Händreichens oder in einem, die Vereinigung versinnbildlichenden Zusammengeben und Übereinanderlegen der Hände des Brautpaares. Ist doch dieser Handschlag eine im bäuerlichen Leben (nicht nur im Viehhandel) weitverbreitete Befräftigungsform bei Vertragsabschlüssen jeder Art, und seine Verbindung mit der Trauung lebt noch in den Bezeichnungen „Handschlag“, „Handstreich“, „Handfeste“ oder „Handfestigung“ für die Verlobung, ja letzten Endes in allgemeinen Redensarten fort, die vom Anhalten um die Hand des Mädchens oder von Trauungen zur rechten bzw. zur linken Hand sprechen. Dagegen hat die Bedeutung des Eidschwures sich im Wort „Eidam“ und Formeln wie denen vom „Schwören ewiger Treue“ eingenistet.

Zu diesen alten Verlobungsriten gehört auch der Tritt auf den Fuß, wiewohl er heute nur das Bestreben der Brautleute offenbart, sich während des Trauungsaktes durch eine solche Handlung die zukünftige Herrschaft im Hausstand zu sichern. Gleichfalls in früheste Zeiten führt die Besiegelung des Eheversprechens durch einen Trunk zurück, wobei ursprünglich die Braut die Gebende war. So reichte Theodelinde dem Agilulf nach der Langobardengeschichte des Paulus Diaconus den Weinbecher, Brünhild dem Sigurd nach der Sigdrifa das Methorn, die junge Nonne im Volkslied („Ich stund auf hohem Berge . . .“) dem Ritter einen goldenen Becher oder ein Glas roten Weines. „Brautbier“ hieß die Verlobung bei den Angelsachsen, von einem Brautlauf trinken spricht, im Sinne von Hochzeit feiern, die Grisiäpa, und Ausdrücke wie „Brautvertrinken“ oder „Handvertrinken“ erhielten sich mundartlich bis heute im Siebenbürgischen und anderwärts. Seit dem 13. Jahrhundert hören wir von dem „Weinkauf“, einem Wort, das gleichfalls noch in rheinischen und hessischen Gegenden die Verlobung bezeichnet. Bei diesem Trunk auf die Ehe trank oder trinkt das Brautpaar mit Vorliebe aus einem Glas (oder vermischt doch den Wein

in ihren Gläsern), so wie es aus einem Teller ist oder das junge städtische Liebespaar zusammen an einer Zigarette raucht. Ebenso gilt das gemeinsame Essen eines Stück Brotes als Eheversprechen und hat sein Gegenstück in der römischen confarreatio, der sakralen Opferung eines Speltbrotkuchens zur Eheschließung, von dem das junge Paar die eine Hälfte aß, während es die andere dem Jupiter weihte. Auch die Kirche reichte späterhin den Neuvermählten vor dem Altar geweihtes Brot und geweihten Wein. Von den eherechtlichen Wortpfändern muß der Verlöbnißspruch: „Du bist mein, ich bin dein“, den uns zuerst Werinher von Tegernsee in dem Liebesbrief einer Dame (12. Jahrhundert) überliefert hat, in das frühe Mittelalter zurückgehen, von wo er als Verspruchsformel sowohl in der bauerlichen Liebesdichtung wie in Inschriften moderner, städtischer Trauringe bis in unsere Tage weiterlebte. Auch in den Ehe- und Brautbriefen, die seit 1611 in deutscher Sprache bezeugt sind, findet sich immer wieder die gleiche Formel, eingesprengt in umfangreiche Versfüllungen, die aus dem großen Gut des vollständigen Liebesliebes zehren. Diese Liebesbriefe, die in den älteren Zeiten meist von Schullehrern, Schult-

heissen und gewandten Kalligraphen gefertigt wurden und in deren Bildschmuck immer wieder die flammenden, durchstoßenen oder besflügelten Herzen, die schnäbelnden Tauben und verschlungenen Hände wiederkehren, entwickelten sich vom späteren 18. Jahrhundert ab, besonders aber im Biedermeier, zu einer einschmeichelnden Volkskunst und verloren so mehr und mehr wieder die Formen eines Ehekontraktes, indem sie zu den dichterischen Floskeln der spätmittelalterlichen Liebesgrüße zurückkehrten. Ausgeschnitten in mancherlei Gestaltungen, in Nadelstichschnitt und mit buntleuchtenden Farben ausgeziert (Tafel V) wandelten sie sich zu von Rechtsakungen unberührten, bauerlichen Gedenkzeichen Liebender, gleich den kleinen Biedermeiergedenkbildchen, die sich die Städter in Papiergeschäften kauften (Abb. 191). Doch blieb neben solchen Ausschnittblättern noch lange die Form des zusammengefalteten Treubriefes lebendig, der umfangreichere Texte ermöglichte. Zu derlei handgeschriebenen Briefen auf Pergament und Papier tauchen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts auch kupfergestochene, zusammenfaltbare Briefe auf. Beliebt ist auch, mindestens seit dem frühen 17. Jahrhundert, die Form des Bilderrätsels. So berichtet die Stegonographia et Steganologia aucta des de Sunde (Pseud. für Daniel Schwenter), die zwischen 1619 und 1624 in Nürnberg erschien: „... wann die deutschen Vuler ihren Vulschafften zu verstehen geben wollten, Wann sich zwey herzen scheiden / Müssen vier augen darob weinen“, schrieben sie erstlich Wan sich, nach diesem mahlten sie zwey herz und schrieben müssen, nach diesem mahlten sie vier augen und schrieben leytlich darob weinen.“ Auch in den gemalten, gestochenen oder gedruckten Dedikationsversen zur Hochzeit oder Nachhochzeit (Abb. 192) bürgerte sich das Rebusbild in der Oberschicht seit dem 17. Jahrhundert ein, um in süddeutschen bauerlichen Liebesgrüßen sowie Gedenk- und Glückwunschbildern an die Taufe bis ins 19. Jahrhundert fortzuleben.



192. Widmungsblatt zu einer Nachhochzeit in Rebusform. Von dem 1728 gestochenen Doppelblatt ist hier die erste Seite wiedergegeben.

Ein handgeschriebener, wohl dem 18. Jahrhundert entstammender und vermutlich stadtbürgerlichen Kreisen angehöriger Treuebrief, der als Aufschrift die Worte trägt „NB. Gleichwie ich hab geschlossen diß Briefflein / Also hab ich auch geschlossen mein Herß in das deine. D. G.“ überliefert uns folgenden typischen Wortlaut:

„Wenn alle Herzen Silber wärn / und mit Gold verfasst wärn / und umsetzt mit Edelgestein / so soll vor diesen mir nichts lieber sein / als dir ich diß Briefflein geschrieben / worzu mich die große Liebe getrieben. / Darum schick dich kleines Briefflein und Größ die Herßallerliebste mein. / Also will ich seines Lieb heben an / zu Grüßen dich außs best ich kan. / Gott geb dir allzeit viel gutes mit dem frühen Morgenstern / meine Augen sehen dich allzeit gern. / Denn auch bey sternem und Mondenschein / liegest du im Herß und gedanden mein / nicht klein ist das Betrübniß mein / daß ich nicht stets bey dir kan sehn / und freundlich mit dir Scherßen / nach Lust und willen meines Herzen / aber nur in Zucht, maß und Ehren / anders mag ich nicht begehren. / Ferner Wüntsich ich dir ein Sträußgen von Dreh Blümlein. / Nun höre was der Blümlein Nahmen seye. / Die Erste heist Gesundheit / die andere heisset Glückseligkeit / und die Dritte heisset Lebe wohl ohne traurigkeit / in guter erwünschter vergnüglichkeit. / Nun weiß ich noch ein Blümlein daß vergnügt mich / sein Nahme heisset vergiß mein nicht. / Ferner thu ich Grüßen durch Dreh Goldene Buchstaben / Wolte Gott mein Herß wär in deins begraben / denn Christum im Herzen, die Liebste im Arm / Vertreibet viel schmerßen und machet sein Warm / und wie ich dir auß treuen Herß und Gemüth Wünsche die Vorigen Dreh Blümlein / also solt du auch künftighin nicht aufhören mir treu zu sehn / wie auch ferner an böse Mäuler und böse Gedicht / thue dich künftig lehren nicht. / Meine Lieb und Treue / soll gegen dich sehn alle Morgen Neue / Denn wenn gleich alle Wasser würden Wein / Ja alle Berge Edelgestein / so soll mir doch nichts lieber werden / als du die liebste mein. / Denn keine Rose auf Erden / so schön blüht / als wenn Zwey Herzen sind eines Gemüths. / Wenn Gott durch Liebe sie vereint / Zwey Herzen nicht zu trennen sehn. / Nun spare [für: bewahre] dich Gott mein Tausend Schatz gesund / biß ein Pfohen federlein Wiegt Hundert Pfund / Biß ein Kirschbaum Wolle spinnt / und das Feuer den Schnee anzündt / Biß ein Mühlstein in der Luft fleucht / und ein Müde ein Fuder Wein zeucht. / Gott gebe dir so viel guter Stund als thaler schon sind geschlagen / und er laße dir so lange wohl gahn / biß man die Jahre nicht mehr Zehlen kan. / solches Wüntsichet dein treu biß im Todt ergebenen Knecht und Diener: / Meinen Nahmen unbeneñt / dir Treus herß wohlbekant. Lebe Wohl Wüntsich Ich zum End. / — Geschrieben in Ehl / Dißmahl hab ich nicht weil. / — Ich habe dir geschrieben diß Briefflein / soofftu es ansiehst gedende mein. / Dend im deinen Sinn darneben / Gott laß doch meinen Schatz wohlleben. / — Geschrieben in einer Nacht / da ich fleißig an mein feins Lieb gedacht.“ — Dazu stehen unter den Bildern zweier flammender Herzen noch folgende Zweizeiler: „Ein Treues Herß und Reuscher Mund / Behält das Lob Zu Jeder Stund“ und „Ein Treues Herß soll bey mir sehn / Biß mit Gott nimmt daß Leben mein.“

Verlobungsgesten und Verlöbnißbriefe begleiten seit alters Ehepfänder dinglicher Art. Während Tacitus (Germania, cap. 18) berichtet, daß der vornehme Germane bei der Abforderung der Gattin als Mahlschatz ein gezäumtes Pferd, zusammengekoppelte Rinder, Schild, Schwert und Speer darbrachte, galten im deutschen Volksrecht der späteren Jahrhunderte die verschiedensten Gaben als eherechtlich bindend.

So bestimmt die wohl dem 12. Jahrhundert angehörige (in einer Münchener Handschrift des 13. überlieferte) schwäbische Verlöbnißformel, daß ein freier und freier Schwabe der Braut und ihrem Vogt nacheinander sieben Handschuhe zu übergeben habe, und der Handschuh blieb neben den seit dem 17. Jahrhundert beliebten Verlobungstaschentüchern bis heute da und dort ein sittegebundenes Geschenkzeichen dessen, der um die Hand eines Mädchens warb. Auch Ehepfennige oder Ehetaler galten durch Jahrhunderte als Haft-, Hand-, Draht- und Treugeld auf ein Verlöbnißversprechen. Doch trug über alle diese Pfänder schließlich der Ring den Sieg davon, den schon das westgotische und langobardische Gesetz kennt und auch Gregors von Tours († 594) Väterleben erwähnt, während er als Verlobungsring in der auf deutschem Boden erwachsenen Dichtung erst im Ruodlieb (um 1025) auftaucht. Als solcher scheint er uns aus dem römischen Vermählungsritus zugewandert, doch war die Bindung eines Eisenringes in die rechte Hand des Bräutigams und in die linke der Braut schon altindischer Brauch. Auch in Siebenbürgen erfolgt zuweilen noch eine symbolische Verbindung der Neuvermählten mit Ringen aus Birkenruten oder die Fesselung ihrer Hände auf dem Pfarrhof durch Seil oder Faden. Doch spielt bei der Ringgabe zur Verlobung ersichtlich schon in frühen Zeiten der Amulettgedanke mit, den in den Ring gesetzte Glückssteine unterstreichen. Indem die Kirche diesen, im römischen Brauch stärker als im deutschen verankerten Gedanken zurückdrängte, betonte sie die Ringgabe erneut als sinnbildliche Bindung des Lebens, gleich den Bischofsringen oder den Ringopfern an die Mutter Gottes. Mit der Gabe des Ringes an die Braut (statt an den Muntanwalt) war der Ring zum gefühlsbetonten Treuring geworden, von wo er sich unter kirchlichem Einfluß und aus volksetymologischem Mißverständnis zum Trauring weiterentwickelte; doch kannten ländliche Gegenden bis in unsere Tage nur den Verlobungsring. Von einem Ringwechsel hören wir zufrühest im Spielmannsepos „Dawald“ (12. Jahrhundert), und Eike von Repflow „Spiegel der Sachsen“ (um 1230) bestimmt, daß die Brautleute als Zeichen ihrer Verlobung die Ringe emporhielten. Doch scheint sich auch in städtischen Kreisen der Ringwechsel erst im 16. Jahrhundert allgemein durchgesetzt zu haben. Mit der Einführung zweier Ringe zu Verlobung und Hochzeit trug man den einen an der linken, den anderen an der rechten Hand oder tauschte, wie es heute zumeist üblich ist, den Verlobungsring nach der Vermählung auf



Ländlicher Liebesbrief aus Oberbayern.
Frühes 19. Jahrhundert. Aquarellierte Nadelsticharbeit mit Seldenbanddurchzug.

die andere Hand um. Dabei hebt sich das norddeutsche Brauchtum vom süddeutschen durch die Umkehrung dessen ab, was gültige Sitte ist. Schließlich spannt die Verdrängung der anderen Ehepfänder und Sinnbilder der vollzogenen Vereinigung ein immer dichteres Netz abergläubischer Vorstellungen um den Ehering, seine Bedeutung im hochzeitlichen Brauchtum weiterhin verstärkend.

Außerhalb des Sinnbildkreises von Vereinigung und Übergabe lassen sich die Mehrzahl der vielfach zu festen Rechtsfakungen gewordenen, oft auch in einem dramatischen Spielcharakter entfalteten Hochzeitsbräuche meist als Trennungsriten aus einer alten Gemeinschaft oder als Aufnahmehandlungen in eine neue Sippe erkennen.

Zu den ersteren gehören das Zerbrechen des Stabes und die anderen Abforderungszeremonien der Braut im Elternhaus, dessen versperrte Tür sich erst nach umständlichen Reden und Gegenreden oder gar Scheinkämpfen öffnet, um die Braut „herauszugeben“; ein Zug, der noch in manchen Kinderspielversen lebendig ist, in denen der Werber und sein Gefolge schließlich mit dem Anzünden oder Zerstören des Brautvaterhauses drohen. Zuweilen hat sich auch die Braut versteckt, muß (gleich der „Maibraut“) gesucht, ihr Widerstand gebrochen und sie selbst gewaltsam über die Türschwelle herausgehoben werden. Andernorts versucht man dem Bräutigam eine falsche Braut („wilde Braut“; vgl. „wilde Ehe“) unterzuschieben, eine alte Frau, ein Kind, oder man läßt ihn zwischen drei Mädchen wählen. Immer aber mußte sich die Braut beim Verlassen des Elternhauses sträuben oder doch (abgeschwächt) sich zieren und weinen. Ein solches Weinen war oder ist auch manchenorts bei der Fahrt auf dem Brautwagen, beim Kirchgang zur Trauung oder beim Hochzeitsmahl „gute Sitte“. Auch versucht zuweilen die Braut noch am Hochzeitstage zu entfliehen und muß von dem Bräutigam wieder eingefangen werden. Der Erschwerung der Brautgewinnung dient, scherzhaft gewendet, auch das einst sehr verbreitete Brautraubspiel, bei dem die Hochzeitsgäste während des Mahles oder Tanzes dem Bräutigam die neu angetraute Frau zu entführen trachten und ihn so zu einer Verfolgung und Auslösung zwingen. Doch versucht man heute häufiger nur den Brautschuh oder einen Fuß zu stehlen. Im Nöfner Land bei Bistritz (Siebenbürgen) bewachen darum zwei „Bittfrauen“ die während des Hochzeitsmahles in der Tischecke sitzende Braut. Die oft versuchte Rückführung dieses Brautraubes auf eine vorgeschichtliche Raubehe erscheint wenig glaubwürdig, da zwar die Belege für gegen den Willen ihrer Eltern durch den Bewerber entführte Frauen von Arminius und Thusnelda an bis zu den Gestalten der mittelalterlichen Epen nicht gering sind, der Frauenraub aber schon im altgermanischen Recht mit Achtung und Todesstrafe bedroht war. Auch ist im volkstümlichen Hochzeitsbrauch der Bräutigam nicht Räuber, sondern der selbst Beraubte. Bei den Aufnahmegeriten in die neue Gemeinschaft wiederholten sich manchenorts die Verriegelung des Hauses (der neuen Wohnstätte) und die Lösung der Sperre durch allerlei brauchtmäßig festgelegte Verhandlungen sowie das Tragen über die zuweilen durch eine Art geschützte Schwelle. In dem Zerreißen von Brautkranz, Schleier und Strumpfband versinnbildlicht sich ebenso die endgültige Loslösung aus dem Ledigenstand wie in der Haubung der jungen Frau, die gewöhnlich zur Mitternachtsstunde, unmittelbar nach dem Ablegen des Kranzes oder Schleiers stattfindet. Mit diesem Aufsetzen der Frauenhaube, die früher meist unter feierlichen Formen stattfand, heute aber oft nur ein scherzhaftes Aufsetzen einer Zipselmütze als Versinnbildlichung des „Unter-die-Haube-Kommens“ ist, endet das Recht zum Tragen der lose herabfallenden Haare der Jungfrauenchaft. Auch dem jungen Ehemann setzte man mit dem Absterben der alten Sinngebung, schon zu Zeiten unserer Großväter gern eine, zuweilen scherzhaft bebilderte Bräutigamsmütze auf (Abb. 193). Wie man heute noch häufig, selbst in einer Großstadt wie Berlin, den Freunden, die eine neue Wohnung beziehen, Brot und Salz (abgewandelt: eine Torte) ins Haus schickt, so reicht man sie auch der Braut beim Eintritt ins neue Haus mit oder ohne einem Glas Wein (oder Schnaps). Auch wird Salz und Brot auf dem Brautwagen der allländlichen Hochzeit mitgeführt oder doch, wie in Dresdener Vorstädten (z. B. Trachau), beim Mahl ein Teller mit Salz umhergereicht, unter das die Gäste das Trinkgeld für das Personal verstecken. Mit der Besitzergreifung der neuen Hausherrinnenpflichten und -rechte, die den Haustieren von der jungen Frau angesagt wurden, vollzogen sich vielfach die gleichen Zeremonien, die wir bei Todesfällen und Besitzübernahme von Haus und Hof wiederfinden (vgl. S. 191). Aber auch die endgültige Besitzergreifung der Frau durch den Mann führte zu einer Reihe fester Riten. Zu ihnen gehörte die Lösung des Brautgürtels, den einzelne ländliche Brauttrachten noch bewahrt haben und der früher oft als kostbares Gemeindegut jungfräulichen Bräuten zur Hochzeit ausgeliehen wurde. Im Altindischen wie in unseren mittelalterlichen Epen bezeugt, erhielten sich Brautgürtel und Gürtellösung in deutschen und skandinavischen Ländern strichweise bis in unsere Tage. Auch das Beschreiten und „Beschlagen“ des Ehebettes (Überschlagen des jungen Paares mit



193. Bräutigamsmütze aus Gießen, 1833.



194. Die unfruchtbare Frau erhält, unter den Regen gestellt, einen Sohn. Holzschnitt von Hans Weiditz in dem Buche „Von der Arzney bahder Glück, des guten und des widerwertigen“. Augsburg 1532.

saungen erstarrten Hochzeitsbräuchen stehen eine Anzahl sinnbildhafter Ruchhandlungen, die alle mehr oder minder den Gedanken des Lebens und der Fruchtbarkeit unterstreichen. Zu ihnen gehören das Schlagen der Braut mit einer Rute oder durch die Hand des Brautvaters bzw. des Bräutigams sowie das Werfen mit Früchten. Sei es, daß die Schwiegermutter jene nach alter Sitte mit Erbsen und Getreidekörnern beschüttet oder daß, wie es in abgeschwächter, sinnentleerter Form noch in England üblich ist, Teilnehmer und Zuschauer des kirchlichen Trauganges die Neuvermählte mit Reiskörnern und Konfettis bewerfen. Auch der früher in Westfalen übliche Sprung der Jungvermählten in einen Wasserkübel (vgl. S. 43) dient der Fruchtbarmachung, und wie der göttliche Regen der zuvor kinderlosen Frau den ersehnten Sohn verschafft, hat Hans Weiditz in einem Holzschnitt von 1532 festgehalten (Abb. 194).



195. Brautapfel aus dem Kreis Randow. Stettin, Provinzialmuseum pommerischer Altertümer.

Der nämliche vegetative Gedanke liegt dem Aufstellen großer und kleiner „Maïen“ am Hochzeitshaus und auf dessen Dach oder auch als „Brautbaum“ auf dem Tisch der Hochzeitstafel zugrunde. Anderwärts führt man solche geschmückten Hochzeitsmaïen (wie im Schwarzwald) im Hochzeitzug oder auf dem Brautwagen mit, und Zweige wie Blumensträuße sind fast allenthalben im deutschen Hochzeitsbrauchtum alten Schlagses Schmutz der Männer und Frauen. Auch in Raffael's Sposaliziobild trägt der Bräutigam einen grünen Zweig, dessen Brechen deutsche Volkslieder seit dem 16. Jahrhundert als Liebespfand bezeugen. Nicht minder deutlich tritt der Fruchtbarkeitsgedanke in den Hochzeitspeisen zutage, sei es bei der „Morgensuppe“ vor dem Hochzeitsmahl oder nach der Trauung. Bei einem solchen Essen fehlte früher nie die Hirse (die später der Reis vertrat), und in der Oberpfalz setzte man der jungen Frau einen Schweins- oder Kalbschwanz vor. Auch die alte Liebesfrucht, der Apfel, Sinnbild der Jugend, Fruchtbarkeit und Liebe in den germanischen, antiken und orientalischen Kulturen, tritt als „Brautapfel“ im altpommerschen Hochzeitsfestschmuck in Erscheinung (Abb. 195), wie denn diese Frucht auch sonst noch nicht ihre Rolle im vollständigen Liebesleben und der allgemeinen Symbolik ausgespielt hat. Als Verkörperung des

einer Bettbede) war eine gleichfalls im indischen wie römischen Brauchtum streng geregelte, feierliche Handlung vor Zeugen. Während heute nur noch schwache, meist ins Scherzhafte gewandte Spuren dieser Sitte im Volksbrauch weiterleben, bestimmte noch eine Dresdner Hochzeitsordnung aus dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts, daß die Hochzeitsgäste einem solchen (wenn auch nur formalen) Weilager bewohnen sollten. Auch nahmen die Herrnhuter zur Zeit ihres Begründers, des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, die Sitte des ersten Weilagere unter Zeugen in ihr Eheritual auf.

Neben den mehr oder minder zu Rechts-

Erdensegens behingen die Griechen das Bild der Demeter mit Äpfeln; in der Form des „Reichsapfels“ gefellte er sich als „Mehrer des Reichs“ den höchsten Insignien des Staates bei, und daß der Genuß von Äpfeln Liebe erzeuge, steht gleichermaßen in den babylonischen Keilschriften wie in den volkstümlichen Glaubensvorstellungen unserer Tage geschrieben. Der Name des oder der Geliebten oder auch „bromde wort“, in eine Äpfelschale geritzt, zwingen, wie es schon ein Reichtbuch aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts bezeugt (Monatschrift von und für Schlesien, 1829, Bd. II, S. 754), zur Liebe, der gemeinsame Genuß eines Apfels bindet zwei Menschen zusammen, so wie er nach dem biblischen Bericht Adam und Eva band. Im Burgundischen galt zu



196. Hemmen des Hochzeitszuges in Uttenwalde (Sächsische Schweiz). Aufnahme: Bruno Barthel, Uttenwalde.

Anfang des 15. Jahrhunderts die Annahme eines von dem Bewerber gereichten Apfels durch ein Mädchen als rechtskräftige Verlobungshandlung, ein Brauch, der zumindest in französischen Ländern noch Jahrhunderte vollläufig war, zumal wenn es sich um einen angebissenen Apfel handelte. Auch die reiche Verwendung der roten Farbe im hochzeitlichen Brauchtum beruht größtenteils auf dem Gedanken, daß Rot die Farbe des quellenden Lebens und der Liebe sei, eine Vorstellung, der letzten Endes physiologische Gegebenheiten zugrunde liegen. Die wissenschaftliche Erkenntnis von der Beschleunigung des Pulses und Stoffwechsels unter der Einwirkung der roten Farbe führte während des Weltkrieges in Österreich zu Versuchen, die Schweinemast durch Bestrahlung mit rotem Licht zu heben, wie auch schon zuvor in der medizinischen Therapie zum Rotanstrich von Krankenstuben, in die man Schwermütige unterbrachte, und praktische Erfahrung mag die roten Tapeten und rotberhängten Ampeln der Weinstuben eingebürgert haben. Wenn wir in der Alt- und Jungsteinzeit mit roter Farbe ausgekleidete Gruben (Ofnet-Höhle im Fränkischen Jura) oder dem Toten ins Grab mitgegebene rote Farbe finden und in den Gräbern der Bandkeramiker rotgefärbte Menschenknochen, so wird auch hier in erster Linie der Lebensgedanke solches Brauchtum ausgelöst haben. Freilich ist Rot zugleich die Schutz- und Abwehrzauberfarbe, wobei es dahingestellt bleiben muß, ob auch diese Vorstellung ursprünglich aus dem Glauben an die in ihr ruhenden Lebenskräfte erwuchs oder aus unmittelbaren Beobachtungen von der Scheuwirkung mancher Tiere (Ochsen, Truthähne) vor der roten Farbe. So stechen rote Trachtenstücke vielerorts aus dem Schmutzgewand der Braut und der Brautjungfern hervor, schmücken rote Bänder den Brautwagen und sein Gespann, waren die Brautkörbe der Altschwäbmer Hochzeit rotgefärbt, band sich die Braut im Havelland einen roten Faden um den Hals, so wie ihn in Kärnten Braut und Hochzeiterin um die Stirn trugen und heute noch am Hut tragen. Oder ein rotes Band spannte sich vor der auf dem Wagen sitzenden Braut, sie trug rote Strümpfe, rot war die Peitsche des Fuhrmanns, rot das Schmutzband der dem Brautwagen folgenden Kuh, mit roten Tüchern oder Fäden hemmte man den hochzeitlichen Zug. Auch die Wöchnerinnen und Kinder schützt man in manchen deutschen Gegenden (so in Pommern) durch ein rotes Schnürchen um den Hals gegen das Behegen und den bösen Blick, oder man bedeckt (wie im Böhmisches) das Neugeborene mit einem roten Tuch, und Bauern der norddeutschen Heide binden ihren Gänsen und Enten, die zum ersten Male auf die Weide gehen, einen roten Faden unter die Flügel. In der Oberpfalz setzte man der Braut beim Hochzeitsmahl rote Zuckergebäcke vor, und in den alpbairischen Schutzblattamuletten und Wettersegen gilt ein rotes Tuchstückchen als Schutz gegen die Hexen. Selbst der berühmte rote Faden, der die englischen Schiffstau durchzog und Anstoß zu der Redensart von dem roten Faden gab, der sich durch alles zieht, verbannt wahrscheinlich sein Dasein apotropäischen Gedankengängen.

Bei einigen wenigen Brauchtumshandlungen ältester und jüngerer Zeit erscheint der Ursinn verdunkelt oder durch die Verflechtung verschiedenartiger Gedankengänge verwirrt.

So können wir uns über die Rolle, die der Hammer im germanischen Vermählungsbrauch spielte, kaum ein klares Bild machen. Zwar berichtet die Thrymskvíða von einem der Braut in den Schoß gelegten Hammer, und noch der Spruchdichter Heinrich von Meissen (+ 1318) läßt Maria berichten, daß „der Schmied vom Oberland“ einen solchen in ihren Schoß geworfen habe. Auch zeigt ein schwedisches Felsbild der Bronzezeit ein engverbundenes Liebespaar mit einer übermenschengroßen, einen Hammer oder eine Axt schwingenden männlichen Gestalt (Thor?). Doch geht der Versuch, die Trauung am Schmiedeamboss zu Grottna Green als letzten Nachklang solcher Vorstellungen zu deuten, fehl, da die dortige Eheschmiede, die



197. Brautpaar aus Wiendorf in Anhalt (Hr. Rötten), 1935.

heute im Besitz eines Tabakhändlers und Friedensrichters ist, erst zu Ausgang des 18. Jahrhunderts, als sich alle möglichen Berufe an solchen Schnelltrauungen versuchten, entstand und ihren Aufschwung über die anderen Konkurrenten wohl der volkstümlichen Redensart vom Schmieden des Glückes verdankt. Zu den heute noch weithin üblichen, zahllos belegten und beschriebenen Hochzeitsbräuchen gehört das Sperren, Hemmen, Vorspannen, Vorziehen oder Schnüren des Brautpaares bzw. der neu getrauten Eheleute mittels einer Kette, eines Seiles, Fadens oder Baumes, durch Besen, Berhaue, Schlagbäume, Kinderwagen (Abb. 196) oder irgendein anderes Hindernis. Dieser Brauch, der sich in den nämlichen Formen auch in anderen germanischen, romanischen und slawischen Ländern, ja im Malaiischen Archipel (Sperrung durch ein rotes Tuch) belegen läßt, ist heute meist zu einer Kinderbettelei entartet, die beim Austritt der Braut aus dem Haus, der Abfahrt des Brautwagens vom Heimatdorf, seiner Durchfahrt durch die einzelnen Dörfer wie auch bei der Ankunft an der Wohnung des Hochzeiteres, zumeist aber beim Verlassen der Kirche nach der Trauung geübt wird, zuweilen auch beim Taufzug und beim ersten Ausgang der Wöchnerin. Doch beteiligen sich auch noch Erwachsene (Abb. 196), im Elsaß selbst Meßdiener, an solchen Sperrungen, zu deren Lösung es eines kleinen Geldgeschenk bedarf. Da, wo dieses Hemmen nicht zum reinen Bettel- und Scherzbrauch geworden ist, wohnen ihm zuweilen klar ersichtliche Schutz- und Abwehrgedanken inne. Doch zeigen ältere Beschreibungen und Bilder sowie außerdeutsche Belege und solche aus deutschen Sprachinseln dieses Abriegeln als eine Handlung, die gleich den oben (S. 177) erwähnten Bräuchen die Lösung der Braut aus ihrer Familie, ihrem Heim und ihrem Dorf sinnbildhaft unterstreicht. In einer schönen Darstellung des Vorspannens aus dem Schwarzwald, die uns Alois Schreibers Bilderwerk „Deutschlands Nationaltrachten“ (1820) über-

liefert hat, steht das junge Paar mit seinen Begleitern vor dem Brauthaus hinter einer eisernen Sperrkette, auf deren anderer Seite sich ein Mann als Vertreter der Dorfgemeinschaft mit dem Bräutigam unterhält, ehe er die Sperre mit dem gezückten Degen durchschlägt. Unverkennbar ist hier die förmliche Feierlichkeit der Handlung, die uns auch literarische Berichte bezeugen. So ging der Kettenlösung durch eine Geldspende früher die Lösung bestimmter Rätselfragen voraus, ein Brauch, der sich in etwas veränderten Formen noch bei den Slowenen erhalten hat, die die Abfuhr des Hausrates der Braut mit einem roten Faden hemmen. Auch das Oberkärntner Hochzeitschnüren, das sich besonders zur Fastnachtzeit, wo die Percht an ihm teilnimmt, zu einer dramatisch bewegten Schaustellung auswächst, gilt dem „Balisführen“ (Balis = der bemalte Brautkasten).

Wie in den Glaubensvorstellungen und Brauchtümern aller, zu einer gewissen Zivilisationsstufe vorgeschrittenen Völkern der Erde verlangt die Eheschließung als das höchste Fest des menschlichen Lebens auch bei uns, soll sie wohl gesegnet sein, die größtmögliche Schaustellung nach außen hin. So ist der Gedanke einer „Hochzeit im stillen“ noch unvolkstümlicher als jener einer stillen Bestattung im engsten Kreis der Familie. Je mehr Gäste bei einer Hochzeit anwesend sind, je „stolzer“ sie ist, je länger sie dauert, um so schöner und glückverheißender erscheint sie den daran Beteiligten wie den Außenstehenden. Die behördlichen Verordnungen, die durch Jahrhunderte hindurch dem allzu großen Luxus hochzeitlicher Feste zu steuern versuchten, sprechen eine beredte Sprache von den Schwierigkeiten eines Kampfes gegen solche tiefverwurzelten Anschauungen. Nur die Not und die Härte des Lebenskampfes beschnitten immer wieder die Auswüchse allzu gesättigter Zeiten.

In dem wendischen Teil der Lausitz, wo vor wenigen Jahrzehnten eine richtige Bauernhochzeit noch 300 Gäste sah, ist heute die Teilnehmerzahl unter der Ungunst der Zeiten auf durchschnittlich 100 zurückgegangen. 1912 berichteten die Zeitungen von einer niedersächsischen Bauernhochzeit auf einem Hofe in der Nähe von Hannover mit 700 Personen, für die man zwei Ochsen und mehrere Schweine schlachtete und das Mahl in zwölf großen Kesseln zubereitete, und im gleichen Jahr hören wir von einer Hochzeitsfestlichkeit zu Rahden (Kreis Lübbecke), an der 500 Menschen in einem eigens dazu errichteten Zelte teilnahmen. Auch verbot im selben Jahr die Behörde die Hergabe des größten Wirtshausaales in Altenkirchen im Westerwald für Hochzeitsfeierlichkeiten der benachbarten Dörfer, da diese mehr und mehr den Charakter von Bauernfirmessen annahmen. In vielen

deutschen Gegenden dauerte vor dem Weltkrieg eine reiche Bauernhochzeit wie die Kirmes (von den mancherorts üblichen Nachhochzeiten abgesehen) drei Tage, und Fremde waren bei ihr meist gern gesehene Gäste, wenn sie dem Brautpaar den Hochzeitstaler als Gegenleistung in die Hand drückten. Gehen wir aber noch ein halbes Jahrhundert weiter zurück, so treffen wir auf ländliche Hochzeitsfeste, die sich über eine volle Woche hin erstreckten. Über die Auswüchse der Hochzeitsmähler hat schon eine 1746 von Gottl. Aug. Jenichen herausgegebene Schrift gehandelt: „Besondere Anmerkungen von denen durch die teutschen Geseze gar sehr eingeschränkten Verlobnis-Mahlzeiten und hochzeitlichen Gastmaler“.

Auch in den hochzeitlichen Kleidungen entfaltet sich in den ländlichen Trachtengegenden noch heute die ganze Prunkliebe des bäuerlichen Besitzstolzes, wenn auch auf binnendeutschem Boden der Bräutigam, abgesehen von der Schwalm, nur mehr den schwarzen Gesellschaftsanzug trägt (Abb. 197), mit oder ohne ein Anstedsträufchen aus künstlichen Blumen und eine Bandschleife. Doch sind die jetzt üblichen Formen des ländlichen Hochzeitsfeststaates (den auch bei der Braut vielfach eine schlichte, schwarze Kleidung zur kirchlichen Trauung ersetzt) größtenteils das Ergebnis einer sich seit hundert Jahren vollziehenden Umstilisierung höfisch-städtischer Festtrachten in die bäuerliche Geschmackswelt und ländliche Brauchumsformen, in denen sich besonders Schmuckstücke und Kopfbedeckungen zu oft seltsam anmutenden Überladungen auswuchsen. Die Gegenüberstellung eines Bildes von einem Schwälmer Hochzeitspaar unserer Tage (Abb. 198) mit dem Aquarell eines Brautführerpaars, das Gerhard von Meuter 1827 fertigte (Abb. Bd. III, S. 97), erhellt diese Entwicklung recht eindringlich. Doch ist das große Brusttuch des Schwälmer Bräutigams, das zumeist auch die Brautführer und nicht selten selbst die Hochzeitsbitter trugen, verhältnismäßig alt, wie ein Bild des gleichen Künstlers von 1828 beweist. Weitbeliebt sind vor allem in der Frauentracht Bänder und Bandschleifen, mit denen 1827 die Rodschürzen der Schwälmer Braut und Brautjungfer überzogen waren und die früher meist Brautgeschenke darstellten. Eine Brautschafferin, Aufbindein, Schabblarin (so in der Schwalm; von Schapel), oder wie sie immer in den verschiedenen deutschen Landen heißt, besorgt, alle Regeln sorgsam beachtend, die Einkleidung der Braut. Meist ist diese Frau die Verfertigerin des Brautkleides oder, wo dieses Männerarbeit ist, doch der Brautkrone und Stickerin der Schmuckstücke. Diese Brautkrone heißt mundartlich heute noch vielfach Schapel, Kranz, hoher Kranz oder Kränzchen, Namen, die auf ihre Frühformen zurückweisen: einen Blumenkranz oder Stirnreihen bzw. ein Stirnband. Der älteste literarische Beleg eines solchen bräutlichen Kopfschmucks bei Gregor von Tours (590) spricht von einer mit Gold verzierten Kopfbinde. Wirkliche Kronenformen lassen sich bildmäßig im Hochzeitschmuck seit dem 16. Jahrhundert als Nachbildungen der himmlischen Krone Mariä oder Kopien höfischer Sitten nachweisen. In Darstellungen des Hausbuchmeisters (15. Jahrhundert) trägt die adlige Braut schon einen Kopfschmuck, der als Vorläufer späterer ländlicher Brautkronen angesehen werden darf. Wo ländliche Trachten des 19. Jahrhunderts noch einen richtigen Brautkranz kannten, bestand er meist aus Rosmarin, Myrten oder „gebadenen“, also künstlichen Blumen, und in den Städten hat heute die Myrte den Rosmarin völlig verdrängt. Die aus Kunstblumen, Glasperlen, Pailletten, Chenilleschnüren und seidenumwundenen Drähten zusammengesetzten Kronenschapel waren oft von Dorf zu Dorf verschieden und zeigen eine Unzahl später Bucher- wie Stümmelformen. So sind die hohen Kopfaufbauten der Budeburgerin oder der Schwarzwälderin von St. Georgen erst Erzeugnisse junger Zeiten. Das „Aufgebinde“ der Hüttenberger Braut (Abb. 199) besteht aus einem Käppchen, zwei Stirnkränzchen, der Krone im engeren Sinne und zwei Ohrschlappen. An diesem Kopfschmuck hängt als Schleierersatz, etwa 60 cm über den Rücken, der „Hang“. Bei der Schwälmer Braut ist das als „Brett“ zusammengefaßte, rückwärtige Bändergehänge erst gegen 1900 in Mode gekommen. Auch bei den größten Kopfaufbauten erhielt sich das Stirnband zumeist noch als Aufbaugrundlage. In den ländlichen Gegenden, die keine ausgesprochene Sondertracht mehr kennen, legt man zumeist ebenso wie in breiten Kreisen der städtischen Bevölkerung Wert auf



198. Schwälmer Brautpaar 1927. (Aufnahme: H. Falkenberg, Kassel.)



199. Brautpaar aus Langgöns (Kr. Gießen). Aufnahme:
B. Ph. Woller, 1925.

eine möglichst große und teure Tüllschleierschleppe (Abb. 197). Häufig tragen neben der Braut auch die Brautjungfern Kränze und Kronen, im badischen Schwarzwald zuweilen alle Brautfreundinnen und Mitglieder der Mädchenschaft, die an dem Hochzeitszuge teilnehmen. Manche Gegenden kennen auch Konfirmationskronen und Erstkommunikationskränze junger Mädchen. In ihrer äußeren Form kaum verschieden, gelten diese Jungfernkranze als Sinnbilder der Reinheit und schmücken darum zugleich festlich die Kränzeljungfrauen der Fronleichnamsprozessionen (vgl. S. 96). „Bescholtenen“ Bräuten war bis in unsere Tage der Brautkranz versagt, oder man setzte ihnen Myrtenkränze mit einer Kranzklode, Weiden- oder Strohkränze auf. Eine Nürnberger Verfügung verbot schon 1582 den Brautleuten, die vor der Hochzeit ehelich zusammengekommen waren, das Kranztragen und führte auf dem Lande für solche Personen Strohkränze ein. Auch der Bräutigam trug einen hochzeitlichen Kopfschmuck, der schon im 15. Jahrhundert aus losen Blatt- oder Blumenzweigen bestand. An deren Stelle trat späterhin wie bei der Brautkrone ein Glitterwerk künstlicher Blumen. In der Schwalm (früher auch anderwärts) heißt dieser männliche Kopfschmuck die „Luft“ (Abb. 198), die vormalig schräg getragen werden mußte, wenn der Bräutigam Vater eines außerehelichen Kindes war. Doch ist das von jener „Luft“ herabfallende, das Gesicht teilweise verhüllende Bandwerk wieder jungen Datums. Das seit alters gelöste Haar der Braut erhielt sich in unseren Volkstrachten nicht selten unter Krone und Gang bis heute. Zuweilen wurde es gepudert, öfters mit Bändern durchflochten. Eine bei der bauerlichen Bevölkerung um Nürnberg im 17. Jahrhundert übliche Haartracht beschreibt das „Journal von und für Deutschland“ (Jg. II, 1785, 5. St., S. 383f.). Danach verfertigten die Böpsemacher Böpfe von Baumwolle, die sie, wie Lichtdochte „gezaddelt“ und rot gefärbt, am unteren Ende zwei Finger breit mit Rohrgold oder

Dürrgold umwickelten und daran gleichsam Dollen heraus- und Glitterlein dazwischen hineinhängen ließen. Auch fertigten sie rote, blaue und grüne Roßböpfe von Schafswolle, die aber kürzer wie die baumwollenen waren. Der Chronist bemerkt dazu, daß eine Bauernbraut, die sich nicht solcher Böpfe bedient hätte, für sehr kahl gehalten worden wäre, auch daß Böhmen, Mähren, Polen und Ungarn gleichfalls gute Abnehmer solcher Brautböpfe waren.

So undenkbar eine Hochzeit ohne Tanz ist, so ersichtlich ist noch da und dort der ursprünglich rituelle Charakter dieser Braut- und Hochzeitstänze, zu denen man bis ins 19. Jahrhundert hinein auch die verstorbenen Familienmitglieder, nicht anders wie zum Hochzeitmahl, einlud (Neuern, Kreis Pilsen). Sie beginnen zuweilen schon vor der Trauung, indem die Braut aus dem elterlichen Haus hinausgetanzt wird, und schließen sich oft unmittelbar der kirchlichen Einsegnung an. Während sie in diesem Fall früher auf dem Kirchhof stattfanden, dessen Ahnengräber auch heute noch das altbairische Brautpaar sofort nach der kirchlichen Trauung, um die Vorfahren „zu Gaste zu laden“, aufsucht, tanzt man jetzt auf dem freien Platz vor der Kirche oder unter der Dorflinde. Meist aber leiten die altüberkommenen Tänze das Hochzeitessen ein oder schließen sich ihm vor dem allgemeinen, formlosen Tanzvergnügen an.

Unter diesen Alt Tänzen, bei denen die Dreizahl eine gewisse Rolle spielt, fehlen nie die strengeregelten Ehrentänze der Braut oder des Brautpaares. Auch finden wir häufig solche der Burschen- und Mädchenschaften. Dagegen scheint auf binnendeutschem Boden der Tanz der Brautleute um den Herd erloschen zu sein, als dieser nicht mehr in der Zimmermitte stand. An seine Stelle trat zumeist ein Berühren des Herdes durch die Braut oder ein Umgehen bzw. Umtanzen des Tisches. Auch der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in märkischen Dörfern bezeugte Tanz mit lichterbesteckten Tannenbäumchen



200. Hochzeitzug in Neubronn (W. Aalen). Holzschnitt aus „Über Land und Meer“ 1863 nach Zeichnung von L. Braun

dürfte kaum mehr geübt werden, während sich einfache Lichtertänze noch vereinzelt neben Löffel- und Besentänzen erhielten. Ebenso ist der Rissentanz als „Pältanz“ noch aus jüngster Zeit für Dörfer des Spätkönigs (Oberhessen) in fast der gleichen Form bezeugt, wie wir ihn auch in Ungarn finden (Mező-Kövesd). Weitverbreitet ist dagegen, besonders in ländlichen Kreisen, noch das Austanzen des Brautkranzes oder des an seine Stelle getretenen Brautschleiers zur Beendigung der Hochzeitsfeierlichkeiten, wobei man nach Möglichkeit diese Sinnbilder des bräutlichen Standes zu zerreißen und sich ein Stück von ihnen anzueignen sucht. Auf ein besonders hohes Alter und in kultisch-magische Gedankengänge dürften jene Hochzeitstänze zurückführen, bei denen sich Tänzer und Tänzerinnen in Tiergestalten verwandeln. So verkleiden sich die Jungmädchen bei dem hochzeitlichen Reihertanz auf der Insel Runö in Schafpelze und Fischerneze, und eine Zeitungsnotiz von 1912 berichtete, daß auf einer Bauernhochzeit zu Rahden (Kreis Lübbecke) nicht der „Rümentanz“ (Rün = Hund) gefehlt habe, bei dem alle Anwesenden während des Einsetzens der Musik in ein Hundegebell ausbrachen. Wenn sich an den siebenbürgischen Hochzeitstänzen vor der Kirche noch heute Vermummte beteiligen und bis tief ins 19. Jahrhundert hinein in der Grafschaft Ruppin die „Feien“ als Schreckmasken den Hochzeitzug zu stören trachteten, so dürfen wir in diesem auslanddeutschen Brauchtum einen Nachklang einst weitverbreiteter Hochzeitssitten erblicken, zumal sich auch eine hessen-darmstädtische Verordnung von 1695 gegen das Verkleiden und „Eieraufheben“ bei Hochzeiten wendet. Manchenorts beschließen die Vermählungsfeierlichkeiten nächtliche Tänze im Freien um Bäume, auf Bergen, um ein brennendes Wagenrad, einen angezündeten Strohhäufen oder sonst einen Feuerbrand. Auch die Hochzeitlieder müssen dem Altbestand hochzeitlichen Brauchtums zugezählt werden und dürften zum mindesten für das spätgermanische Verlobnis angesehen werden, so wie sie Apollinaris Sibonius um 460 bei einer nordgallischen Hochzeit als barbarische Brautgesänge neben skythischen Tänzen schilderte. Während die Hochzeitscarmina der Renaissance, des Barock und der folgenden Zeiten in der Regel zur Deklamation, nicht zum Gesang bestimmte Verse sind, singt man sich noch jetzt in einzelnen altbairischen Gegenden (wie dem Erdinger Moos) in ernst- und scherzhaften Zwei- oder Bierzeilern an.

Die Einmaligkeit des Hochzeitstages und seine schicksalhafte Bedeutung für die neue Lebensgemeinschaft führten zu einer Überfülle ängstlicher Beobachtungen aller äußeren Begebnisse, zu hemmungs-



201. Schwäbischer Brautwagen um 1900. (Aufnahme: Götscher, Alsfeld.)

losen Bezugsetzungen und Vorsichtsmaßnahmen unzähliger Art. Wiederum fallen nach den Hoffnungen und Fürchten des Volksmenschen die Glücks- und Unglückswürfel, wenn dieses geschieht, jenes unterbleibt. Solche Gedanken spielen schon in die Auswahl der Hochzeitstage hinein. Während in den meisten deutschen Landen der Dienstag und Donnerstag als Glückstage der Trauung gelten, bevorzugt der deutsche Nordraum den Freitag, und hier wie dort dürfte in derlei Tagwahl vorchristliches, an Jiu, Donar und Fria geknüpftes Brauchtum fortleben. Doch verdrängt aus Zweckmäßigkeitsgründen in den Städten und Industriegegenden zunehmend der Sonnabend die altbevorzugten Hochzeitstage.

Manchenorts achtet man auch auf die Gestirne, errechnet die Zeiten des zunehmenden Mondes, vermeidet das Zeichen des Krebses. Desgleichen scheut der Dorfbewohner die Tage, an denen eine Beerdigung stattfindet. Beliebteste Jahreszeit für die Hochzeit sind in Berlin die Wochen zwischen Weihnachten und Fastnacht, und selbst die Hochzeitstunde ist oft landesüblich geregelt. So fanden die Trauungen im Koburgischen um 12 Uhr mittags statt, und man stellte bei Verspätungen die Kirchenuhr entsprechend zurück. Auch in englischen Städten, in denen 1935 die späten Nachmittage zu Trauungen freigegeben wurden, machten nur wenige von jener Neuerung Gebrauch, sondern ließen sich weiterhin, wenn es irgend möglich war, zwischen 2—2½ Uhr trauen. Für die Brautkutsche gelten noch immer die Schimmel und Rappen als Glückspferde, und manche Braut wählt sich selbst in einer Großstadt wie in Berlin ihre Rosse persönlich aus. Denn wenn man auch hier gerne zum Standesamt in einem weißlackierten Brautauto fährt, so bevorzugt man bei der kirchlichen Trauungsfahrt noch immer die mit Myrthen- und Girlanden geschmückten Pferdebedroschen, auf denen der Brautkutscher in Zylinder und Livree thront und in deren geschmückten Laternen wie vor hundert Jahren die Kerzen brennen. Unglück bedeutet es, wenn es auf diese Brautkutsche regnet (während anderwärts der Glaube herrscht, daß ein verregneter Brautkranz Glück bringe), Unglück, wenn die Pferde straucheln, der Wagen umkehrt oder einem zweiten Hochzeitsgefahr begegnet, Glück bringen wiehernde Pferde oder ein Schornsteinfeger zur Linken. Auch hütet man sich auf der städtischen Trauungsfahrt nicht weniger ängstlich vor dem Rückwärtschauen wie in den süddeutschen bäuerlichen Traugängen zu Fuß, bei denen sich kein Teilnehmer des Brautzuges umsehen darf. Vielerorts war es Vor-

schrift, daß der Hochzeitswagen möglichst schnell zur Kirche hin- und zurückfahren mußte, so daß man zuweilen den Pferden Brauntwein zur Anfeuerung einflößte. Ebenso sieht man noch oft sorgsam darauf, daß sich kein Unglück in die Rücken eines Brautfranzes einschleiche, wie man sich auch aus dem gleichen Grunde möglichst eng am Altar zusammenschmiegt. Schießen, Rasseln, Knallen und Klirren begleiten Verlobung und Hochzeit, besonders die Fahrt des Brautwagens, auf dem im Westfälischen früher auch ein künstlich zum Frähen gebrachter Fahn aufgebunden war, oder die (zuweilen getrennten) Züge der Brautleute zur Kirche, den sog. „Brautlauf“. Auf diesem flankierten die Braut vom Alemannischen bis zum Oberpfälzischen sowie in der Eifel Brautführer mit gezücktem und mit roten Bändern behangenen Degen (Abb. 200), mit denen sie sie in die Kirche begleiteten. Auch den Brautwagen geleiteten früher manchenorts Säbelträger. Daß diese Sitten nicht nur eine aus höfischen Kreisen in die bauerliche Festwelt abgewanderte Ehrung bedeutete, zeigt sich in allerlei Brauchtum. So schlug in der Oberpfalz ein Brautführer der Braut vor dem Hochzeitsmahl zum Schutz mit dem Degen über den Rücken, stach er in Schwaben den Säbel über dem Brautstuhl in die Zimmerbede. Im Lippischen trugen die Brautknechte und deren Pferde einen Spiegelschmuck, und auf der Sitzunterfläche pommerischer Brautstühle waren solche Spiegelscherben eingefügt. Noch heute stehen vielfach vor dem jungen Ehepaar während des Mahles brennende Kerzen. Gefährdet aber ist in erster Linie die Hauptperson der Hochzeit, die Braut, deren Vorrangstellung vor der vollzogenen Heirat schon der Name des Bräutigams (*brutigomo* = Brautmann) erhellt. Darum trägt die Braut von der Verlobung bis zur Hochzeit, oder doch wenigstens am Hochzeitstage selbst, Amulette oder Schutzkräuter bei sich, darf während dieser gefährdeten Zeit nicht verreisen, nichts verleihen, nichts von der Straße auflesen und nur im Notfall nach Einbruch der Dunkelheit mit einem schützenden Kopftuch die Straße betreten. Solcher Verhüllungszauber hat sich denn auch dem aus dem römischen Vermählungsritus entlehnten Brautschleier angeeignet, der den Römern aus dem Orient zugekommen war und in Rom wie bei uns zum bräutlichen Kennzeichen der Edel Damen wurde, während er sich heute gerade in ländlichen Hochzeiten besonderer Wertschätzung erfreut (Abb. 197). Dieser Schleier verummte früher vielfach seine Trägerinnen, gleich den Trauermänteln bei Beerdigungen, bis auf ein Guckloch, und die Sitte des hochzeitlichen Handschuhtragens auf dem Kirchgang wie während des Trauaktes scheint gleichfalls nur aus dem weitverbreiteten „Ritus der verhüllten Hände“ als einem Schutzzauber verständlich. Auch die Bänder um die Arme von Braut und Bräutigam dürften gleich den Armtrauerfloren der Leidtragenden bei Beerdigungen ursprüngliche Schutzringe gewesen sein. Ebenso scheint das Tragen der Braut über die Schwelle des Elternhauses und die des neuen Heims zuweilen eher als eine Vorichtsmaßnahme denn als eine Form des sittegebundenen Sträubens der Braut. Noch in der Herrichtung des Brautbettes unter Segensprüchen und seiner priesterlichen Einsegnung waltet der Schutzgedanke.



202. Schwäbmer Brautstuhl von 1838.

Aus den Gedanken der Geisterabwehr erwuchs auch der Polterabend, der seinen Namen von dem Lärmen trägt, das man an diesem Hochzeitsvorabend, zuweilen aber auch schon an einer Reihe von Tagen vor der Trauung oder am Tag des ersten Aufgebots (Westfalen) erzeugt. Rasseln, Trommeln, Peitschenknallen, Schießen, Blechtopfkonzerte und „Ragenmusiken“ aller Art, besonders aber das Zerschlagen von Töpfen und Schüsseln dienen zur Lärmerzeugung, und das früher in der Oberpfalz übliche Einschlagen der Fenster im Brauthaus scheint nur eine Sonderform solchen lärmenden Treibens darzustellen. Am längsten erhielt sich der Ursinn dieses Brauchtums im Bergischen, wo man das ganze Haus unter Bannsprüchen abpolterte, um schließlich die bösen Geister über die Hauschwelle hinauszutreiben und die Schlüssellocher und Türrißen zu verstopfen. Das dabei geübte Abklopfen der Wände finden wir in den Sterbebräuchen wieder (vgl. S. 191). Auch die früher nicht seltene Verummung der Polterer, ja das heute noch in sächsischen Städten übliche Flüchten der die Töpfe zerschlagenden Personen, die unerkannt entkommen müssen, weist auf solche Gedankengänge hin. Mit der Verschönerung der feindlichen Mächte soll das Glück an den neuen Hausstand gebunden werden: „Scherben bringen Glück“, „Je größer der Scherbenhaufen, desto größer ist das Glück“. In Mitteldeutschland wuchs sich das Poltern vielfach zu einem Gemeindefest oder doch zu einem Brauchtum der gesamten Dorfjugend, insbesondere der Kinder, aus. Hier werden die Polterer mit Kuchen bewirtet, die an Stelle älterer, mit Hirsebrei bestrichener Brote getreten zu sein scheinen. In bürgerlichen Stadtkreisen ist das Geschirrtzerbrechen vielfach zu einer reinen Scherzhandlung geworden, doch führt die Frage, wer die Scherben wegzuräumen habe (Braut oder Bräutigam), die in den einzelnen Landschaften verschieden beantwortet wird, oft zu ernsthaften Auseinandersetzungen, wie Anfragen

in unseren Zeitungsbrieffästen beweisen. Im allgemeinen aber ist die Polterabendfeier der „höheren“ Stände in den Städten zu einer Hochzeitsvorfeier geworden, an der allerhand lustiger Unfug getrieben, auch das zukünftige Paar mit kleinen Geschenken, oft anzüglichher Art, bedacht wird. Unter diesen fehlen fast nie die Anspielungen auf den kommenden Kindersegen (Abb. 176), doch wird bei den ländlichen Hochzeitsfeiern die Widelkindpuppe zumeist der Braut während des Mahls überbracht oder über ihr an der Decke aufgehängt. In den städtischen Polterabendfestlichkeiten verliest man meist schon die Hochzeitszeitung und trägt scherzhafte Gedichte statt der feierlichen Hochzeitscarmina vor, deren Übergabe und Deklamation in patrizischen Kreisen seit den Tagen des Humanismus zur Hochzeit oder auch zur Nachhochzeit üblich waren.

Weit tiefer eingreifend in das menschliche Leben als alles festliche und ängstliche Treiben rings um Verlobung und Hochzeit, als Scherz und Ernst der einzelnen Brauchtumsvorgänge, ist die Art, wie man den neuen Hausstand begründete. Noch rollt in den Mittrachtengebieten, und zuweilen auch außerhalb dieser, das Hochzeitsgut der Braut in feierlichem Zuge der neuen Heimat zu (Abb. 201), wobei bald die Braut hoch oben auf dem Kammerwagen thront, bald unabhängig von ihm schon zu einem früheren Zeitpunkt auf einem vom Bräutigam gesandten, festlich geschmückten Brautwagen anfährt. Die Bettlade und die prallgefüllten Federbetten, Tisch, Truhe, Brautstuhl (Abb. 202) und Wiege, Spinnrad, Schwingstock und Brauthechel, Besen, Rechen und Körbe, die ganze frauliche Habe für Haus und Hof sind oder waren auf dem Kammerwagen aufgeladet, dem früher zumeist die Brautkuh, eine schwarze Henne (Westböhmen) oder auch anderes Getier folgte. Aller dieser Hausrat war mit besonderer Liebe hergestellt, geschnitten und bemalt, womöglich auch mit der Jahreszahl der Entstehung und dem Namen der Braut sowie dem ihres Heimatsortes beschriftet. Wenn sich in vielen deutschen Gauen eine bunte, ländliche Volkskunst noch lange nach dem Zerfall der städtischen Modestile erhielt, so verdanken wir das größtenteils ihrer Bindung an das hochzeitliche Brautgut, an Familie und Sippe. Erst mit dem Verblaffen der persönlichen Beziehungen zu jedem einzelnen Stück des Hausrates verborren die Wurzeln, die den Menschen seinem Väterheim und dem Heimatboden unlösbar verbanden.

3. Tod und ewiges Leben.

Zwischen Hochzeit und Tod erlösen die Zeitwenden des Brauchtumslebens. Die Jahre des gemeinsamen Wirtschaftens von Mann und Frau gelten der Arbeit und dem Aufbau, der Sorge um Haus, Hof und die Kinder. Was an Feiern anfällt, sind Feste des Jahres, vermehrt im besten Fall um die Gedenktage der Bindung: der silbernen, goldenen, diamantenen und eisernen Hochzeit, in Städten neuerdings auch zuweilen einer Aluminium- und Nickelhochzeit, bei den Beamten und Angestellten um Dienstjubiläen. Erst das Sterben bringt die große Wende und mit ihr jene ewige Erschütterung, die aus den Tiefen der menschlichen Seele alles das ans Tageslicht herausschleudert, was hier, dem einzelnen selbst unbewußt, zeitlos an elementaren Furchten und Hoffnungen schlummerte. Sie alle kreisen um das nie gelöste Rätsel des Todes in zahlreichen, oft nur scheu angedeuteten Handlungen, heute wie sicher schon in den Urfängen menschengeschichtlichen Lebens. So wird die Frage, ob der Tod endgültig Sein und Wesen des in den Todesschlaf Versunkenen auslösche oder in welchen Formen der Verstorbene weiterlebe, die Menschen aller Zeiten beschäftigt haben, wenn auch die strenge Scheidung eines Diesseits und Jenseits sich ebenso wie die Herauslösung eines klaren Begriffes vom „ewigen Leben“ erst im Christentum vollzog. In der Kindheit des germanischen Schrifttums, und sicher weit eher (vermutlich im Verlauf der jüngeren Steinzeit), lebt die Vorstellung vom „Hel“ als einem dunkeln Totenreich. Aber dieses Land der Toten zeichnet sich unklar und vieldeutig ab. Bald ist es eine Meeresinsel, zu der Odin als Ferge den toten Einfiötli fährt, wie der griechische Charon seine Schatten, oder wie es nach dem Bericht Prokops († nach 562) die Bewohner gallischer Küstendörfer taten, die die unsichtbaren Seelen nach Britannien verschifften, bald ist dieses Reich der Abgeschiedenen im Innern bestimmter Berge erschaut. Aus dieser letzteren Vorstellung entwickelte sich die Kaisersage (Karl der Große im Untersberg, Barbarossa im Kyffhäuser usw.), aber auch die heroische Totenstätte der Germanen, Walhall, die Halle des ruhmreich im Kampfe Gefallenen, ein geadeltes, heldenbündisches Hel. So zeigt sich in der spätgermanischen Zeit das Lebensbild der Toten aufgespalten in die Vorstellungswelt

einer volkstümlichen Tiefenschicht und einer Hochschicht, in der das Führertum jüngere Auffassungen dichterisch verklärte. Das Schicksal, das über Germaniens Göttern wie Menschen waltet, bestimmte Zeit, Ort und Art des Todes, der keine Schrecken hatte, so wenig wie für den Bauern unserer Tage, dessen Schicksalsglaube und Schicksalsergebung gleich stark sind, auch wenn mit der christlichen Lehre der all-einige Gott selbst zum Schicksal wurde. Doch schuf der Erlösungsgedanke des Christentums tiefgreifende Vorstellungswandlungen, indem er Höl zu einer Stätte der Verdammnis und des Schreckens, der Hölle, umwandelte, Walhall, zum Himmel vergeistigt, vom menschlichen Lebenskreis ablöste und im Fegefeuer ein Zwischenreich einschaltete, das der Protestantismus wieder ausmerzte.

Auch die Form, in der der Tote nach dem Volksglauben vorchristlicher Zeiten weiterlebte, ist kaum eindeutig umreißbar, zumal in dem Glauben an gute und böse Tote die christliche Scheidung von Himmel und Hölle zwar kein örtliches, wohl aber ein schicksalsmäßiges Vorbild hatte. Diese bössartigen Toten führen ein unruhiges Spukdasein und kehren als Wiedergänger und Nachzehrer zu den Behausungen der Lebenden zurück, schaden ihnen und töten sie. Die altisländischen Sagas sind voll solcher Wiedergängeranekdoten, die zeigen, daß der Überlebende sich nur durch Flucht oder endgültige Unschädlichmachung ihren Nachstellungen entziehen kann. So wird in der Erzählung von den Leuten aus dem Swarbardstäl berichtet, daß der Sohn Thorgards den Grabhügel des Wiedergängers Klaufi aufgraben und seinen unverwesten Leichnam auf einem Scheiterhaufen verbrennen ließ, die Asche aber in einem Bleikasten in eine heiße Quelle versenkte. Bersprang auch der Felsen, auf dem Klaufi verbrannt wurde, noch in zwei Teile, so war es mit seinen Untaten und seiner Macht doch nun zu Ende. Auch in der Laxdæla-saga (der Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal) wird die Leiche des Wiedergängers Sprapp ausgegraben und an einen Ort gebracht, wohin weder Vieh noch Menschen kommen. Noch in unseren Tagen führten solche Vorstellungen und Abwehrhandlungen im Osten Deutschlands und den angrenzenden Ländern immer wieder zu Grabschändungen, indem man den Leichen vermeintlicher „Bamphire“ einen Pfahl durchs Herz stößt oder ihnen die Köpfe abschneidet. Das Reich der Toten wie der Lebenden ist auf dieser Erde und in dieser Welt.

Wenn Appians römische Geschichte im 2. nachchristlichen Jahrhundert die Germanen als Verächter des Todes wegen ihrer Zuversicht auf ein Wiederaufleben bezeichnete, so hatte ihr Verfasser insofern recht, als sie an ein Fortleben nach dem Tode glaubten, so wie ihnen auch die Wiederkehr der Welt mit ihren alten Göttern nach dem Weltuntergang und der Götterdämmerung sicher schien. Der Begriff des „lebenden Leichnams“ trägt diesem Zustand des körperlichen Fortlebens Rechnung, der nichts mit der Vorstellung der christlichen, leibgelösten Hauchseele zu tun hat. An eine Gegensätzlichkeit von Leibkörper und Geistesseele dachte der Germane nicht, wohl aber kannte er eine Zweifelt des körperlichen Ichs. Dieses zweite Ich, die *Hyggja*, die ebenso wie der Tote über magische Kräfte verfügt, konnte den schlafenden Körper verlassen, als Vogel, Fisch, Schlange oder wildes Tier. In solchen Verwandlungen lebte sie ihr Eigenleben und kehrte wieder in den Körper zurück. So erzählt es die eddische Dichtung von Odin, so von Sigmund und Sinfjötli, die alle zehn Tage erneut aus ihren Werwolfsbälgen in die menschliche Körperhülle zurückführten. Unsere Märchen und Sagen hielten den Glauben, daß die Seele als Schlange, Maus od. dgl. den Körper verlassen könne, lebendig, und auf Darstellungen christlicher Grabsteine wie auf den Bildern mittelalterlicher Meister flattern noch die Seelen aus dem Munde Sterbender als Vögel (besonders Tauben), Kinder- oder Jünglingsgestalten in Miniaturformaten. Freilich ist hier kaum mehr an die Körperlichkeit der Seele gedacht wie bei der Schlange, die nach der Langobardengeschichte des Paulus Diaconus (geschrieben zwischen 787—797) den Körper des schlafenden Frankenkönigs Guntram verläßt, oder bei den Ragenverwandlungen der Hexen, die noch unser heutiger Volksglaube weiterträgt, vielmehr sind solche Darstellungen mehr ein Notbehelf für die Übersetzung der Hauch- und Schattenseele ins Bildhafte. Auch wandeln diese Seelen nun nicht mehr auf Erden, sondern schweben unmittelbar ins Himmelreich auf, wohin sie Engel emporführen. So zeigt etwa ein um 1070 gefertigter Elfenbeinbedel in der Würzburger Universitätsbibliothek die enthaupteten Leiber des Hl. Nilian und seiner beiden Genossen, über denen zwei Engel ihre Seelen in einem Tuch gen Himmel tragen. Auch der christliche Gedanke der Seelenlandung in Abrahams Schoß ist nicht selten in mittelalterlichen Darstellungen, wie am Fürstentor des Bamberger Doms oder am Türbogenfeld der oberbayerischen Kirche in Minau (B. Pfaffenhofen), festgehalten. Wie eng der Glaube an ein Fortleben und Wiedererscheinen der Toten sich an bestimmte Tage und Zeiten, besonders an die „Allerseelenwoche“, Weihnachten und die Zwölfnächte, brauchtmäßig gebunden hat, sahen wir bei der Betrachtung unseres Volksjahres, doch zeigen erst die Sitten und Bräuche um Tod und Begräbnis die Stärke des Fortlebens ältester Vorstellungen über alle Zeiten hinweg. Auch wenn sie oft nur mehr in abgeschwächten Formen leben, nach denen der Tote lediglich noch 40 Tage auf Erden wandele, die tote Wöchnerin sechs Wochen lang zur Mitternacht zu ihrem Kind komme, um es zu stillen oder nur der ein Wiedergänger werde, der auch im Tode nicht die Zeichen des Verfalls trage.

Aus dem Bestreben, die Verstorbenen den Hinterbliebenen günstig zu stimmen, wird, zumal wenn wir Rückschlüsse aus der heutigen Vorstellungswelt ziehen dürfen, ursprünglich auch die Totenehrung erwachsen sein. Wann die Scheidung von guten und bösen Toten aufkam, läßt sich vermutlich ebensowenig jemals feststellen, wie sich unumstritten sichere Deutungen der



203. „Franciscus primus Römischer Kayser und corregens verehrtester und liebster Gemahl
gebohren 8 Febris 1708, gestorben 18. Augusti 1765“. Miniatur auf Pergament, Gedenkbild
Maria Theresias. (Chem. Sammlung Sigdor, Wien.)

ältesten Grabbefunde aus der Seele des urzeitlichen Menschen ablesen lassen. Doch scheinen Furchtgedanke und ehrende Kultpflege schon früh nebeneinander bestanden zu haben und durcheinander gegangen zu sein. Die Bestattung von Mann und Frau in einem gemeinsamen Grab, die wir spätsteinzeitlich erstmals zu Neufassell bei Bonn finden, oder die Sippengräber der großen Steinkammernkultur wie überhaupt die seit der Jungsteinzeit übliche Bestattung in einem steinernen Totenhaus als Schutzbau und Wohnheim, die Grabhügel und Urnenhäuser der Bronzezeit lassen eine Ehrung und Totenpflege erkennen, die allein kaum mehr aus magi-

schen Zwecksetzungen zu erklären sind. Dagegen dürften die zerstückelten und durchlöchernten Schädel des Paläolithikum, die abgetrennten Köpfe, die Fesselungen in den Hockergräbern der Moetenbeckerleute, ja schließlich die zu Ende der Steinzeit aufkommende Leichenverbrennung auf Schutzmaßnahmen gegen, nicht für den Toten schließen. Doch muß letztere schnell eine einfache Mode geworden sein, ja war vielleicht schon eine solche, ehe sie zu den Germanen kam. So behielten, als in der Eisenzeit wieder die Erdbestattung einzubringen begann, die Fürsten und Vornehmen, bei denen sich in der Bronzezeit Hochformen der Totenehrung entwickelt hatten, am längsten die Feuerbestattung bei. Wie zur Zeit des Tacitus die Leichen berühmter Männer mit Waffen und Pferd im Feuer gewisser Holzarten verbrannt wurden, hat dieser im 27. Kapitel seiner Germania geschildert.

Die christliche Sitten- und Heilslehre gab dem Leben unserer Vorfahren eine vertiefte Einstellung auf den Tod hin, indem ihr Memento-mori-Ruf mit seiner Forderung nach einer „Heiligung des Tages“ im irdischen Leben die Wahl zwischen den Glückseligkeiten eines himmlischen Paradieses und den Qualen der Hölle stellte. So verstärkte sich zugleich mit der Vorbereitung auf diesen Tod das Grübeln um die Todesstunde, und die An- und Vorzeichen, die nach dem Glauben des Volkes den Tod voraussünden, sind zahllos. Oft knüpfen sie an besondere Festtage des Jahres an oder treten unmittelbar vor der letzten Erkrankung und dem Sterben auf, bei Todesfällen Auswärtiger auch im Augenblick des Verschwindens. Hundebellen, Kräuzchen-, Raben- und Elsternschrei, das Verlöschen des Lichtes, das Stehenbleiben der Uhr, ein Krachen, Knacken oder Poltern im Haus, das Zerspringen oder Herabfallen eines Gegenstandes, das Fahlwerden von Krautblättern sind die häufigsten unter ihnen und allverbreitet. Dazu treten bestimmte Träume von ausfallenden Zähnen, das Haus umflatternden Raben, schwarzen Hosen u. dgl., alles Dinge, die schon die gedruckten Traumbücher immer wieder einhämmern. Schließlich in den Gegenden, in deren Bevölkerung sich starke „eidetische“ Einschläge zeigen, also besonders in Westfalen, Niedersachsen und dem Friesischen, auch halluzinatorische Gesichte von „Vorschauern“.

Mit dem Eintritt des Todeskampfes oder eines schmerzlosen Lebensendes versuchen die Angehörigen, die sich am Sterbette versammeln und, so sie in der Fremde weilen, noch möglich „frühzeitig“ zusammengerufen werden, durch eine Reihe von Mitteln das Sterben zu erleichtern. So reißt man vielfach dem Verschwindenden das Kopfkissen, dessen Federfüllung nach dem Volksglauben das Ende hinauszögert, unter dem Haupt weg oder legt den Sterbenden auf Stroh, auf den Fußboden, die Erde, ein schon im Altindischen bezeugter Brauch, der wohl dem Gedankenkreis der Mutter Erde entstammt. Daneben steht das Verbot der lauten Klage sowie des Stehens am Fußende des oft der Tür zugewendeten Bettes, die beide gleichfalls das

Sterben erschweren sollen, während Bibel und Gesangbuch, Weihwasser, Sterbekreuz (Kruzifix) und Rosenkranz, Gebet und letzte Ölung sowie das Geläute eines Sterbeglöckleins (Züngelglöckchen) und das Öffnen der Fenster Erleichterung und einen seligen, „schönen“ Tod verschaffen. Auch nach dem Eintritt des Todes wird heute in der Regel auf dem Lande ein lautes Klagen schon deshalb vermieden, weil es dem Verstorbenen die Ruhe störe, so wie man aus dem gleichen Grund keine Träne auf den Toten oder das Leichenhemd fallen lassen darf, ein Zug, der auch im Märchen vom „Totenhemdchen“ oder „Tränenkrüglein“ sowie in verwandten Sagen seinen Niederschlag gefunden hat. Doch dürfte das Nichtzufinden des Verstorbenen Abschwächung des alten Wiedergängergedankens sein, wie es denn auch heute noch oft heißt, daß der Tote den Weinenden nachziehe. Dagegen geziemt es sich anderwärts (wie etwa in der Oberpfalz), unmittelbar in lautes Weinen und Jammern auszubrechen. In den mittelhochdeutschen Volksepen, besonders der dem Nibelungenlied zugehörigen „Klage“, werden die einzelnen zu jener Zeit üblichen Formen der Totenklage, das Schreien, Händeringen und Haareraufen, das Schlagen auf die Brust und das Berühren des Antlitzes ausführlich geschildert. Wie weit es sich hier um mittelalterlich-höfische Eigenbildungen und um altüberlieferte Klageformen handelt, ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls berichtet Tacitus im 27. Kapitel seiner Germania: „Das Klagen und Weinen lassen sie bald, Schmerz und Gram erst spät. Für Frauen schickt es sich zu trauern, für Männer zu gedenken.“ Aus der Sitte der Totenklage, die sich bei der Bestattung wiederholte, erwuchs ein berufsmäßiges Klageweibertum, das indessen heute im binnendeutschen Raum nur in letzten, völlig abgeschwächten Resten anzutreffen ist. So kommen in abgelegenen badischen

Dörfern vereinzelt noch alte Frauen ins Sterbehaus, die sich zu Leichenbitterinnendiensten und Gebeten anbieten und dabei laute Jammerreden anstimmen. Aus dem 19. Jahrhundert haben wir eine Reihe von Berichten über die Klage- und Leichenweiber, ihre Tracht und die Art ihrer Totenklage, besonders aus der Gegend von Gera und dem Odenwald, und im Nachmittelalter hören wir aus Nürnberger Polizeiakten von solchen auf den Gräbern sitzenden, schreienden Frauen. Auch in Siebenbürgen ist die bezahlte Berufsklagefrau ebenso wenig ausgestorben wie in Norwegen. Otto Bödel berichtet in seiner „Psychologie der Volksdichtung“: „So üben in der Umgegend von Bergen die am Alten festhaltenden Inselbewohner, die sog. ‚Striler‘, die Totenklage. Unter ihnen findet sich noch der immer seltener werdende Brauch, reiche Verstorbene durch bezahlte Klagefrauen zu Grabe geleiten zu lassen. Diese sitzen oft in einer Anzahl bis zu acht um den Sarg in einem eigenen Boot. Ihre Kleidung ist schwarz mit weißer Kopfbedeckung nach Art der Nonnen. Wenn der Leichenfahn langsam und feierlich über die See hingeleitet, vernimmt man weithin ihre gedehnten Klageklänge. Ist das Ufer erreicht, so steigern sich ihre Klagen zu wildem Geheul und Händeringen.“ Im Brauchtum der deutschen Sprachinseln Ungarns, der Gottschee und Siebenbürgens lebt die mittelalterliche Totenklage, meist religiös gefärbt, als literarische Gattung in Vers und Prosa fort, am schönsten und reichsten bei dem Tod von Kindern. Wie im Odenwald die Angehörigen beim Versenken des Sarges laut den Lebenslauf des Toten vorlagten, so erzählt Franz Xaver Schönwerth 1857 aus Nöb in der Oberpfalz: „Kommt es zum Verschiden, so schreit Alles durcheinander: ‚Jetzt wird es gar mit ihm, jetzt macht er es, jetzt ist es vorüber, der Herr gebe ihm die ewige Ruhe.‘ — Und nun schlägt Alles die Hände zusammen und weint und jammert und klagt so viel es vermag, am meisten die Angehörigen. Dann wird alles aufgezählt, was seinen Tod veranlaßte und welche Anzeichen darauf hinwiesen; alle Anmerkungen, Vorbedeutungen und Ahnungen werden mit wichtiger Miene erörtert und gläubigen Gemütes vernommen. Zuletzt wird Bericht über ihn gehalten, seine guten und schlechten Eigenschaften besprochen, Lob und Tadel gespendet.“

Die Herrichtung der Leiche besorgten nach altem Brauch der Totengräber, Totenbettmeister, Einwickler, die Leichen- oder Totenfrau, Heimbürgin, Seelnonne, Kirchsagerin, das Seelen- oder Totenweib oder wie man in den verschiedenen Gegenden die männlichen und weiblichen Personen sonst nennt, die sich zu diesem Zweck entgeltlich zur Verfügung stellen. Der noch im 18. Jahrhundert in Wunsiedel für das Totenweib übliche Name „die Glenbin“ deutet auf ihre Tätigkeit als Klageweib hin. Heute sind vielfach die Angehörigen oder die Krankenschwester an die Stelle der Totenmänner und -frauen getreten.



204. Gedenkblatt auf Johann Michael Ludwig (1738–1806). Stahlstich. (Plattengröße 11 × 16 cm.)



Maria von Mörl,
geboren zu Kaltern in Tyrol den 15. Oktober 1812.
gestorben den 11. Januar 1868.



Zur frommen Erinnerung
an das
Wohlgeborne, Ehrwürdige Fräulein
Maria Theresia von Mörl,
von Mühlen und Sichelburg, Galler-Stiftsdame.

geboren zu Kaltern am 15. Oktober 1812, wuchs sie in Unschuld und unbekannter Frömmigkeit heran, und schon von frühester Jugend an war das Gebet, der innerliche Umgang mit Gott und die oftmalige hl. Kommunion nicht ihre größte Freude. Vom Oktober des Jahres 1830, ihrem 18. Lebensjahre, bis zum Jahre 1833 prüfte sie Gott mit ungewöhnlichen Leiden, die Er ihr aber auch zugleich seit dem Jahre 1832 mit der Gabe der Ekstase und des bewundernden Gebetes belohnte. Am 5. Februar 1834 beschenkte sie der Herr mit den hl. Wundmalen. Im Jahre 1841 erhielt sie eine abgesonderte Wohnung im Tertiärinnenkloster des hl. Franziskus, und hier lebte sie nun über 27 Jahre in ekstatischer Betrachtung der Geheimnisse des Lebens und Leidens Jesu Christi und seiner allerseligsten Mutter Maria, im Gebete der Fürbitte für allgemeine und besondere Anliegen und im Wohlthun gegen zahllose Arme. Seit Mitte September des Jahres 1867 stets von großen geistigen und körperlichen Leiden heimgesucht, nahm endlich der göttliche Bräutigam diese seine reine und vielgeprüfte Braut nach Empfang der hl. Sterbsakramente zu sich am 11. Jänner 1868, um, wie wir hoffen, im Himmel das Fürbitte-Gebet fortzusetzen das sie auf Erden so eifrig geübt.

„Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein.“
(Hohel. 2, 16.)

„Jesus, mein Gott, ich liebe Dich über Alles!“
(Jedemal 50 Tage Abkätz. Plus IX. 1434.)

„Süßes Herz Mariä sei meine Rettung!“
(Jedemal 300 Tage Abkätz. Plus IX. 30. Sept. 1852.)

205. Sterbebild für die Tiroler ekstatische Jungfrau Maria von Mörl, 1868. Vorder- und Rückseite.

Allgemein wird die Leiche gewaschen, in katholischen Gegenden zuweilen mit geweihtem Wasser, im Mürztal mit Wein. Diesem Leichenwasser schreibt man besondere Kräfte unheilvoller wie zauberkräftiger Art zu, auch soll man mit ihm den Männern die Trunksucht abgewöhnen können. Nach einer längeren Krankheit werden meist die Haare und Nägel geschnitten, die Bartstoppeln abrasirt. Die Einkleidung des Toten, die oft in feierlicher Form unter Zugiehung von Bekannten und Nachbarn erfolgt, ist sehr verschieden. Fast stets erhält der Verstorbene, statt der Lächerhülle, von der das Nibelungenlied berichtet, ein Leichenhemd, das besonders von Frauen oft schon viele Jahre zuvor für diesen Zweck bereitgelegt ist und in dessen Nähsäben sich keine Knoten befinden dürfen. Bei dem Tode eines Kindes sind zuweilen die Paten verpflichtet, das Sterbehemd zu stiften, ein Brauch, den man auf die Erwachsenentaufe des frühen Christentums zurückführen wollte; schenkten doch zu ihr die Taufzeugen die weißen Kleider, die beim letzten Gang als Sterbekleider dienten. Jedenfalls vermeidet man es auch heute noch weithin, dem Verstorbenen ein Hemd oder die Strümpfe eines anderen Familiengliedes anzuziehen und schneidet den Namenszug oder die Initialen aus dem Stoff, um jede Beziehung zwischen dem Toten und den Lebenden abzulösen. In Rheinhessen zog man früher dem Verschiedenen ein weißes Kleid aus Leinen oder Schirting an, das mit schwarzen Schleifen besetzt war, dazu den Männern ein „Schlabberläppchen“, den Frauen eine weiße Stirnhaube. Heute setzt sich mehr und mehr die Sitte durch, die Verstorbenen in dunklen Festtagsanzügen oder dem hochzeitlichen Kirchengewand beizusetzen. Wie sehr die Kleidungsfrage des Toten die Menschen beschäftigen kann, erlebte der Verfasser dieser Zeilen selbst bei einer Münchener Bäckermeisterwitwe, die noch viele Jahre nach dem Tode ihres Mannes sich nicht beruhigen konnte, daß sie diesem nicht den Sonntagsanzug mitgegeben habe und jeden ihrer Mieter immer wieder fragte, was der liebe Gott wohl dazu sagen werde, wenn ihr Seliger am jüngsten Auferstehungstag im „alten, braunen Jaderl“ vor ihm erscheine.

In dem brauchhaft erstarrten Tun unmittelbar nach dem Eintritt des Todes leben unmißverständlich die Urgeanken der Totenfurcht und Totenabwehr weiter, denen ursprünglich selbst die Forderung

daß De mortuis nil nisi bene entsprossen ist. So wird das Zudrücken der Augen, das Schließen des Mundes manchenorts noch als bewußte Schutzmaßnahme gegen das „Nachziehen“ durch den Blick, das „Nachlesen“ durch die Zunge empfunden (Wetterau). Während die Fenster geöffnet (vereinzelt auch ein paar Dachziegel ausgehoben) werden, damit die Seele auf dem schnellsten Wege das Haus verlasse (in christlicher Umbiegung: unmittelbar in den Himmel fahre), schließt man jene der Nachbarhäuser, um der Totenseele den Zutritt zu verwehren. Auch die selbst in stadtbürgerlichen Kreisen noch weitverbreitete Sitte des Verhängens der Spiegel gilt der Furcht, jene möchten das Antlitz des Toten dauernd festbannen. Alle diese Bräuche sind über den ganzen deutschen Raum hin (und weit über ihn hinaus) verbreitet, doch verschlingen sich in ihren Vorstellungen älteste Deutungen mit neueren, abgemilderten, vergeistigt ins Sinnbildhafte erhöhten, so daß nicht überall die Totenfurcht so unmittelbar zutage tritt wie in der noch in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts aus dem Siebenbürgischen bezeugten Sitte der Fesselung der Hände und Füße des Toten vor der Sargschließung.

In den Umstellungen und Aufrüttelungen des gesamten toten und lebenden Haushaltungsgutes zeigt sich das Bestreben, völlig neue, von dem Verstorbenen abgelöste Verhältnisse zu schaffen, oft auch die Absicht, Schlafendes zu wecken, damit es nicht in den Todeschlaf nachgezogen werde. So werden die Feuer gelöscht, die Uhren angehalten, die Wasser ausgeschüttet, Tische, Bänke und Stühle verrückt und auf den Kopf gestellt, Saatfrucht, Kartoffeln, Wein, Essig, Milch umgeschüttet oder umgeschüttelt, die Säulen des Hauses angeschlagen, Topfpflanzen verstellt oder versezt, das Stallvieh angerührt, Hunde, Katzen und Vögel für einige Zeit außer Hauses gegeben. Ein erheblicher Teil dieser Handlungen, insbesondere das Verlöschen und Neuanzünden des Feuers und das Verrücken des Mobiliars ging als sinnbildlicher actus possessionis in die Rechtsbräuche bei der Übernahme eines Hauses durch einen neuen Besitzer über. Altsitte war es auch, den Tod des Bauern seinen Tieren, Bäumen und Feldfrüchten, den eines Handwerkers seinem Handwerkszeug mitzuteilen. Dies geschah bald in feierlichen Formen in Prosa oder kurzen Reimen, bald in ganz wenigen Worten. Als Grund dieses Brauchs hören wir, daß das Vieh, dem der Tod seines Besitzers nicht rechtzeitig gemeldet wurde, nachsterben müsse oder daß die Bienen abschwärmen. Besonders in der Todesansage an die Bienen erhielten sich lange in ihrer Treuerzigkeit ruhende Formen wie jener ostfriesische Zweizeiler: „So Herr is stürwen, Bienlein, so Herr is dot / Verlaßt mich nicht in meiner Not.“ Weit seltener sind die Belege im Handwerkerbrauchtum, wie eine Nachricht aus Lippstadt in Westfalen, nach der vor über 100 Jahren die Witwe eines Schmiedes ihren Gesellen den Amboss klopfen, den Blasbalg ziehen und das Gerät unter dem Ruf „Der Herr ist tot“ durcheinanderwerfen hieß. Welche Wichtigkeit man der Ansage des Todes beimaß, zeigt jener in den germanischen Ländern, aber auch bei anderen Völkern reichbelegte Sagenkreis, der in immer neuen Varianten die Wandersage von der Todesbotschaft eines mythischen Wesens abhandelt, die erstmals Plutarch schriftlich niederlegte: Der große Pan ist tot! Darum muß allen Dorfbewohnern, Freunden und Bekannten die Sterbenachricht so schnell wie möglich zugebracht, der Tod mit größter Beschleunigung „ausgetragen“ werden. Dieses geschieht unter gewissen Vorsichtsmaßregeln von Haus zu Haus oder durch eine eigene Person, den Leichenbitter, der nicht selten wesensgleich mit dem Hochzeitsbitter ist. Ein schwarzer Stab, die Totenkeule, mit der der Ansager statt mit der Hand an die Türen klopfte, ließ die Botschaft vorausahnen, die wortlos in Empfang genommen werden mußte. Oft ging auch diese Keule, um jedes Vereden auszuschließen, schweigend von Hand zu Hand durch das Dorf.



206. Trauertrachten vornehmer Augsburger Frauen des 17. Jahrhunderts. Aus der Reihe „Augsburgischer so wohl Kirchen-Ceremonien / als allerhand bey Freud und Lehd üblichen Trachten / Eigentliche Vorstellung: ins Kupffer verfertigt / und zum Druck gebracht durch Jacob Koppmayer / Buchdr. in Augspurg“.



207 Trauer-Frau aus der Gegend von Burghausen am Inn. Steindruck aus dem Münchner Verlag von J. M. Hermann.

büchern aufbewahrt oder auch der frommen Fürbitte der Kirchenbesucher, an den Altären aufgeopfert, unterstellt.

Baldmöglichst nach dem Eintritt des Todes legen die Hinterbliebenen, insbesondere die Frauen, eine Trauerkleidung an. Sie ist neben den Gesellschaftsanzügen, dem Brautkleid und den Konfirmations- oder Firmungsanzügen der Jugendlichen der einzige Rest einer ausgesprochenen Brauchtumstracht der stadtbürgerlichen Bevölkerung. Die Trauerfarben sind Schwarz und Weiß (vereinzelt auch Rot), also die alten Geisterfarben. Doch ist nicht nur das Rot ausgestorben, sondern auch das Weiß heute fast völlig verdrängt, so daß man sein Vorkommen in der wendischen Trauerkleidung oft irrigerweise als slawische Sonderheit ansprechen hört (vgl. Abb. Bd. III, S. 70).



208. Beerdigungsang in Lühellinden (ehem. Amt Süttenberg, Kr. Wehlau), 1926. Die Frauen gehen in Trauermäntelchen. (Aufnahme: Dr. Wilhelm Buch.)

Verhältnismäßig spät kam in den stadtbürgerlichen Kreisen die Sitte des Verjendens gedruckter Todesanzeigen auf. Ihre Vorläufer sind, wenn wir von den frühchristlichen Diphthyen, Totenrollen der Benediktiner und durch Boten versandte schriftliche Benachrichtigungen bei Todesfällen von Päpsten, Kardinälen, Äbten u. dgl. absehen, größere Flugblätter mit Lebensläufen und Lobpreisungen, die anlässlich des Todes fürstlicher Persönlichkeiten herausgegeben wurden und deren ältester Beleg von der Leichenfeier Friedrichs III. in Wien (1493) stammt. Noch vor der Mitte des 18. Jahrhunderts wurden in bürgerlichen und klösterlichen Kreisen Frankreichs und Belgiens die „billets d'enterrements“ üblich, die ihr kleineres Format und ihre engere Zwecksetzung von den fürstlichen Gedenkblättern abhebt. Persönliche, die Aufbahrung des Verstorbenen zeigende Gedenkblättchen finden wir in Hofkreisen besonders zur Zeit Maria Theresias in oft hoher künstlerischer Vollendung (Abb. 203). Vom späten 18. Jahrhundert bis zum Wiedermeier schufen Kupferstecher allegorische Gedenkblätter zur Einlage in Bibel und Gesangbuch oder als Wandschmuck (Abb. 204), daneben auch Kupferstiche zum allgemeinen Verkauf, in die der Name des jeweils Verstorbenen handschriftlich eingetragen werden konnte. Aus der rückseitigen Beschriftung von Andachtsbildern anlässlich eines Todesfalles erwuchs das „Sterbebild“ (Abb. 205), indem ein Drucktext die handschriftlichen Eintragungen ersetzte. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts zuerst in Belgien belegt, hat es sich schnell das Brauchtum anderer Länder, insbesondere Deutschlands erobert. Diese Sterbebildchen werden an Verwandte und Bekannte versandt, in Gebet-

In der Regel ist da, wo die weiße Farbe auftritt, diese mit der schwarzen kombiniert, indem die eine als Überhang (Abb. 207), Überwurf oder als Haube, die andere als mehr oder minder verhülltes Kleid auftritt. Auch unterscheiden sich die Beerdigungskleidungen oft von der gewöhnlichen Trauertracht. Bis zum Jahr 1910 konnte man auf der Insel Föhr noch das weiße Frauenüberkleid zur schwarzen Kopfmantelartigen „Sureglapp“ sehen. In den Städten und Dörfern, die keine ausgesprochenen Sondertrachtgebiete sind, gilt zumeist das Anlegen weißer Übertragen oder Einsätze in der weiblichen Kleidung als erstes Zeichen der Abtrauer, während in den Trachten-dörfern violette oder blaue Zutaten die Halb- und Abtrauer andeuten, die hier in allen Einzelheiten viel strenger und persönlicher, je nach dem Verwandtschafts-

grad, geregelt ist. Bei den Verhüllungen der Frauentracht tritt der alte Schutz- und Gegenzaubergedanke deutlich zutage. Ist auch in unseren Großstädten der lange Verhüllungsschleier, den die Witwe ein Jahr hindurch bei Ausgängen trug, selten geworden, so zeigen doch ältere Abbildungen weiblicher Bestattungstrachten die Sorgsamkeit, mit der man sich gegen die Gefahren eines Nachgezogenwerdens abdeckte. Auf unserem Bild der Augsburger Geschlechterfrau (Abb. 206) ist selbst der Mund verhüllt, und Darstellungen des frühen 17. Jahrhunderts zeigen die trauernde Frau der Insel Föhr unter einem völlig geschlossenen Kopfmantel, der nur einen bieredigen Gesichtsausschnitt freiläßt. Dieses heute zumeist ausgestorbene Trauermantelchen, das bei dem Beerdigungsgang den Oberkörper umschließt (Abb. 208), gilt trachtengeschichtlich als Nachfahre der „Hoile“, die uns im 14./15. Jahrhundert als modisches Trachtenstück aus den Niederlanden zuwanderte, ist aber in seinen einfachsten Formen kaum etwas anderes als das urtrachtliche Regentuch, das noch in den Kopfüberwürfen radelnder Geschäftsboten an Regentagen fortlebt. In der Schwalm ist der Kopfmantel des Leichenbegängnisses durch einen blauen Schleier, in rheinhessischen Dörfern durch ein „Leichentüchelchen“ ersetzt. Auch der Trauerflor der Männer am linken Arm (der Herzseite) dürfte, wenn wir Brauchtumsparallelen geringzivilisierter Völker heranziehen, in denen er als Strohband erscheint, ebenso wie die früher am Hut flatternden Trauerflöre den Charakter eines Abwehrzaubers getragen haben.

Wie die Brautkrone als Hochzeitschmuck zum Eingang in ein neues Leben, so gehörte die Totenkrone zum letzten Gang der Toten. In der christlichen Terminologie ist sie gleichermaßen die „Krone des Lebens“, die dem gegeben wird, der bis in den Tod getreu war (Offenb. 2, 10), als auch das Zeichen der Jungfräulichkeit und Reinheit. So ist es begreiflich, daß sie sich da, wo sie heute noch üblich ist, in der Regel auf den Sargschmuck von Kindern, jungen Mädchen und Burschen, also der Unverheirateten, beschränkt, und dies mag auch der ursprüngliche Brauchtumsinn gewesen sein. Doch war sie daneben als Tugendkrone ein allgemeines Zeichen der Ehrung und zierte so den Männerfarg gleich dem Helm und Degen in den Bestattungssitten des Offizierskorps.

Ihre früheste Erwähnung finden wir 1318 beim Tode des Spruchdichters Frauenlob, dessen Bahre je eine rote, weiße und blaue Totenkrone schmückten. Während auf den Leichenkondukten gekrönter Häupter den Verstorbenen die eigene Krone ein letztes Mal begleitete und späterhin ein solcher Sargschmuck auch in nichtbekrönten, adeligen Familien üblich wurde, war es mindestens schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts Brauch, gefeierten bürgerlichen Toten mehrere Kronen zu stiften. Da diese Sitte zu um so größerem Luxus führte, je volkstümlicher und bauernverwurzelter sie wurde, versuchten schließlich behördliche Maßnahmen die Stiftung dieser Kronen ganz zu unterdrücken oder doch in bescheidenere Formen abzulenkten. Die strengsten Verfügungen gegen die Totenkronen stammen aus der Blütezeit der Aufklärung, die allem volkstümlichen Brauchtum bis zu den Osterreichern der Kinder den Krieg ansetzte. So rügte die Leiningische Leichen- und Trauerordnung von 1788, daß man „verstorbene lebige Manns- oder Weibspersonen in ihren Särgen mit sogenannten gebadenen Sträußen, die Särge derselben aber mit Kronen und Sträußen von Flittergold u. dgl. Tand vermeintlich gezierte, sobald diese Kronen und Sträuße entweder in den Kirchen aufgestellt oder auf Gräber befestigt“ und verfügte: „So wird dieser unnütze, bloß kostspielige Aufwand hiermit untersagt und alle Verzierungen der Toten und ihrer Särge dieser Art, und die Aufstellung der Kronen und ihrer Sträuße in den Kirchen und auf den Gräbern



209. Totenkrone aus Messingbändern zum Ausleihen. Aufbewahrt in der Kirche zu Leidenhausen in der Wetterau (Kr. Nidda).



210. Totenkrone aus Heinersdorf (Schlesien). Berlin. Staatl. Museum für deutsche Volkskunde.

gänzlich verboten.“ Seit dem 17. Jahrhundert kennen wir Leichtröden der Kirchen oder der Gemeinden (Abb. 209), die, den strengen Absonderungen jener Zeit nach Distinktion, Rang und Vermögen entsprechend, oft in zweifacher Ausführung hergestellt wurden, so wie noch heute Beerdigungen erster und zweiter Klasse üblich sind. Es sind diese Gestelle aus Eisen- oder Messingblech, roh, verkupfert oder versilbert, die mit Bändern, Kunstblumen und Glitterwerk durchschlungen und ausgeziert wurden, teilweise auch Nachbildungen weltlicher und geistlicher Fürstentröden. Dagegen waren die gewöhnlichen Leichentronengestelle aus Hedernruten, Hobelspanleisten oder Draht gefertigt, häufig auch nur aus Rosmarin und Buchsbaum, und ihr Bild wechselte an Umfang, Gestaltungskraft und liebevoller Versenkung in die Einzelheiten je nach der Zeit, der Landschaftssitte und dem persönlichen Geschmack. Häufig fügte man solchen Aufbauten Wachsfigürchen, fromme Sinnbilder, Buchstaben (Abb. 210), Spruch- und Reimzettel ein. Auch ganz aus Wachs gefertigte Totentröden sind da, wo Wachszieher wirkten, nicht selten. Solche Tröden gab man dem Verstorbenen ins Grab mit oder ließ sie auf diesem vermodern, meist aber hing man sie in der Vorhalle bzw. an den Emporen der Kirchen auf oder stellte sie in den Sakristeischrank. Soweit man sie in oft hübsch geschnittenen Kästen hinter Glas aufbewahrte, sind sie vielfach schließlich in Heimatmuseen gelandet. Oft zitiert ist Goethes Schilderung anlässlich eines Besuches der Kirche zu Jüngenheim 1814: „Ein wunderbarer Gebrauch war zu bemerken. Auf den Häupten der steinernen Mitterkolossen sah man bunte leichte Tröden von Draht, Papier und Band, turmartig zusammengeflochten. Desgleichen standen auch auf Gesimsen, große Papierherzen darangehängt. Wir erfuhren, daß es zum Andenken verstorbener, unverheirateter Personen geschähe. Diese Totengedächtnisse waren der einzige Schmuck des Gebäudes.“ Wer heute etwa die Kirchen auf dem Christenberg bei Marburg oder dem Schönberg in der Schwalm, wo die Sitte der Totentröden noch lebendig ist, besucht, wird sich des Reizes solches Emporenschmuckes nicht entziehen können. Wie in der Schwalm ist auch in manchen anderen deutschen Gegenden der Gebrauch einer Totenkrone wenigstens bei der Beerdigung junger Mädchen und Kinder noch nicht ausgestorben. So ziert sie, aus künstlichen Myrten gefertigt, in Dörfern des Kreises Kottbus den von Mitgliedern der Burschenschaft getragenen Sarg und wird im Fränkischen als Krone aus lebenden und toten Blumen ins Grab gegeben. In der Pfalz und anderwärts kennt man noch die Sitte, die unverheirateten Mädchen als himmlische Braut mit Schleier, Myrten und Rosmarinkranz zu bestatten, und in der Schwalm legt die Mutter ihrem verstorbenen Kinde die eigene Brautkrone um die Stirn, der Vater seine „Luft“ auf die Brust. Die künstlichen Kronenaufbauten auf den Leichentwagen unserer städtischen Bestattungsgesellschaften sind letzter, liebloser Nachklang solchen Brauches aus Vorkaiserzeiten. Aber auch in anderen Formen kommt der Gedanke der „Totenhochzeit“ zum Ausdruck. So schmückte man früher in Schlesien vielfach am Beerdigungstag unverheirateter Personen das Sterbehaus mit Kränzen und Maien, pflanzte in siebenbürgischen Dörfern Waldbäume vor ihm auf.

In die ältest erschließbaren Zeiten zurück führen die Grabbeigaben, deren ursprünglicher Sinn freilich meist völlig verblaßt oder gewandelt ist. Wenn man heute da und dort noch in deutschen Landen Kindern Puppen und sonstiges Spielzeug, Männern Pfeifen und Rasiermesser, Frauen ihre Kämmen in den Sarg mitgibt, so glaubt wohl niemand mehr, daß die Toten nun mit diesen Dingen spielen oder sich körperlich pflegen werden. Vielmehr sind solche Beigaben jetzt oft reinen Pietätsgefühlen entsprungen, die auch den Verstorbenen die Ehre, Ehrenzeichen und Einzelstücke des Handwerkszeuges belassen, oder es sind Handlungen, erwachsen aus der Scheu, alltägliche Gebrauchsgegenstände des Abgeschiedenen weiterhin im Hause der Lebenden aufzubewahren. Ganz deutlich wird solcher Furchtgedanke bei der Mitgabe aller jener Dinge, die der Verstorbene in seiner letzten Krankheit benutzt hat (Medikamente, Arzneiflaschen, Trinkglas), die zur Herrichtung der Leiche benötigt wurden (Waschschüssel, Kamm, Rasiermesser, nach dem Ableben geschnittene Haare und Fingernägel, Stoffreste des Leichenhemdes, das Bettuch) oder die dem Heimgegangenen körperlich zugehörten (ausgefallene Haare und Zähne). Anderes wieder ist mehr oder minder gedankenloses Nachleben alter Brauchtumsformen, das in seiner Sinnlosigkeit dazu führen kann, daß man selbst Regenschirm und Gummischuhe in den Sarg legt (Rheinhausen). In den selten gewordenen Beigaben von scharf riechenden Kräutern und Früchten (Zitronen, Rosmarin, Wermut u. dgl.) sieht man jetzt wohl allgemein desinfizierende Mittel. Doch mag es zweifelhaft sein, ob und in welcher Bewußtseinsstärke noch Urgedanken bei dem heute gleichfalls nur noch wenig bezeugten, vor ein paar Jahrzehnten aber noch in Nord- und Mitteldeutschland weithin lebendigen Brauch mitschwingen, dem Verstorbenen ein Geldstück in die Hand zu geben oder auf die Zunge zu legen. Zweifellos ist auch hier der Gedanke, den Toten günstig zu stimmen, brauchtauslösend, wie ein im 19. Jahrhundert aus dem Harz bezeugter Segenspruch zu dieser Handlung zeigt: „Ich gebe dir einen Beirpfennig, nun laß mir meinen Nährpfennig.“ Aber der

Begriff des „Zehrpfennigs“ deutet zugleich auf die noch nicht erloschene Vorstellung der Reise ins Totenland. Auch die vor kurzem noch aus Dörfern des preußischen Oberhessen bezeugte Sitte, dem Verstorbenen neue Schuhe anzulegen, damit er schmerzlos über Stod und Stein wandern könne, zeigt gleich dem verbreiteten Brauch, der Wöchnerin solche Schuhe, Faden, Nadel und Scheere mitzugeben, auf daß sie ihr Kind besuche und seine Windeln nähe, den Gedanken an das Fortleben der Verstorbenen nach den alten Lebensformen in den Grabweigaben lebendig.

Diese Grundauffassung schält sich, je älter die literarischen Belege sind, desto klarer heraus. Die Canones des Burchard von Worms († 1025) berichten, daß den Verstorbenen eine Salbe mit ins Grab gegeben wurde, mit der sie sich heilen sollten, und die gleiche Schrift bucht den Wiedergängerglauben. Bis in die altsteinzeitliche Aurignacrasse hinein, zur Grabgrube der sübfranzösischen Combe-Capelle, läßt sich die Sitte der Grabweigaben zurückverfolgen, und die jüngere Steinzeit kennt auf germanischem Boden zahlreiche Belege dieses Brauches, insbesondere Beile, Speerspitzen und Speisegefäße. Ob diese Speisen alle dem Toten dienen sollten oder auch das Totenmahl selbst ursprünglich in den Steingrabkammern abgehalten wurde, wird sich kaum je mit Sicherheit feststellen lassen, zumal Feuerreste ebenso gut Spuren eines solchen Totenmahles sein können wie sie zur Erwärmung des Verstorbenen in seinem neuen Heim gedient haben mögen. Jedenfalls blieb der Gedanke der Totenspeisung in der Form des Allerseelentulles bis in unsere Tage lebendig (vgl. S. 113). Doch beweist eine fälschlich dem Augustinus zugeschriebene, im 7. Jahrhundert auf deutschem Boden erwachsene Predigt, daß man zu jener Zeit schon die Speiseopfer (Speisen und Weine) auf die Grabhügel stellte. In der Bronze- und Eisenzeit werden die Grabspenden immer mannigfaltiger, und neben die Speise- und Trinkgefäße treten Würfel, Scheren, Wehsteine, vor allem aber Waffen- und Schmutzweigaben, die schon die Steinzeit kennt. Auch scheint der Gedanke der Totenehrung in jenen Zeiten, zumindestens in der Führerschicht, die älteren magischen Vorstellungen zurückgedrängt zu haben. Das Christentum, das die alteingewurzelten Volksbräuche im Totenkult nicht unterdrücken konnte, behalf sich mit ihrer Vergeistigung und Umdeutung, indem es Opfer zum Seelenheil der Verstorbenen förderte. Wie Priemhild für Siegfrieds Seele und das Heil aller Seelen Gold und Edelsteine opferte und Ute nach dem Tode Dankwartz das Kloster Lorsch stiftete, so gaben andere Hinterbliebene Seelenopfer an Arme, Klöster und Kirchen oder gelobten Wallfahrten zum Heiligen Land. Aus dem „Spielmannsepos“ des Drenkel (ausgehendes 12. Jahrhundert) erfahren wir, daß man den Namen des Verstorbenen an solchen Wallfahrtsstätten anschreiben ließ. In späteren Zeiten zieht sich der kirchliche Opferbrauch mehr und mehr auf die Stiftung von Vigilien und Messen zurück, die der schnellen Erlösung der Seelen aus dem Fegefeuer dienen. Mit welcher Zähigkeit aber Urgeanken und Urformen des Brauchtums über allen Kulturwandel und alle Weltbilder hinaus fortlebten, läßt sich von der Schau unserer Tage aus am Beispiel der Grabweigaben erneut erhärten. Unter diesen Weigaben spielt die Zitrone, die in Deutschland um die Mitte des 16. Jahrhunderts bekannt wurde und hundert Jahre später schon (als Limone) der Limonade den Namen gegeben hatte, noch ihre brauchteste Rolle im Beerdigungszeremoniell der Zimmerleute. Als 1929 ein ertrunkener norddeutscher Zimmermann auf dem Züricher Friedhof Sihlfeld beigelegt wurde, brachten die Schweizer Zeitungen ausführliche Berichte über dieses seltsame Leichenbegängnis, bei dem kein Geistlicher zugegen war und die Berufs kameraden die Grabreden hielten. Während einige von ihnen Kränze trugen, führten andere ein Winkelmaß mit einer aufgespießten Zitrone mit. Auf den versenkten Sarg warf man zunächst drei Erdklumpen, dann eine Zitrone, wobei einer der Leidtragenden rief: „So sauer wie diese Zitrone, so sauer war dein Leben.“ Darauf erfolgte beim Senken der Junstfahnen ein regelrechtes Zitronenbombardement auf den in der Grube liegenden Sarg aus den Rodtaschen der etwa hundert anwesenden Zimmerleute. Eine Schilderung Bremer Tagesblätter vom Begräbnis des 1934 verstorbenen Herbergvaters Heinrich Behrmann trägt durchaus verwandte Züge. Die den Leichenzug eröffnenden Zimmerleute trugen Junstfahnen, auf die je eine Zitrone gesteckt war, und nachdem der Pfarrer seine Rede beendet hatte, warfen der Altgeselle der Bremer Gesellschaft sowie die Zimmermannsabordnungen der Nachbarkstädte je eine Zitrone ins Grab. Auch hier sprach der erste Altgeselle den oben erwähnten Spruch. Doch ist die Verbindung der Zitrone mit dem Grabzeremoniell der Zimmerleute nur Resterscheinung eines einst allgemein geübten und auch heute in Westmitteldeutschland nicht völlig erloschenen Brauches, der seit dem 17. Jahrhundert mannigfach literarisch belegt ist. Singt doch ein dieser Zeit entstammendes Studentenlied: „Beim Sarge laßt es nur bewenden / Legt mich nur in ein rheinisch Faß / Statt der Zitrone in den Händen / Reicht mir ein volles Dedelglas“, und die Leipziger Meider- und Augustordnungen von 1634 und 1648 verbieten unter anderen Dingen das Mitführen von „besteckten Zitronen“ bei den Bestattungen von Handwerkern und ihren Frauen. Auch in Brentanos Märchen „Fensterlieschen“ stolzieren im jährlichen Trauerzug der Stadtbürger von Besserdich zum Andenken an den Todestag ihres Königs schwarze Böcke und Ziegen mit Trauerfloren und Zitronen auf den Hörnern hinter der Trauerportechaise Fräulein Fensterlieschens einher. Im Frankfurt Friedrich Stolzes pflegte bei einer „großen Leich“ dem Kondukt ein Kreuzträger mit einem eisernen Kreuz voranzuschreiten (den die Einheimischen wegen seines würdigen Ganges als „e stolz Leidweise“ bezeichneten) und zwei Nebengänger mit je einer Zitrone in der Hand. Bis in unsere Zeiten erhielten sich auf dem Land solche Bräuche in den verschiedensten Formen, sei es, daß man dem Toten selbst eine, zuweilen kreuzförmig mit Nellen bespidte Zitrone (statt eines Blumenstraußes, Kreuzifixes oder Gebetbuches) in die Hand gab bzw. unter das Kinn steckte, oder daß die Leidtragenden,



211. Grabstein aus Oberwalgern, um 1800 (Universitätsmuseum in Marburg a. d. Lahn).

und Bräutigam beim Kirchgang rosmarinbesteckte Zitronen, und verwandte Bräuche sind uns aus verschiedenen Orten Nordwestdeutschlands überliefert, so wie sie auch heute noch in Dörfern des Odenburger Komitats üblich sind. Auch bei den Konfirmanden und Erstkommunikanten finden wir die gleiche Frucht, schließlich, sinnlos geworden, selbst im Umzug der Ulmer Fischerstecher und Handwerksaufzügen älterer Zeit. Ernst Grohne glaubt daher, daß die Zitrone einst im deutschen Brauchtum ein Sinnbild des Lebens und der Liebe war und verweist auf bulgarische bzw. sizilianische Parallelen sowie auf ein 1664 gemaltes Bild eines Bremer Bürgermeisters im Stadtmuseum, der eine Zitrone in der Hand hält. Doch scheinen die Belege im deutschen Raum mehr den apotropäischen Charakter der Frucht zu unterstreichen, zumal die Zitrone häufig mit anderen als übelabwehrend geltenden Kräutern zusammen vorkommt und sich im Hochzeitsbrauchtum die nämlichen Mittel des Abwehrglaubens wie bei den Bestattungsbräuchen finden. Gleichwohl dürften auch hier wieder scharfe Trennungen gegensätzlicher Grundgedanken fehlgehen, zumal die lebenserweckende Kraft scharf riechender Kräuter, Früchte und Essenzen erfahrungsgemäß sicher schon früh bekannt war.

An die Beerdigung schließen sich Totenmahl und Leichentrunk, von denen in den Städten oft nur der letztere übrigblieb. In Wirtschaften, die gewöhnlich unmittelbar an den Friedhöfen liegen und wesentlich von diesem Brauch leben, wird „das Fell versoffen“ (wie die Braut beim Hochzeitsmahl), je nach den ortsüblichen Trinksitten in Bier, Wein, Schnaps oder „Äppelwoi“. Oft folgt diesem ersten Trinkgelage noch eine ausgiebige Wirtschaftsrundreise, so daß man nicht selten Trauergesellschaften in erheblich angeheitertem Zustand von einer besonders „schönen Leiche“ zurückkommen sieht. Trinkfreudige Vereinsbrüder legen zuweilen auch testamentarisch das Geld zum Fellverkaufen zugunsten ihrer Freunde fest. Da, wo auf dem Land noch ein Leichenmahl stattfindet, ist dieses heute zumeist gleichfalls aus dem Haus in eine Wirtschaft verlegt, doch deuten eine Reihe von Bräuchen die ursprünglichen Sinngebungen dieses Mahles an, wie auch die große Zahl der mundartlichen Bezeichnungen auf seine einstige Bedeutung im Volksleben hinweist.

Wiederum spielt bei diesem Essen das Trinken eine große Rolle, so daß das Leichenmahl in Tirol „Totentrunk“, in der Oberpfalz „Leichbier“ genannt wird. In manchen süddeutschen Gegenden wiederholt sich eine solche Mahlzeit an bestimmten Gedenktagen, dem 7., dem 30. oder dem Jahrestag. Hatte doch auch die katholische Kirche diese Tage (sowie den 3. Tag

die Leichenträger, der Geistliche, der Lehrer neben Rosmarin- und Buchsbaumzweigen Zitronen in den Händen trugen. Auch die zum Tode Verurteilten traten vom späten 17. bis ins 19. Jahrhundert hinein ihren letzten Gang zur Hinrichtungsstätte mit einer Zitrone in der Hand an. Andernorts, wie etwa zu Wabenhausen (Kreis Dieburg) wurden noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts bei Beerdigungen Körbe voll Zitronen unter den Leidtragenden umhergereicht, von denen sich jeder eine nahm. Die Erklärung für solche Bräuche geht allenthalben dahin, daß die Zitrone den Leichengeruch an sich ziehe und vor Ansteckung und Fäulnis schütze. Dieser prophylaktischen Wirkung gedenkt auch Jacob Grimm, der als 11jähriger Knabe vom Fenster aus den Sarg seines Vaters durch Träger fortführen sah, die Zitronen und Rosmarinzweige trugen, und wenn er dazu bemerkt, daß nach der landläufigen Anschauung der Brauch auf die Pestzeiten zurückgehe, so bestätigen Bestordnungen seit der Zweithälfte des 16. Jahrhunderts und aus dem 17. die Zitrone als Schutzmittel gegen die Ansteckungsgefahr. Auch in romanischen Ländern ist diese gleiche Sitte bekannt, und in Spanien ist es noch durchaus üblich, daß sämtliche Teilnehmer des Trauerzuges Zitronen in den Händen halten. Selbst bei den indischen Witwenverbrennungen war solches üblich. Gleichwohl beschränkt sich die Verwendung der Zitrone nicht auf Tod und Leichenbegängnis, sondern tritt auch im Hochzeitsbrauchkreis auf. So schritt in norddeutschen Orten früher vielfach eine verheiratete Frau dem Hochzeitszug mit einer Zitrone voran, und im hessischen Amt Hüttenberg hielt die Braut eine solche bei der Trauung in der Hand (in Lügellinden mindestens noch 1926), die sie auf dem Altar für den Geistlichen opferte. Andernorts trugen Braut

nach dem Verschiden) als offizielle Gedenktage angesetzt. Dagegen hielten die alten Preußen ihre Totenmähler am 3., 6., 9. und 40. Tage ab. Dabei segte der Priester nach Beendigung des jeweiligen Leichenschmaußes das Haus und beschwor die Seelen: „Ihr habt gegessen und getrunken, ihr Sel'gen, geht heraus, geht heraus.“ Das bezeugt die Vorstellung, daß Speise und Trank in erster Linie den Toten der Sippe dargebracht werden, doch lassen spätere Anschauungen nur mehr den Lebterstorbenen an einem solchen Mahl teilnehmen, zu dem man ihm einen Stuhl freiläßt, ein Gedeck auflegt. Dabei gehen ersichtlich wieder verschiedene Vorstellungslinien durcheinander, die sich schon in der germanischen Zeit verschlungen haben dürften: Gedanken der Totenehrung mit oder ohne dem hintergründigen Wunsch, sich den Verstorbenen durch solche Spenden günstig zu stimmen, und der Glaube, daß reichliches Essen und Trinken stark mache und gegen alle Gefahren feie.

Mit dem Aufbruch der christlichen Zeit, die vom 5. Jahrhundert ab die Leichenverbrennung als heidnischen Brauch verpönte und unter Karl dem Großen die Hügelbestattung in Feld und Wald untersagte, erfolgt die Beerdigung der Toten in den Kirchen oder auf Kirchhöfen, eingefriedeten, dem Asyl- und Immunitätsrecht der Kirche unterstellten und darum gesicherten und geheiligten Landstücken, den Freit- oder Friedhöfen. Die Beisetzung in der Kirche selbst, die wir zuerst bei den Märtyrern finden, erhielt sich bis in unsere Tage für kirchliche wie weltliche Fürsten und als höchste Auszeichnung, war aber zunächst lediglich auf den geistlichen Stand beschränkt. Noch nach der Reformation fanden vielfach Pfarrer, Schultheißen und Ratsherren neben der Patronatsheerrschaft ihre Ruhestätten in den Gotteshäusern, doch steuerte man den weitgehenden Wünschen nach Kirchenbegräbnissen durch zunehmende strengere Ordnungen und steigende Gebühren. Der Friedhof, in den fränkischen Zeiten Privileg der Reichskirchen, griff späterhin auch auf Filial- und Klosterkirchen wie auf Spitäler über, wurde aber im ausgehenden Mittelalter und besonders im 16. Jahrhundert mehr und mehr nach außerhalb verlegt. So entstand aus dem Kirchhof der Gottesacker, wie ihn die seit 1474 bezeugte süddeutsche Volksbezeichnung noch heute benennt.

Die Hauptgründe solcher Änderung — Platzmangel und Furcht vor Seuchengefahr — liegen auf der Hand, doch treten zu jenen noch mißbräuchliche Verwendungen des Gräberfeldes als Verteidigungsanlage, Viehweide, Lager- und Arbeitsplätze, ja Jahrmarktsstätte. Dieß sich solchen Pietätslosigkeiten auch durch Verbote und die Anlage von Eisenrosten an den Kirchhofszugängen, den sog. Weinbrechern (*crurifragia*), steuern, die, seit dem 15. Jahrhundert belegt, dem Weidewieh den Zutritt verwehrten, so war doch der Raumangel entscheidend. Dazu kam die Stärkung des Gedankens, die in dem „Friedhof“ volksethmologisch und gefühlsmäßig einen Hof des Friedens erblickte und Luther zu einem Vorkämpfer für die außerhalb der Siedlungen gelegenen, stillen Gottesäcker werden ließ. Schließlich entsprach eine Verlegung ins Freie dem auch im 16. Jahrhundert noch nicht erloschenen Drang des Volkes nach Ruhestätten in Wäldern und an Feldkapellen, einem tiefverwurzelten Gemütszug, der von der germanischen Bestattungsweise bis zu den großstädtischen Waldfriedhöfen unserer Tage immer wieder zum Durchbruch kam. Neben den Einzelgräbern gehen die Familien- und Erbbegräbnisse in die frühesten Zeiten christlichen Bestattungswesens zurück und pflegen so den vorchristlichen Brauch des Sippengrabes weiter. Die Stärke des Gemeinschaftsgedankens im Friedhofswesen erhellt auch die frühe Anlage eigener Fremdenfriedhöfe in größeren Städten oder die durch Jahrhunderte übliche Bestattung auswärtiger Toten auf eigenen Plätzen, insbesondere an der Kirchenmauer. Verbrecher, Exkommunizierte, Ungläubige, totgeborene und ungetaufte Kinder sowie uneingesegnete Wöchnerinnen wurden oft noch bis ins 18. Jahrhundert hinein außerhalb der Friedhöfe auf freiem Feld in „ungeweihte Erde“ beigesetzt oder späterhin an abgesonderten Plätzen der Gottesäcker „unehrlich“ bestattet, wiewohl Luther den Standpunkt vertrat, daß nur die im Tode außerhalb stehen sollten, die auch im Leben keine Gemeinschaft gepflegt hätten. Aus dem Kludrunlied und „Dietrichs Flucht“ wissen wir, daß man auch den gefallen Feinden, mit denen man nichts gemein haben wollte, ein ehrliches Begräbniß verweigerte und ihre Leichen den Vögeln und Raubtieren zum Fraß überließ. Dieser Gemeinschaftsgedanke übertrug die strengeregelten Rang- und Standesunterschiede der Lebensgemeinschaft auf die Friedhöfe, wie er andererseits wieder in klösterlichen Ruhestätten, den Gottesäckern der herrnhutischen Brüdergemeine und den Kriegergrabstätten der im Weltkrieg 1914—18 Gefallenen die Gleichheit aller Menschen vor dem Tode in einer sinnbildhaften Größe letzter Gemeinschaft vor Augen führte. Während Grabplatten auf deutschem Boden bis in die Zeit des frühen Christentums zurückreichen, lassen sich in Museen gerettete Grabkreuze bis ins 13. Jahrhundert zurückverfolgen. In den schmiedeeisernen Friedhofskreuzen vom Barock bis zur Empire entfaltet sich eine reiche Volkskunst, und die Steinmetzwerke auf Leichensteinen sind gleichermaßen Quellen unserer Trachtengeschichte wie Zeugnisse volkstümlicher Auffassungen von Tod und ewigem Leben.

Seit mindestens dem 12. Jahrhundert stand auf den deutschen Friedhöfen ein Beinhaus (*Ossuarium*) als frei stehende Kapelle oder als ein Kapellenartiges, mit der Kirche bzw. der Friedhofsmauer verbundenes Gewölbe, in dem man die Totengebeine insgesamt, besonders aber die Schädel, aus den neubelegten Gräbern unterbrachte. Ein ewiges Licht, ein Weihwasserfessel, meist auch Armeeseelenbilder schmückten diese Schädelstätten, in denen früher liturgische Totenfeiern stattfanden. Auch



212. Engel führen am Auferstehungstag einen Mann mit vier Frauen und acht Kindern zum Himmel. Aquarell von H. W. (1562). Berlin, Kupferstichkabinett.

die Anschauungen der Kirchenlehrer über die Zweckmäßigkeit dieses Verfahrens und das Ausmaß der jenen auf diese Weise verschaffbaren Erleichterung weit auseinandergingen, alle aber den Volksglauben an die Möglichkeit einer völligen Erlösung bekämpften. Andere Darstellungen, besonders bairische Schnitzwerke und Tafelbilder des 16.—18. Jahrhunderts, verbildlichen Legenden, die die Toten aus ihren Gräbern auferstehen lassen, um einem bedrängten Wohltäter zu Hilfe zu eilen, so wie es schon der *dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach zu Anfang des 13. Jahrhunderts und das 1507 gedruckte *Speculum miraculorum* schildern. So ist ersichtlich, daß im Volksglauben verschiedene kirchliche und außerkirchliche Vorstellungen vom Leben nach dem Tode durcheinandergingen, die bald die Seele unmittelbar nach dem Tode in den Himmel oder die Hölle geleiten, bald sie bis zu dem in den eschatologischen Anschauungen der Perser, Juden und Christen verankerten Auferstehungstag zum Jüngsten Gericht (Abb. 212) an die Gräber bannen, bald sie auch an bestimmten Jahrestagen (vgl. S. 102, 112 f., 130), zu besonderen Gelegenheiten oder um die mittlernächtlige Stunde erscheinen lassen. Darum gilt in Stadt und Land noch heute vielfach der mittlernächtliche Gang auf einen Friedhof als ein frevelndes, das eigene Leben gefährdendes Wagnis. Schließlich nehmen Diebe, Wucherer, Grenzsteinschieber, Meineidige, Selbstmörder, Mörder und Ermordete noch eine Sonderstellung ein, indem sie der Volksglaube in mannigfachen Tier-, Menschen- und Dichtgestalten als Spukgespenster umherirren läßt.

Abseits der Friedhöfe stehen als eigene Denkmalsgruppe die Totenbretter, die sich der Wanderer unserer Tage kaum aus dem Landschaftsbild des Bährischen- und Böhmer Waldes wegdenken kann (Abb. 213), deren Vorkommen sich aber über diesen Altbrauchraum in Süddeutschland noch weithin vom Nordrand der Alpen, dem Schwarzwald, Schwaben, Bayern, dem Egerland und dem Salzburgerischen, dem Brauner Ländchen an der preußisch-sächsischen Grenze bis zur Steiermark und Kärnten in letzten Resten verfolgen läßt. Doch dürfen wir als einstiges Verbreitungsgebiet des Totenbrettes den ganzen deutschen Raum ansehen. Strahlt es doch nicht nur heute noch nördlich bis in die Koburger Gegend aus, wir treffen seine Spuren auch noch im Hessischen und Schmalkaldischen, wo uns die Sammlungen auf der Wilhelmsburg ein reichhaltiges Material buntbemalter Totenbretter gerettet haben, ja selbst in der Umgebung von

die Reformation, die diesen Totenkult beseitigte, behielt zunächst das Weinhaus bei, bis es in protestantischen Gegenden im Laufe des 17. Jahrhunderts abzusterben begann. In katholischen Landen schuf die Todes- und Verwesungsromantik des Barock den Weinhäusern und Totenkapellen neue künstlerische Formen, die die Gedanken von der Eitelkeit alles Irdischen und des Memento mori unterstrichen. So brachte die Kaiserin Maria Theresia zu Ende ihres Lebens täglich mehrere Stunden in ihrer privaten Totenkapelle vor einem Kreuzifix mit Totenköpfen und ihrem eigenen Bild im Sarg zu, und die von dem Pfarrer Wenzel Tomaschek zwischen 1776—1804 neu hergerichtete Gebein kapelle in Tschernbach bei Bad Radowa erregt noch heute ob ihrer phantastischen Schädelarchitektur Bewunderung wie Grausen. In den „Totenkammern“ der süddeutschen Alpenländer finden wir häufig gebleichte Schädel, die beschriftet und bunt bemalt, zuweilen auch in mehr oder minder kunstvoll geschnittenen Holzkästchen aufbewahrt sind. Ihre Inschriften nennen meist Namen, Todesjahr und -tag, oft auch das Jahr der Ausgrabung. Selbst Hausmarken (Graubünden), Lotterienummern oder das Alphabet, aus dem sich der andächtige Beschauer die Buchstaben seines eigenen Namens aussuchen kann, sind solchen Totenschädeln aufgemalt.

Die Armeeseelenbilder der Friedhofskapellen und Weinhäuser geben vielfach Auskunft über den volkstümlichen Seelen- und Totenglauben. Meist sind es Darstellungen der im Fegefeuer schmachtenden Seelen, denen sie im Gebete zu gedenken bitten. Waren doch nach den mittelalterlichen kirchlichen Vorstellungen Gebete, Almosen, Messen und Fasten geeignet, den armen Seelen Hilfe zu leisten, wobei allerdings

Bremen (Niedersachsen, Sg. 13).

Die in Tirol bis ins 20. Jahrhundert gelegentlich noch übliche Bezeichnung Reebrett (Rechbrett) entspricht dem Sanskritwort *kravis* (rohes Fleisch) und hat im Deutschen zunächst die Bedeutung Leichnam (ahd.: *hræo*, mhd.: *rê*), dann Mord, Mörder, Grab und Bahrbrett. In der letztgenannten Sinngebung finden wir das Wort auch unter den verschiedenartigen Bezeichnungen der mittelhochdeutschen Epen: So heißt es im Nibelungenlied vom toten Siegfried: man wuofch im sine wunden und leit in ûf den rê. Noch tief ins 19. Jahrhundert hinein wurden die Verstorbenen auf einem solchen Bahrbrett zum Friedhof getragen und



213. Totenbretter und Bildstock. Aus dem Bayerischen Wald.

von ihm aus unmittelbar in die Grube abgesetzt, ein Brauch, aus dem der scherzhafte altbayerische Ausdruck „brettlerutschen“ für Begrabenwerden stammt. Selbst in einer Stadt wie Nürnberg setzte sich der Totensarg erst im 17. Jahrhundert in breiteren Bürgerkreisen durch, und noch um 1800 hören wir in Zürich von Bestattungsgängen mit dem Leichenbrett. Diese Totenbretter stellte man nach der Beerdigung zum Gedächtnis der Verstorbenen, mit deren Namens-, Geburts- und Todestag, meist auch einem frommen Spruch oder Vers beschriftet, auf, und zwar in der Regel an Waldb- und Feldbränden, Bäumen, Heustadeln, Felsenwänden oder Dorfeingängen. Auch stehen sie vielfach an Waldb- und Feldkapellen (nur vereinzelt in solchen) oder außerhalb der Friedhofstore und Mauern. In der Oberpfalz benutzte man sie als Holzstege über kleine Wasserläufe oder sumpfige Moore und glaubte, daß der Tote mit ihrem Verfaulen Ruhe finde. Ist es auch bei dem Fehlen alter Belege nicht ausgeschlossen, daß sie in früheren Zeiten sich mehr oder minder häufig auf den Friedhöfen selbst befanden, so knüpft ihre heutige Aufstellung in der freien Natur und vielfach an Kreuzwegen doch wieder an vorchristliche Bestattungsgedanken an. Dabei bleibt es zweifelhaft, ob wir das Totenbrett als Denkmal in diese frühen Zeiten zurückführen dürfen. Können wir uns doch kein Bild von den Hölzern machen, die die heidnischen Pommerer nach Odharðs von Aura Angaben (1125) auf ihre Gräber pflanzten, und die mit Totentauben bestückten Stangen der Langobarden führen in einen völlig anderen Brauchkreis. Aber auch deren Geschichte, so ungeklärt sie im einzelnen ist, hat sich bis in unsere Tage verlaufen: in dem bis 1821 nachweisbaren, reformierten Grabsschmuck der Taubenstöcke zu Medesheim bei Heidelberg (H. Derwein, Geschichte des christlichen Friedhofs in Deutschland, 1931) und den heute noch in der alten Herrschaft Dhaun üblichen Gips- und Porzellantauben, von denen uns W. Hoffmanns „Rheinheffische Volkskunde“ berichtet, Sinnbildern des Totenkults, die nach Gräberfunden bei Mainz auch in dem Brauchtum römischer Legionäre Eingang gefunden hatten. Im Totenbrett, dem die Dorfschreiner nach älteren Belegen oft menschliche Umrißformen gaben, entfaltete sich in Sägearbeit, Bemalung und Beschriftung eine reiche Volkskunst, die sich motivisch meist im Rahmen der bekannten christlichen Sinnbilder bewegt und vielfach den Memento-mori-Gedanken unterstreicht. Auch die Uhr, die die Sterbestunde zeigt, ist oft verwendet.

Tod und Begräbnis schufen eine Kleindichtung von mehr oder minder starker Volkstümlichkeit auf Grabsteinen, Totenbrettern, Marterln und Gedenktafeln sowie zu den Todesanzeigen in Einblattdruck und Zeitung. Lehrer, Geistliche, Künstler, Spruchdichter, Dorfschreiner und Dorfpoeten aller Art, aber auch die Angehörigen selbst, sind die Schöpfer dieser Gelegenheitsdichtung, die, wie alle Volkspoesie, meist nach Erinnerungsvorlagen arbeitet, zuweilen auch (besonders bei berufsmäßigen Schreibern oder wandernden „Luisi“-malern) Spruchbüchlein benutzt, wie sie sich die Handwerker früherer Zeiten häufig zulegte. Da-

neben lieferten Bibel, Gesang- und Andachtsbuch sowie die „hohe“ Dichtung in allen Abstufungen mancherlei Stoffe und Motive. Auch besitzen wir seit der Ersthälfte des 19. Jahrhunderts umfangliche gedruckte Vorlagejammungen.

Die Bildaufschriften in Totenkapellen, Weinhäusern oder auf Friedhofsmauern sind meist kurze, aufrüttelnde Ansprachen an die Lebenden, Denk- und Merkmale an Tod, Verdammnis und himmlisches Leben, die mit Vorliebe gleich den Totentanzbildern und -reimen die letzte Gleichheit aller Menschen im Tode betonen: „Szepter, Kron und Bauernklappen / Thut man hier zusammenpappen“ (an der Friedhofsmauer zu Jergens im Tiroler Pitztal). Friedhofstafeln, die an ein großes Sterben erinnern, fassen sich oft ganz kurz, wie ein Erinnerungsspruch an die Pest von 1628 zu Hattlerdorf in Vorarlberg: „Klag über Klag / 77 Todte in einem Grab.“ Um ihrer Originalität willen am bekanntesten sind die alpenländischen Marterl- und Tafel-aufschriften, deren Naivität oft zu Unrecht als komisch empfunden wird. Vielfach schildern ihre Reime voll ergreifender Schlichtheit die Todesursache: „Ich als treuer Hirtenknab / Stieg die Berge auf und ab / Gesucht hab ich die Schafe hier / Und fand mein frühes Grab dafür“ (1887; Lungau). Unbeholfenheiten der Stilisierung und Interpunktion führen zu Bildungen wie: „Hier ruht der ehrsame Johann Mirsegger auf der Hirschjagd durch einen unvorsichtigen Schuß erschossen aus aufrichtiger Freundschaft von seinem Schwager Anton Steger“ (Lavanttal). Nicht selten redet auch der Verstorbene selbst zu dem Beschauer seines Grabsteines oder Gedenkmales, während Wechselreden Ausnahmen bleiben. Auf dem Grab eines Dechanten in Pottendorf (Krain) vom Ende des 18. Jahrhunderts, der ein Legat von 17 Kreuzern für seinen Epitaphdichter zugesagt zu haben scheint, liest man: „Ich schrieb viel Verse hier außs Gras (= Friedhofswasen) / Ihr Dichter, macht mir auch so was. / Jedoch habt acht und machts nicht schöner / Hier habt ihr einen Siebenzehner.“ Darauf folgt als Sinnbild dieser Münze ein Kreuz und die Antwort der Gemeinde: „Um tausend Siebenzehner / Macht es kein Dichter schöner / Als deine Heerde singt. / Sie singt dir Dank und Ehre / Für Beispiel, Sorg und Lehre / Was durch die Nachwelt klingt.“ Bei Wandertexten lassen sich oft die Wege, die jene genommen, nicht mehr feststellen. Eine Grabsteininschrift des 14. Jahrhunderts im Medlenburger Kloster Doberan besagt:

Hier ruht Walte Pott;
Bewahr my lebe Herre Gott,
Als id by wulle bewahren,

Wenn du werst Walte Pott.
Und id de lebe Herre Gott!

Der gleiche Reim soll sich auf einem Grabkreuz im Zillertal für den „Hippacher Bot“ wiederfinden. Liegt hier eine späte Übertragung durch einen Fremden, eine Mythisierung oder ein Grabspruch vor, der einst in einem weiträumigen Gebiet lebendig war? Während die blumentreichen Grabschriften für Kinder meist eine große Zartheit atmen, finden wir unter den alpinen Gedenkversen für Erwachsene, insbesondere Männer, ironisierende, harmlos verspottende und die Charaktereigenschaften des Verstorbenen wenig erfreulich schildernde Reime. Manche von ihnen, und gerade die derbsten, scheinen apokryph zu sein, zumal es zuweilen den Ort, an dem das betreffende Marterl stehen soll, überhaupt nicht gibt, aber auch die echten lassen sich kaum allein aus der unbekümmerten Derbheit des Auplers oder dem Scherzbedürfnis eines Tafelmalers erklären, sondern werden letzten Endes in irgendeinem Zusammenhang mit dem satirischen Epitaph als literarischem Stilmittel und dessen volkstümlicher Beliebtheit stehen. Diese satirischen Grabschriften, deren erster Beleg der Epitaph des François Villon (15. Jahrhundert) ist und deren sich auch die Humanisten mit Vorliebe bedienten, erfreuten sich in Deutschland von dem frühen 17. Jahrhundert, dem Niederländischen und 30jährigen Krieg ab in politischen Flugblättern einer außerordentlichen Beliebtheit, die noch in den Zeichnungen und Texten unserer satirischen Witzblätter nachklingt. Im 18. Jahrhundert ist der satirische Epitaph auch von den größten Dichtern und Denkern eine häufig gebrauchte Epigrammform persönlicher Verunglimpfung. Das „Lustige Sterb-Jahr. Mit sinn- und geistreichen Grabschriften und Schlußreimen“, das Bartholomeus Christellius 1690 zu Prag herausgab, zeigt die Freude an solchen literarischen Gestaltungen, und eine kleine handschriftliche Sammlung „Römischer wirklicher Grabschriften“ vom Ende des 18. Jahrhunderts (München, Stadtbibliothek 292. 2^o) mischt gutgläubig wie die Marterlsammlungen späterer Zeiten Fingiertes mit Echtem. Eine Grabchrift wie jene auf dem Friedhof in Bingen, in der ein Chemann im Akrostichon („Wohl Ist Ihr Und Auch Mir“) das Ruhmeslied auf seine verstorbene Frau Lügen straft, ist ein Einzelfall. Jedenfalls spielen, zahlenmäßig gesehen, die bewußt derben und witzigen Grabschriften auf den Marterln und verwandten Sterbetafeln eine recht geringe Rolle und sind den Totenbrettersprüchen ebenso fremd wie der die Todesanzeigen begleitenden Spruchdichtung. Letztere, die in manchen ländlichen Gegenden Deutschlands seit langem üblich war, fladderte zu Beginn des Weltkrieges in ungeahnter Stärke auf und ergriff zugleich Besitz von der stadtbürgerlichen Presse. Auch in ihr stehen neben von Angehörigen, Freunden, Kameraden, Burschen- und Mädchenschaften oder von gewerbmäßigen Gelegenheitsdichtern verfaßten Reimen Entlehnungen aus größeren Dichtungen, Volks- und Gesangbuchliedern. Während Schillers Lied der barmherzigen Brüder aus dem Tell oder Schuberts „Bettler“ hier wie auf den süddeutschen Totenbrettern und in alpenländischen Tafelsprüchen vorkommen, spielen in den Kriegergedächtnisreimen Freiheitsdichter, besonders Körner, eine größere Rolle. Seit 1915 kam die Sitte auf, am ersten Jahrestag des Todes neue Gedenkverse in die Zeitungen zu bringen. Die alte Vorstellung, den Verstorbenen selbst zu seinen Angehörigen sprechen zu lassen, trat in den deutschen Zeitungstreimen des Weltkrieges nur mehr selten zutage, doch findet sie sich vereinzelt als Zwiegespräch zwischen dem Toten und den Hinterbliebenen. In den nordmährischen wie überhaupt den

deutsch-böhmischen Totenliedern, die im Sterbehaus oder am Grabe ertönen, blieb die Form der Totenrede noch besonders lebendig. Solche Lieder wurden in manchen Gegenden die Hauptquelle für kürzere Grab- und Gedenkprüche.

So gering im allgemeinen die Furcht des Landbewohners vor dem Sterben als Abschluß eines Lebens voll Arbeit und Segen ist, so zahlreich sind seine Vorsichtsmaßnahmen gegenüber einem „unnatürlich“ frühzeitigen und plötzlichen Tod. Diese Vorsicht und Abwehr ist selten hygienischer Art, sondern größtenteils erwachsen aus der Angst vor dem Nachgezogenwerden, ist Furcht vor den Toten, denen man schon zu germanischen Zeiten übernatürliche Kräfte körperlicher und geistiger Art zuschrieb.

Wenn Burchard von Worms († 1025) von einem Volksglauben berichtete, demzufolge die Seele nach dem Tode den Überlebenden die Zukunft wahr sagen könne, so war es späterhin und bis in unsere Tage besonders der Glaube an die Heilskraft einzelner Glieder des Toten, aber auch an die zauberhafte Wirkung jedweder mit dem Verstorbenen in Zusammenhang gebrachten Dinge, der zu allerlei seltsamen Prozeduren führte. So benutzte man besonders noch die Totenhand, mit oder ohne Besprechungen, als Heilmittel gegen die Warzen und verschiedene Leiden, und die Aufforderung an die Kinder, die Behe des Toten zu berühren, ist schwacher Glaubensnachklang, daß das Weißen in die Behe eines Toten von unheilbarer Krankheit befreie. Die stärksten Kräfte aber wohnen den auf eine ungewöhnliche Weise ums Leben gekommenen inne, den Selbstmördern, den Ermordeten, den durch Rechtsurteil ums Leben gebrachten, deren Blut, Haare, Nägel, Daumen, Kleidungsstücke gegen Krankheiten helfen oder als „Diebsdaumen“ unsichtbar machen. Auch der Strich eines Gehängten gehörte durch Jahrhunderte zu den begehrtesten magischen Reliquien. Es erscheint dabei selbstverständlich, daß die zahlreichen Vorbeugungsmaßnahmen nicht nach dem Eintritt des Todes aussetzen, sondern sich bis über die Beerdigung hinaus fortspinnen. Man stellt Lichter an den Sarg (zuweilen auch eine Schüssel voll Wasser), läßt das Vieh nicht vor der Beerdigung aus dem Stall, und vermeidet selbst nach Möglichkeit, solange der Tote im Hause ist, das Verlassen der Wohnung; auch verleiht und verkauft man keine Gegenstände. Auch die Totenwache, die als Ehrung von Fürsten, verdienten Staatsmännern und hohen Offizieren noch allgemein üblich ist, sich aber vielerorts auch bei der bürgerlichen Bevölkerung erhielt, dürfte ihrem Ursprung nach wohl den Schutzmaßnahmen zugezählt werden. Wächter sind auf dem Lande Verwandte, Freunde oder Nachbarn, gelegentlich auch der Totengräber und andere für diesen Dienst bezahlte Leute. Wie Regino von Prüm (um 900) und Burchard von Worms († 1025) das Singen und Lachen, die Tänze und Bemummungen bei Totenwachen verurteilten, so wenden sich obrigkeitliche Verordnungen des 18. Jahrhunderts noch gleichermaßen gegen den Unfug von Gelagen und Spielen zu solchen ernstlichen Anlässen. Selbst bis in unsere Tage wechseln manchenorts bei den Leichenwächtern Gebete mit Kartenspielen, Schnapstrinken und Pfeifentrauchen, und in Tirol veranstaltete man üblicherweise um Mitternacht zur Leichenwacht das „Gaufa“ mit Schnaps und Milch. Mit dem Abholen des Sarges häufen sich wieder allerlei Vorsichtsmaßnahmen. Der Sarg darf nicht auf den bloßen Zimmerboden gestellt und der Tote muß mit den Füßen zuerst zur Tür hinausgetragen werden, damit er nicht zurückschaut. Die Sargträger schützen sich durch Handschuhe (die wir schon im Konfirmanden- und Hochzeitsbrauchtum fanden), der Hausrat wird umgeworfen und verstellt. Wie bei dem Hochzeitszug darf sich keiner der Teilnehmer des Bestattungsganges, die zuweilen noch im Gänsemarsch oder in losen Zweierreihen gehen (Abb. 208), umsehen oder einen Zuschauer grüßen. Vielfach sind auch bestimmte Totenwege üblich, während das Trauergefolge zuweilen den Rückweg auf verstedten Seitenpfaden nimmt. In den Städten bemerkt man häufig ein Ausweichen der Fußgänger vor einem Leichenwagen oder doch den Versuch, andere Passanten zwischen sich und jenen zu schieben. Wo auf dem Land der Sarg gefahren wird, muß der Totenkutscher mit seinem Pferd wieder vor dem Versenken in die Gruft zu Hause sein. Bei der Niederlassung des Sarges wird häufig geschossen, die Leidtragenden werfen drei Hände voll Erde nach, und der Totengräber muß vielerorts noch das Grab schnellstmöglich zuschäufeln. Die genaue Beobachtung unzähliger Einzelheiten bei dem Trauerzug und dem Bestattungsakt gilt zumeist den Fragen, wer als Nächster sterben werde oder wie man sich vor solchem Schicksal bewahre.

Doch wie der Tod alle Abgründe der menschlichen Seele aufreißt, so formt er auch letzte Werte des Gemeinschaftslebens und der Einzelseele. Noch bis in unsere Tage hinein ist auf dem Dorf ein Todesfall meist eine Angelegenheit der ganzen Dorfgemeinde, die sich gewissermaßen unter dem Eindruck des Sterbens zu einem großen Familienverband auswächst. Nachbarn oder Mitglieder der Burschen- und Mädchen-schaften tragen bzw. begleiten den Sarg, gruben früher auch nicht selten das Grab. In dessen Pflege und besonders dem Blumenschmuck der Grabstätten (auf denen neuerdings zu Weihnachten häufig Christbäume brennen) läßt sich, von Landschaft zu Landschaft wechselnd, die Tiefe des Empfindens und die Stärke der Sippenbindungen ablesen. In dem Glauben an ein ewiges Leben aber wächst das Todeserlebnis des einzelnen über Trauer, Erschütterung und Hilflosigkeit hinaus in das irrationale Glaubensbereich des Allewigen.

III. Das Brauchtum der Gemeinschaften, der Stände und Berufe.

Nur in einer in immer neuen Wechselbildern schillernden Vielheit von Gemeinschaftsbindungen lebt ein Volk über die begriffliche Abstraktion hinaus sein Eigenleben. Altersklassen und die Zweierheit der Geschlechter prägen gleichermaßen sein Brauchtum wie die einzelnen sozialen Schichten, Berufs- und Interessengruppen, die ständischen Gliederungen, wie Stadt und Land, Berg und Tal, Wasser und Erde. In den Nachbarschaften dörflicher Siedelungen erblicken wir die Frühformen solcher über die Familien-, Sippen- und Hofschäftsbindungen hinausgehenden Not- und Festgemeinschaften, deren Mitglieder sich in den Wendezeiten des Lebens, bei Geburt, Hochzeit und Tod, sowie in allerlei Nöten beistehen und ihre Verknüpfung nach außen hin in gemeinsamen Schmäusen, Gelagen und Jahresfesten bezeugen. Zuweilen bilden sie Brunnengemeinschaften oder auch Gebetsgemeinschaften zum Seelenheil der verstorbenen Mitglieder, wie sich denn ihre Formen im einzelnen je nach den Bedürfnissen, Möglichkeiten und Zeitläuften wandeln bis zu den Vorstadt-, Häuserblocks-, Siedlungs- und Schrebergärtengemeinschaften unserer heutigen Großstädte. Vom 15.—17. Jahrhundert tragen solche Nachbarschaften häufig ein zünftiges Gepräge mit Statuten und sorgsam geführten Nachbarschaftsbüchern, und in den deutschen Sprachinseln, besonders Siebenbürgens, treffen wir noch jetzt die strengen Regelungen der Nachbarspflichten und Rechte an, die im binnendeutschen Raum verloren gingen. Auch bei den Jahresfesten treten solche Nachbarschaften oft hervor, bald organisatorisch, bald durch eine geschlossene Teilnahme. Wie die wohl schon im 14. Jahrhundert entstandenen Kölner „Bauernbänke“ sich bis ins 19. Jahrhundert hinein an den karnevalistischen Lustbarkeiten dieser Stadt beteiligten, so stalteten neuerdings der Weststädtische Bezirksverein von Eisenach und die Sommergewinnzunft der Georgenvorstadt den fast in Vergessenheit geratenen „Sommergewinn“ zu einem großen Volksfest aus (vgl. S. 56), und das Johannisfest von Halle heißt noch heute „Nachbarschaftsfest“. Solche Nachbarschaften nannten sich späterhin zuweilen auch Gilden, eine Bezeichnung, die sich dann besonders in den zünftigen Berufs-gemeinschaften der Kaufleute festsetzte. Doch gehen durch Jahrhunderte die Bezeichnungen Ämter, Zünfte, Gilden, Innungen, Bruderschaften, Genossenschaften und Gewerke durcheinander, zumal sich die kirchlichen Bindungen aller dieser Gruppen verstärkten und das Zunftbrauchtum der Handwerker vielfach in seinen äußeren Formen auf sie überstrahlte. Schließlich wurde die ganze Bürgerschaft Kölns in Wehr- und Verwaltungsgemeinden von der Stadtobrigkeit eingeteilt, die „Zünfte“ hießen.

Straffer in ihrem Aufbau, leidenschaftlicher in der Eut ihrer Rechte und ihres Brauchtums als solche Gemeinschaften der Verheirateten waren die Verbände der ledigen Jungmänner, der dem Kindesalter und damit den spielerisch-triebhaften Schulkinderbräuchen entwachsenen Burschen. Diese Burschen-, Knaben- und Junggesellschäften, Bubenbruderschaften, Knabenzünfte oder „Gesellschäften der Gassenledigen“, wie sie im Kanton Glarus hießen, denen jeder ortsansässige, schulentlassene Jungmann beitreten mußte, wollte er nicht der allgemeinen Verfehmung verfallen, besaßen vielfach gleich den Handwerkern ihre eigenen Läden, Symbole, Stiftungsurkunden und Konstitutionen neben allerlei ungeschriebenen Rechten und Pflichten.

Der Aufnahme neuer Junggesellen gingen in der Regel Mannbarkeitsproben, eine Taufe und eine feierliche Vereidigung voraus, Weihen, die wir in anderen Formen schon bei der Wehrhaftmachung der germanischen Jünglinge annehmen dürfen. Zu den Rechten dieser Burschenschaften gehörte die Gerichtsbarkeit über ihre Mitglieder wie auch über die Jungmädchen, die sie sittlich kontrollierten, deren Verkehr sie überwachten und auf deren Liebe lediglich die Mitglieder der Dorfknaabenschaft Anspruch hatten. Wie denn noch heute die Eifeler Dorfgesellschäften einem Liebhaber aus einem Nachbardorf auflauern und ihn verprügeln und, falls es schließlich doch zu einer Ehe zwischen diesem und dem umworbenen Mädchen kommt, sich für die Entführung der Braut aus ihrem Verband ein oft nicht unbeträchtliches Lösegeld in die Vereinskasse zahlen lassen. Während die früheren „Knabengerichte“ oft eine Art Schreckensherrschaft ausgeübt haben müssen, beschränkt sich heute die Gerichtsbarkeit zumeist auf Prügeln, Wassertauchen, Kapenmusiken, Häßelstreuen und einen gesellschaftlichen wie wirtschaftlichen Woykott. Wie diese Sittengerichtsbarkeit der Burschenschaftsverbände Nachklang ältester Brauchtumsformen sein dürfte, so werden auch die Veranstaltungen mancher Kultfeste des Jahres als bündisches Burschenschaftsrecht in die frühgermanischen Zeiten zurückführen, von wo

sie noch heute in den Maskenläufen und dem Blünderungsrecht der Fastnachtswochen oder Frühlingsfeiern wie dem Eifeler „Majeloog“ (Maigelage) nachklingen. Hier in der Eifel und am Niederrhein erhielten sich wie in graubündischen und siebenbürgischen Dörfern die alten Lebensformen der ländlichen Burschenschaften besonders zäh, während die Bräuche der seit 1699 bezeugten Junggesellenfraternität in Bischofswerda und der angeblich 1468 begründeten Jungesellenschaft in Waldbühn am Rhein stadtzünftige Züge angenommen haben.

Gegenüber dem öffentlichen Auftreten und Einwirken der Junggesellenverbände spielt das Leben der Mädchenschaften, das in seinen festen äußeren Formen größtenteils wohl erst eine späte Nachahmung der burschenschaftlichen Organisationen darstellt, selten über den eigenen Lebenskreis hinaus und bleibt da, wo es dem Burschenbrauchtum begegnet, mehr oder minder passiv.

Die „Mailehen“ (vgl. S. 75 f.), die noch in den Rheinlanden und besonders der Eifel blühen, von denen wir aber auch aus Westfalen, der Schwalm, Lothringen, Rheinhessen, der Saarpfalz und Luxemburg Schilderungen besitzen, oder auch die „Heiratsmärkte“ sind dessen Zeuge. Die Verkehrsformen zwischen den Geschlechtern bestimmt die Burschen-, nicht die Mädchenschaft. So erhalten in einigen Gegenden Mittelbündens und des Schamsertales die Mitglieder der „Ugadias“ (Uogteien) genannten Knabenschaften ihre Mädchen (zum Teil durch das Los) als Bündel zugeteilt, worauf diese zum bedingungslosen Gehorsam gegen ihre „Vormünder“ verpflichtet sind. Die geschlossenen Jungmädchenverbände leben in den deutschen Sprachinseln vielfach in den alten Formen fort. Aber auch verheirateten Frauen blieben gewisse, an bestimmte Tage geknüpfte Sonderrechte, die am klarsten in den Frauenfastnachten und den seit dem 15. Jahrhundert in Süd- und Westdeutschland bezeugten Weiberzechen zutage traten. Wie sich der Kölner „Wiewerfastelovend“ noch in Resten bei den Marktfrauen erhielt und süd- oder mitteldeutsche Dörfer und Städte hier und da noch ihre Frauenfastnachtstage bewahrt haben, so feierte man auch in der Eifel und im Schwäbischen vereinzelt Weiberzechen bis in unsere Tage. Während die „Weiberkiz“ im unterfränkischen Frmelshausen anscheinend 1899 zum letzten Male stattfand, wird zu Berghausen bei Speyer noch heute alle fünf Jahre der „Weiberbraten“ im Mai (früher am Tag nach Dreikönig) gefeiert. Doch ist hier außer einem, pseudogeschichtlich gedeuteten Wildkannenumzug und einem abendlichen Festessen der Frauen nicht mehr viel von der alten Bedeutung des Weibertages übriggeblieben. In den „Amts- und Wyberschießen“, die alle drei Jahre in drei Dörfern des Entlebuch (Kt. Luzern) stattfinden, schmücken die Frauen auf ihre Kosten den Schützentempel und beteiligen sich im „Wyberschütz“ unentgeltlich beim Schießen, auch werden sie mit „Ridellkaffee“ freigehalten. In solchen Vor-Rechten und Verpflichtungen der verheirateten Frauen leben alte weiberbündische Riten fort, deren zeitliche Verbindung mit dem Brauchtum der Vorfrühlings- und Frühlingszeit, besonders aber dem Fastnachtstreiben, auf vegetationskultische Ursprünge schließen läßt, zumal sich in diesen Feiern nicht selten Züge eines ekstatischen Gehabens und einer zuweilen erotisch gefärbten Vergewaltigung der Männer finden. Eine solche Vermutung findet ihre Stütze in den seit dem 13. Jahrhundert aus Dänemark, und späterhin auch aus Schleswig, überlieferten Berichten, denenzufolge die Frauen nach einer Geburt singend und tanzend in die Häuser einbrachen, Eßwaren stahlen und den begegnenden Männern die Hüte vom Kopf schlugen, sie zerrissen, zertrampelten oder mit Rot füllten. Diesen Frauenrechten gegenüber scheint das Männerrecht kaum einer besonderen Betonung im Brauchtum des Jahreslaufes bedurft zu haben, doch sind die „Herrenpartien“ des Himmelfahrtstages (vgl. S. 77 f.) Zeugnis einer geschlossenen Männergemeinschaft gegenüber jener der Frauen. Auch in den Herrenstammtischen und Damen-kaffeekränzchen leben letzten Endes sittenmäßig gebundene Reste an die allgemeinen Geschlechterverbände fort.

Neben solchen festgefüigten Eigensitten der Alters- und Geschlechtsgemeinschaften steht das Brauchtum weltanschaulich-religiöser Verbände kirchlicher und außerkirchlicher Art, der Standesgruppen vom Hof und Adel herab bis zum Landstreichertum, der Geselligkeits- und Sportvereine, der Vereinigungen zur Pflege des Gesanges, der Erforschung oder Betreuung der Heimat oder der durch andere Liebhabereien Verbundenen. Schließlich die kleinen Brauchkreise der Stammtischbrüderschaften, der Kränzchenschwesterschaften. Viele dieser, durch geschriebene oder ungeschriebene und oft mit großem Ernst gehütete Satzungen äußerlich zusammengehaltenen Gemeinschaften sind die Träger alter Sitten oder auch die Schöpfer neuer, ihrer Zwecksetzung erwachsener Brauchspiele.

Wie in den Eierfahrten der Berliner Rudervereinigungen, das ist den ersten Jahresausfahrten der Boote, zu deren Festessen die Stammwirte die Eier stiften müssen, ein allgemeines Frühlingsbrauchtum seine besondere Form gefunden hat, so erhielt sich auch in den jährlichen Feiern des Berliner Damenruderklubs das Eierlaufen (vgl. S. 68) in Gestalt eines Kartoffellaufens neben Ball-, Hach- und Schlagspielen und dem Wettlauf mit ausgeblasenen Eiern auf Rößeln. Die bairisch-österreichischen, dem Stammtischhumor entwachsenen und besonders im 18. Jahrhundert beliebten „Siemannbrüderschaften“, Vereinigungen der Männer, bei denen die Ehefrauen „die Hosen an hatten“ und deren Mitgliedschaft in feierlichen Aufnahmebriefen bestätigt wurde, hielten am 28. Oktober, dem Tage Sankt Simons, ihr Fest in Gemeinschaft mit ihren Frauen ab, bei dem jeder Widerspruch gegen die Reden und Handlungen der Ehegattinnen untersagt war. Zuweilen führte der Geselligkeitstrieb des Gleichen zum

Gleichen zu den seltsamsten Gemeinschaftsfeiern. So hören wir 1499 aus Cannstatt, daß hier am „ungeschaffen tag“ alle häßlichen und mißgestalteten Männer und Frauen in einem Wirtshaus zusammenkamen und Geschenke erhielten. In erster Linie aber entwickelten sich feste Brauchgemeinschaften und damit Sonderfeste unter den Angehörigen gleicher Berufe aller Stände, einerlei ob diese Berufe früher als „ehrlich“ oder als „unehrlich“ galten. So besaß das viel verfehmte Spielleutetum seine landschaftlich verschieden gestalteten Organisationen, denen ein Spielgraf oder Erbschaftsspielgraf (Österreich und Bayern), ein Pfeiserkönig (Elsaß) oder ein König der fahrenden Laute (Erglist Mainz) vorstanden, und seine elsässischen Pfeisertage waren Volksfeste im wahren Wortsinne. Noch 1789 wurde in Rappoltswiler ein letzter Pfeisertag abgehalten, nachdem das Wiener Spielgrafenamt schon 1782 erloschen war. Selbst die Bettler hatten sich zu zunftartigen, den Bettelbögen unterstehenden Vereinigungen zusammengeschlossen. Die sich seit der Zweithälfte des 19. Jahrhunderts von Jahrzehnt zu Jahrzehnt verstärkende Betonung des wirtschaftlichen Charakters berufstätiger Vereinigungen und Verbände ließ die alten Gepflogenheiten und Feste auf Jahrestagungen und Festessen einschrumpfen. Desgleichen verfielen die Berufstrachten bis auf Reste bei den Schornsteinfegern, Köchen, Konditoren, Fleischern u. dgl., wenn sich daneben auch in den Kleidungen der Mottkreuzschwestern, Listbong, Servierfräuleins, roten, blauen, gelben, grünen Rablerboten usw. junge Kleiderordnungen bildeten. Wo darüber hinaus im kaufmännischen und gewerblichen Leben unserer Tage noch ein besonderes Brauchtum in die Erscheinung tritt, ist es meist Sonderform allgemeiner magischer Handlungen, ob nun der Großindustrielle aus der Tattwaarmbanduhr die günstigen Konstellationen für seine Unternehmungen abliest oder ob der kleine Gastwirt, um die Gäste anzuziehen, frühmorgens Salz ausstreut, Tische und Stühle rüttelt, ein brennendes Papier auf einer Kohlenchaufel durch die Zimmer trägt oder gar mit dem Gefäß unbemerkt vor Geschäftsbeginn dreimal von außen wider die Haustüre schlägt. Dagegen erhielten sich auf dem Land noch eine Anzahl von Berufsbräuchen und Festen, und während der vier Tage der oberbairischen „Schlenkerei“ (der Zeit des Dienstreutenwechsels zu Lichtmeß) feiern Knechte und Mägde und überlassen ihre Arbeit dem Bauer und der Bäuerin. Auf den meist mit einem fröhlichen Budenreiben verbundenen Schlenkmärkten, deren größter zu Rosenheim am Inn stattfindet, werden dann die neuen Gesindeverträge abgeschlossen.

Die reichste Entfaltung, die zünftigste Bindung fanden die Sitten und Gepflogenheiten der Berufsgemeinschaften im Handwerkerstand, der mit dem Aufblühen der Städte schnell an Wohlstand und Macht erstarkte und sich in langwierigen und blutigen Kämpfen mit den Patriziern, den städtischen „Geschlechtern“, vielfach schon im 14. Jahrhundert die gleichen Rechte erkämpfte, in vereinzelt Fällen selbst die Stadtherrschaft übernahm. Wie die ritterliche Standesdichtung des Minneangs in den bürgerlich-handwerklichen Meistergesang einmündete, so zog sich der Meisterbegriff, längst abgelöst vom gelehrten Magistertum, mehr und mehr auf die Kennzeichnung des Handwerksmeisters zurück. Aus freien Vereinigungen erwachsen und eng verbunden den kirchlichen Bruderschaften oder auch selbst als solche auftretend, sogen die Handwerke ihre Stärke aus der Anerkennung als Körperschaften des öffentlichen Rechts und dem damit verbundenen Zunftzwang, den wir erstmals 1264 bei den Baseler Gärtnern finden, der sich aber in manchen Städten, wie etwa in Nürnberg, nur langsam gegen den Widerstand der patrizischen Stadträte durchsetzte. Seit dem 13. Jahrhundert hören wir von Zunfthäusern, während die älteste, uns überkommene, statutarisch das Berufsrecht und die Fachbräuche festlegende Ordnung von 1459 und aus der Bruderschaft der Steinmetzen stammt deren Bauhüttengeheimnisse späterhin das Freimaurertum im Geiste seiner Zeit ausbaute. Im 16. Jahrhundert sind die Handwerkerzünfte fast allgemein mit eigener Gerichtsgewalt in den Zunftangelegenheiten ausgestattet und geben als Bewahrer der alten Sitten, als Organisatoren der städtischen Aufzüge und Feste, als Veranstalter geistlicher und weltlicher Schauspiele dem Volksleben der Städte ihre eigene Note.

In den handwerklichen Zunftordnungen, den zu Papier gebrachten wie den ungeschriebenen, verdichteten sich mit dem Durchbruch der bürgerlichen Zeitspanne unseres geschichtlichen Lebens die „löblichen Kunstgebräuche“ zu einem bis ins einzelste gehenden Zeremoniell, dessen Einhaltung zum Erkennungszeichen und Prüfungsmaßstab wurde. Wichtiger als Lehrbriefe, Pundschafen und Reisepässe war die Beherrschung der Handwerksgrüße auf der Wanderschaft bei der Einkehr in die Herberge, im Vorsprechen beim Meister, das Wissen um zunft eigene Erkennungszeichen der Gebärdenprache, um die richtige Beantwortung von Begierfragen. Bei Geschenk, Willkomm, Umschau und Auflage waren die Umgangsformen, Reden und Gegenreden in den verschiedenen Handwerken aufs genaueste geregelt, und in dem Aufnahmestück des Gesellenmachens weiteten sich die Dialoge früh zu dramatischen Handlungen aus. Die Überzeugtheit von der Güte und Wichtigkeit der zünftigen Bräuche klingt heute noch in dem besonders unserer Jugendsprache geläufigen Werturteil „das ist zünftig“ nach. Die Seltsamkeiten dieser Handwerkergepflogenheiten lief im 17. und 18. Jahrhundert eine Reihe von Schilderungen neben den zuverlässigsten Quellenberichten der Handwerksordnungen hervor, doch erreichen sie alle nicht an Wert und

Reichhaltigkeit die Darstellungen des Altenburger Magisters Friedrich Frieße, dessen Aufsaßfolge „Der vornehmsten Künstler- und Handwerker Ceremonial-Politica“ 1705–15 in Leipzig erschien. In diesem alten Handwerkerbrauchtum stehen die Gewohnheiten, Rechtssitten und Feste der Gesellen und der Meister nebeneinander und zumeist streng geschieden wie die Zunft Häuser und die Gesellenherbergen. Aber während das Alter sorglich die Einhaltung der Berufsgewohnheiten behütet und sich an seinen Festtagen zu gemächlich-breiten Schmausereien zusammenfindet, ist die ledige Jugend hier wie überall die treibende Kraft der öffentlichen Umzüge und Schaustellungen, Bewahrer der ungeschriebenen Rechte, Sitten und Spiele. Gesellenherberge und Wanderstraße sind die Umschlagsplätze des Handwerkerliedes in Ernst und Spott, der Volkserzählung, des Volksträufels und Volkswizes, die Wanderzwang und Wanderlust durch alle deutschen Gaue trugen:

Nun laßt uns eine Ture tun,
 Marschieren in das Reich,
 Durch Franken und durch Schwabenland,
 Durchs Schweizerland zugleich.
 Tirol wie auch die Steiermark,
 Ins Ungarland hinein,

Und wer daselbst gewesen ist,
 Das lebt gar hübsch und fein.
 Will's uns dann da gefallen nicht,
 Marschieren wir in Böhmen,
 Von Böhmen dann nach Sachsenland,
 Da sind die Mädchen schöne.

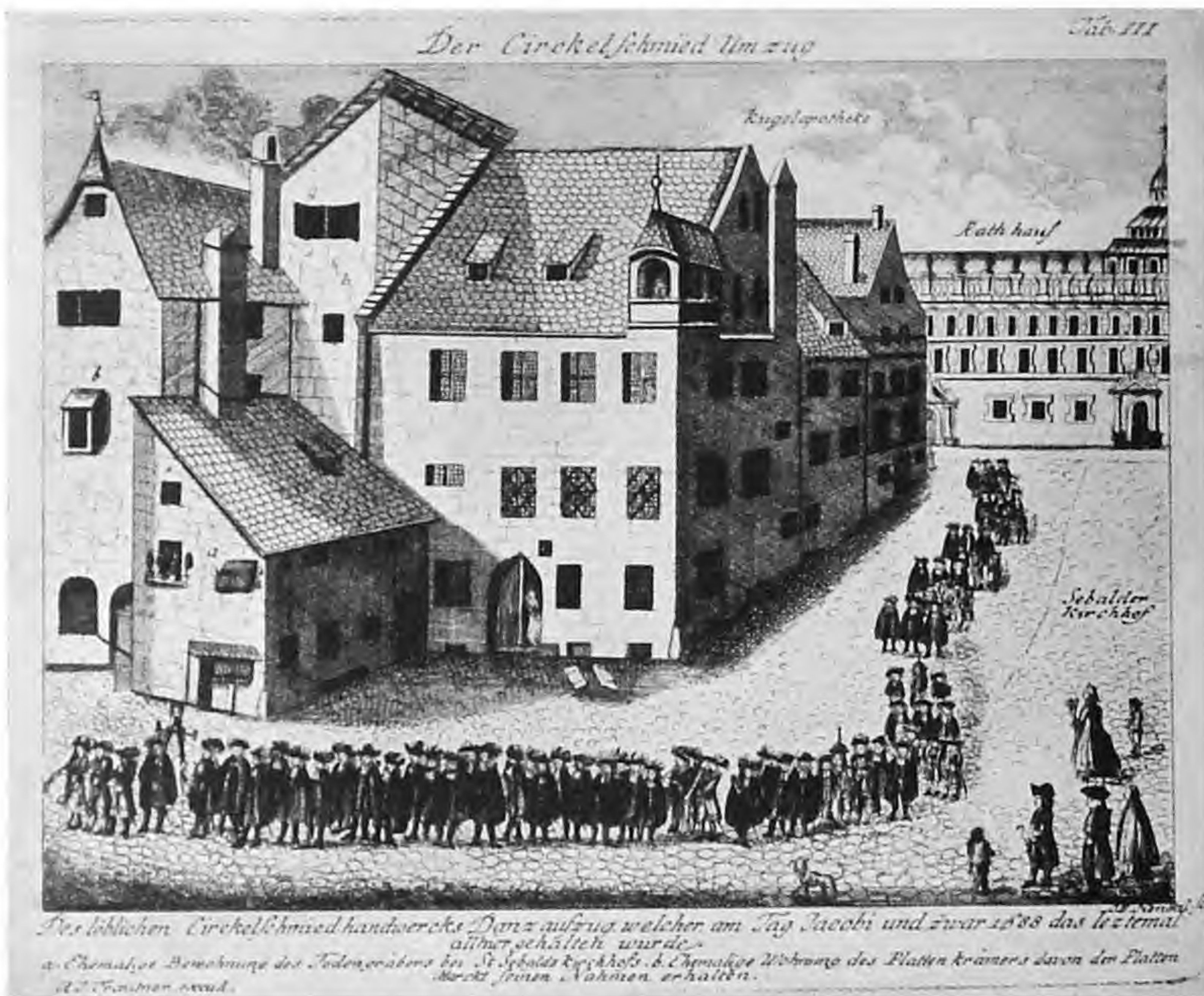
Erst mit dem Durchbringen der Gewerbefreiheit und der Aufhebung der Zunftgesetze (1864) zerfiel das alte Handwerkerbrauchtum, verwischten sich vielfach die Grenzen zwischen den wandernden Handwerksburschen und den ewigen Tippelbrüdern der Landstraße, sanken die Gesellenherbergen zu „wilden Pennen“ herab. Auch die seit 1854 aufwachsenden „Herbergen zur Heimat“ und jene der katholischen Gesellenvereine vermochten nur noch allgemeinen sozialen Schäden zu steuern, die Gefahren des Landstraßendaseins zu mildern.

So erhielten sich altes Brauchtum und überkommene Standestracht lediglich noch bei den Zimmerleuten, kaum verändert bis in unsere Tage. Den unförmigen, gedrehten „Stenz“ (Wanderstod) in der Hand, in den unten weit abstehenden „Hamburger Schnitthosen“, auf dem Rücken, Koffer und Rucksack ersehend, den in Bielefelder Leinen verschnürten „Berliner“ und die kleine Habe im roten Taschentuch, dem „Charlottenburger“, mit sich führend, wandern die Zimmergesellen von einer ihrer Herbergen zur anderen, auf dem Kopf den „Obermann“ (Schlapphut), den „Schauwerker“ (steifen Hut) oder gar den altmodischen „Spinnl“ (Zylinder). In diesen Herbergen, deren Inhaber ungeachtet ihres Alters „Vater“ oder „Mutter“ heißen und die sie mit Modellen ihrer Zimmerer- oder Dachdeckerkünste ausschmücken, verbringen die Gesellen ihre Mußestunden. Hier üben sie auch im „Trudeln“, das ist dem Hin- und Herrollen einer scharfkantigen Walze auf dem Körper eines über den Tisch gelegten „Missetäters“, ihre zunft eigene Gerichtsbarkeit aus, während die Lehrlinge, die etwas ausgefressen haben, gleich am Arbeitsplatz verhauen und geschwärzt werden. Allgemein geübt ist bei den Zimmerleuten auch noch das „Schnüren“ des die Baustelle betretenden Bauherrn oder eines Fremden, das indessen in der Regel nur dann ausgeübt wird, wenn sich das Lösegeld zu lohnen scheint. Bei der Grundsteinlegung eines Hauses und bei den Richtfesten, zu denen für die verschiedenen Gebäudearten eigene Reden in Poesie oder Prosa vorgeschrieben sind, stehen den Zimmerleuten feste Rechte zu, und der Bauherr, der nicht die übliche Entlohnung gibt, erhält statt des Richtmaien (Abb. 214) einen Lumpenmann oder Besen auf's Dachgebäl gepflanzt. Das Verschmettern eines Glases oder Kruges Wein in die Tiefe beschließt die Richtfeier. Die Strenge, mit der die Zimmerleute seit Alters bei aller Verbtheit der Umgangsformen auf die zünftige Ehrlicherhaltung ihres Handwerkes achteten, führte in früheren Zeiten zu der allgemein durchgeführten Forderung, daß bei der Aufrichtung eines Galgens die Obrigkeit den ersten Schlag tun müsse.

Über drei Jahrhunderte hinweg fand der Stolz der städtischen Zünfte seinen berechneten öffentlichen Ausdruck in mehr oder minder prunkvollen Handwerker aufzügen, die insbesondere die Gesellen bestritten. Sie knüpften sich an bestimmte Jahrestage oder an besondere Anlässe, wie die Einweihung einer Herberge, das Aufhängen eines neuen Gesellenschildes u. dgl. an. Auch stellten in den katholischen Landen die Berufsvereinigungen größtenteils die Schaugruppen der Fronleichnamsprozessionen.



214. Aufpflanzen der Richtmaien auf dem Dachgebäl eines neuen Hauses in Wörlitz (Anhalt), 1935.



215. Aufzug des Nürnberger Zirkelschmiedehandwerkes zum Jacobitag 1688. Der Zug im Sebaldußpfarrhof. Kupferstich von J. B. Hendel, verlegt von A. J. Trautner. Spätes 18. Jahrhundert.

Zahlreiche Kupferstiche, Ölgemälde, Aquarelle, Lithographien haben diese Umgänge festgehalten, und das Museum Carolino-Augustum in Salzburg bewahrt Guckkastenbilder des 18. Jahrhunderts, die auf Papierrollen den Zug der Mehger zum Mehgersprung und den Reifentanz der Räder verbildlichen. Besonders Nürnberg war reich an solchen Darstellungen zeitgenössischer wie retrospektiver Art. So gibt die Johann Alexander Börnersche Bildreihe Gegenwartsdarstellungen von Trachten und Handwerkerfestlichkeiten: Umzüge der Bortenmacher, der Drechsler (1700), der Zirkelschmiede (am Jacobitag), des Rotgießer- und Mehgerhandwerks (letzteres von 1658) wieder, dazu einen Rotgerber- und Schwerttanz (1600) sowie zwei Bilder vom Nürnberger Fischerstechen. Kupferstiche aus dem Verlag A. J. Trautner, die dem späteren 18. Jahrhundert entstammen, schildern Aufzüge der Mehgerknechte (1658), Zirkelschmiede (1688 vgl. Abb. 215), Bortenmacher (1694), Tuchmacher und Schreiner (beide von 1768), der Hufschmiede (am St. Johannistag). Dazu einen Rotgerbertanz (1687), ein Fischerstechen (1649 und die Fechtschule der Klopfschlechter (1623). Unter den Kupferstichen solcher retrospektiven Bilder zeichnet sich besonders Joseph Kellner aus, dessen 1780 erschienene „Vorstellung der öffentlichen sehbaren Gebräuche in Nürnberg“ (I. Teil) 32 Einzelblätter zusammenfaßt. Neben solchen Sammlungen und Bilderfolgen stehen zahlreiche Einzelblätter der verschiedenen Künstler, so daß das Kupferstichkabinett des Germanischen Nationalmuseums allein 13 Blätter von Umzügen der Mehger und 7 von solchen der Messerschmiede (beide um 1600) besitzt neben 4 von den Zirkelschmieden (17. Jahrhundert), 5 von den Schreibern (18. Jahrhundert), 3 von Tuchmachern (18. Jahrhundert), 2 von Hufschmieden (17. Jahrhundert) und je eines von den Bortenmachern (1694) und Rotgerbern (1687).

Außer solchen Bildern geben Beschreibungen handwerklicher Umzüge bis in die Einzelheiten getreue Darstellungen von Zuggruppen, Schauspielenlagen und Stanbeständen, die sich (bei dem Wanderzwang des Gesellenlebens kaum verwunder-

lich) vom Meer bis zu den Alpen ähneln. Da wo die Umgänge zur Fastnachtszeit stattfanden, mischten sich ihnen in der Regel Mummenzüge und dramatische Spiele ein. Zu den im Schrifttum meistbeschriebenen Handwerkeraufzügen gehören die der Schreiner- und Tischlergesellen, die außer ihren Werkzeugen (Hobelbank, Zirkel, Winkelhaken, Winkelmaß, Streichmaß, Beil, Leimtopf usw.) allerlei Modelle von Treppen, Kuppeln, Fensterbögen u. dgl., besonders aber „die fünf antiken Säulen“, Dorica, Jonica, Corinthica, Toscana und die (römische) Composita, mit sich führten. Auch die Drechsler trugen die Embleme ihres Gewerbes und kunstvolle Gefellenarbeiten. Meist traten die

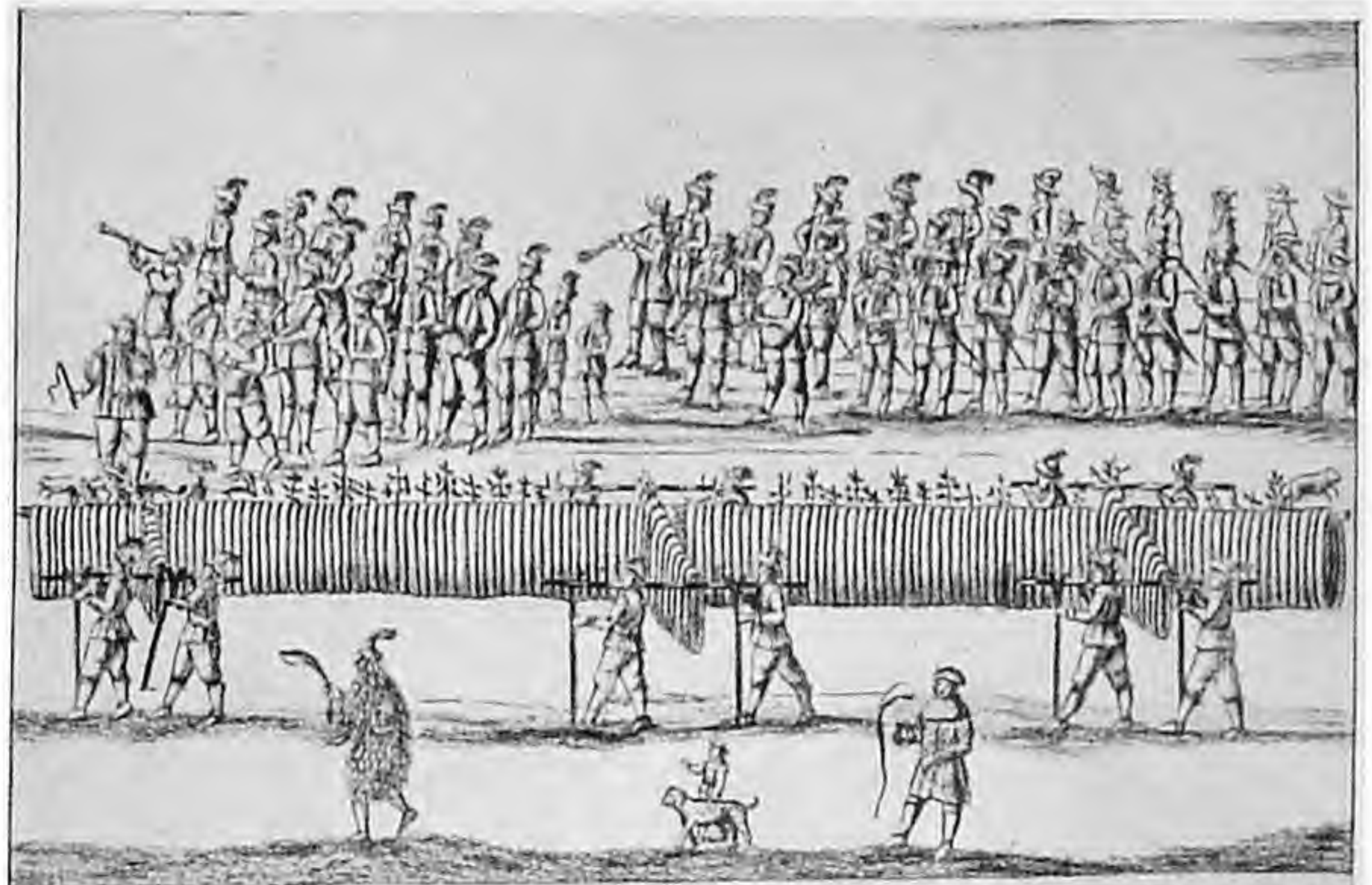
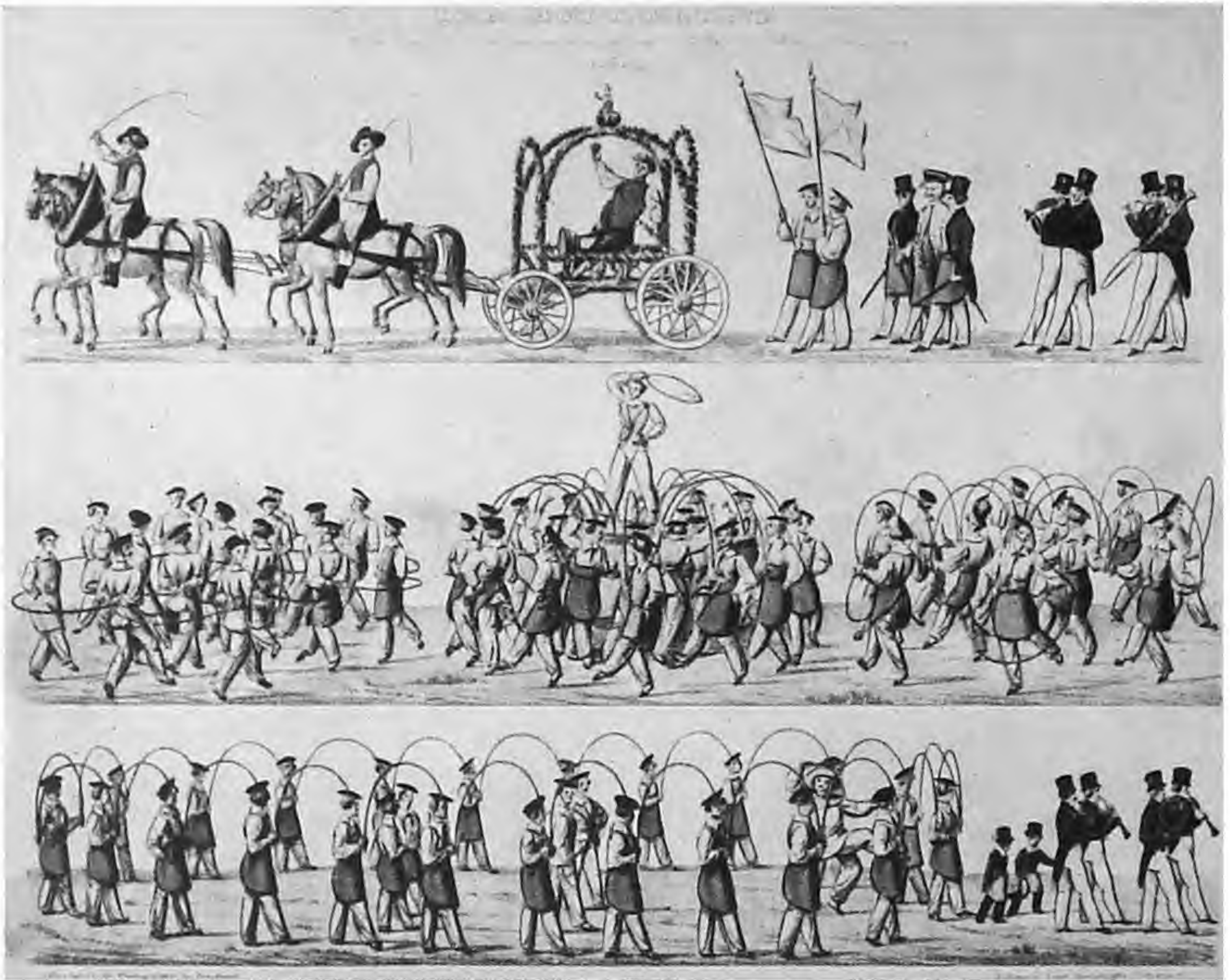


Abbildung der Bratwurst, welche von den Knechten des Metzgerhandwerks den 8. Feb. 1658 in der Stadt von vier Zwölfen herumgetragen, ihre Länge 658 Ellen an Gewicht 500 und 14 Pfund, der Stangen ward 9 werst sehrsch lang.

216. Umzug der Nürnberger Metzger mit einer 658 Ellen langen Bratwurst am 8. und 9. Februar 1658. Kupferstich von Alexander Böner 1647—1720.

Teilnehmer solcher Züge in patrizischer Festtracht auf oder als eine soldatische Truppe mit Hauptmann und Fähnrich, doch brachten sie daneben, besonders in den zur Fastnachtszeit stattfindenden Umzügen, oft auch ihr eigenes Gewerbe in allerlei Sonderformen zum Ausdruck. So steckte im Umzug der Nürnberger Schuhmachergesellen von 1799, bei dem jene ihren altmodisch gewordenen Titel „Schuhknechte“ ablegten, ein Geselle völlig in einem hohen, mit Augenlöchern versehenen Pappstiefel, während ein anderer ein nur wenige Zoll hohes Stiefelchen vorwies. In den Festzügen des Metzgerhandwerks der gleichen Stadt fehlte neben dem Metzgerhund nicht eine ganz mit Würsten behangene Scherzgestalt, und im Fleischhauertanz hielten sich die Gesellen an wurstartigen Schläuchen die Hände. Die Hamburger Schreiner- und Tischlergesellen des 17. und 18. Jahrhunderts führten eine Fahne aus Hobelspänen mit sich, und die gefärbten Kleider, Federn, Gelbbinden im Augsburger Rißlerumzug von 1616 waren „alles vom Hobel ofß Bierlichst zugericht“. Auch schossen die Tischler mit Vorliebe aus selbstgefertigten, hölzernen Waffen und Werkzeugen. Ähnliches hören wir von den Buchbindern, die sich Papierspäne um den Leib und die Beine banden. Weniger sinnvoll erscheint zunächst, daß zuweilen die Beutler mit Strohkränzen, Strohgürteln, strohernen Kniebändern oder in ganzen Strohkleidern umherzogen und auch die Gerber völlig in Stroh gehüllt waren, doch dürfte eine solche Kleidung auf andere Ursprünge hinweisen. Verbietet doch schon ein Edikt des Pariser Bernhardskolleg vom Ende des 15. Jahrhunderts bei der Scholarenaufnahme die Berührung der Neulinge mit Wasser und Stroh, und Christian Gerber berichtet uns 1699, daß man bei der Gefellentaufe den Täufling aufß närrischste mit Stroh umbinde und ihm eine strohgeflochtene, mit Eierschalen und Kartenblättern ausgezierte Krone aufß Haupt setze. So ist es naheliegend, daß hier Formen des Vorfrühlings- und Fastnachtsbrauchtums und damit letzten Endes die Wildemannsgestalten auf die Studenten- und Handwerkersitten eingewirkt haben. Wie im Hamburger Schreiner- und Tischlerumzug von 1696 oder in einem Schaugang des gleichen Gewerbes, der 1659 zu Frankfurt a. M. stattfand, drei wilde Männer mitgeführt wurden, so gehörte die Gestalt des wilden Mannes, bei der das Strohkleid schon früh neben den kostspieligern Bottelpelz trat, auch bei anderen Handwerkerumzügen und den erzgebirgischen Bergmannsparaden zum festen Typengut.

Zu den Insignien der Handwerke traten oft Schaustücke beruflichen Schaffens, die man als technische Wunder, zuweilen auch wegen ihrer geschmackvollen Verzierungen bestaunte. So führten die Nürnberger Metzgergesellen 1614 eine 493 Ellen lange, mit Rosmarinzweigen und Kränzen geschmückte Bratwurst durch die Stadt, nachdem ein Versuch, sie auf 500 Ellen auszulängen mißglückt war. Doch gelang ihnen 1658 die Fertigung einer 658 Ellen großen Wurst (Abb. 216). Auch die „Geschichtsklitterung“ (Gargantua) des Johann Fischart (1575) berichtet vom Umhertragen einer solchen Wurst auf einer Stange, und aus Bittau wie Wien haben wir Schilderungen ähnlicher Wurstumzüge. Die längste Bratwurst aber verfertigten die Königsberger Schlächter im Jahre 1601, nachdem sie schon 1558 mit einer 198, 1583 mit einer 596 Ellen langen durch die Stadt



217. Der Büttentanz nebst dem Auszug, seit 10 Jahren zum erstenmal wieder aufgeführt am Volksfest, den 25. August 1830, in Nürnberg. Steindruck von Leonhard Amerzborffer.

gezogen waren. Bei ihrem Umzug von 1601 führten sie eine 1005 Ellen lange Wurst vor, von der sie 130 Ellen der Landesherrschaft schenkten. Wie die Mehger mit ihren Riesenwürsten, so paradierten die Bäder mit Gebäckbrotten von ungewöhnlicher Größe. So berichtet uns J. C. Cander (Des kurzgefaßten Sächsischen Kern-Chronicon Anderer Band = Remarquable curieuse Brieft, 94. Couvert, Freyberg 1728) von einem „solennen“ Aufzug der Dresdener Bäder, der zwar nach altem Herkommen jährlich nach Weihnachten stattfand, damals aber durch eine neue vom Kurfürsten zu Sachsen und König in Polen gestiftete Hauptfahne eine besondere Weihe erhielt: „Hiernächst auch liesen oftmelmelte Beder in ihrer Herberge auf der großen Brüder-Gasse, der Sophien-Kirche gegenüber, 3 große geflochtene Butterzöpfe baden, davon 2 egal und jede bey 2 Ellen lang, der 3te aber, worzu man über einen Scheffel Weizenmehl gebrauchet, und welcher mit Mandeln, Ziebeen und anderm Gewürz auch wohlriechenden Wassern ausgefüllet, war von solcher extraordinärer Größe, daß sich niemand einen von so großer Gestalt jemahlen gesehen zu haben rühmen und erinnern können, sintemahl er geflochten 5 Ellen lang und in der Mitten über $7\frac{1}{4}$ Ellen breit gewesen, er war über und über Figuren weiß mit grünen Bugbaum bestedet und mit Zierrathen vergolbet, ward a part mit Fleiß darzu gemachten Stellage in der Länge von 6 Beden-Knechten getragen, man hat, um solchen in Backofen zu bringen, das Ofenloch hierzu vergrößern müssen.“ Diesen Aufzug, der von der Gesellenherberge in der großen Brüdergasse nach dem Zeughaus und weiterhin zum Schloß ging, leiteten Bädernächte mit Mählgärten ein. Ihnen folgten die Altgesellen, die Träger der Gesundheitskannen, Kunstbecher und Willkomm, die Handwerkslade mit den Oberältesten. Hinter den „Gadets-Pfeiffern“ in grüner Kleidung mit zwei Waldbhörnern und anderen Musikinstrumenten trug man die kleine Schwingfahne. Darauf kamen die beiden ersten, von zwei Bädernächten getragenen Böpfe und hinter ihnen der Riesenbutterzopf. Schließlich schlossen zwei grau gekleidete Lambours und 40 begenbewehrte Knechte in blauen Mänteln mit seidenem Bund, in Gold und Silber gestickten Vortüchern und mit schönen Wändern und Krausen geziert den Festzug ab. Zum Schwenken der von August dem Starken neugestifteten Hauptfahne hatte man sich eigens einen in solchen Künsten besonders bewanderten Bädermeister aus Stargard in Pommern verschrieben, der mit

der einen Hand die Fahne und mit der anderen eine Zitrone in die Luft warf, die er beim Herabfallen geschickt mit der Spitze seines Degens auffing, dazwischen auch noch aus einer Pistole schoss. Andere zeitgenössische Berichte schildern einen Aufzug der Dresdener Weißbäder von 1694, bei dem man einen fast drei Meter großen Striegel mit sich führte. Aber auch in den Bädernaufzügen anderer Städte, wie z. B. in Nürnberg und Bittau, finden wir derlei umfangreiche Schaugebäude wieder, und an dem oben geschilderten Königsberger Wursttragen von 1601 beteiligte sich die Bäderzunft mit sechs mächtigen Rundkringen und acht großen „Strüheln“ in Lebkuchenteig, die mit vergoldeten Löwenköpfen, Kronen, Sternen und dem Wappen der Bädergesellen belegt waren.



218. Schafflertanz vor der Münchener Schafflerherberge. Nach einer Zeichnung von Albrecht Adam (1786—1862). Als Steindruck verlegt von Hermann Barth.

Zu den Festlichkeiten der Handwerker gehören die Tänze, die in den Städten (im Gegensatz zu den Geschlechtertänzen auf dem Rathaus) in der Regel Gassentänze waren, vorgeführt auf besonderen öffentlichen Plätzen oder vor den Gesellen- und Zunfttherbergen. Wenn wir Geiler von Kaisersberg glauben dürfen, scheinen eine Reihe dieser Berufs- und Standestänze erst im späten 15. oder um die Wende zum 16. Jahrhundert aufgetreten zu sein: „Deßgleichen bringt man so viel tünze auf die ban, die vor nie brauch sin gewesen, das sich nicht genug darob zu verwundern ist. Als da ist: der schäffer tanz, der baur tanz, der welsch tanz, der edelleute tanz, der studenten tanz, kessler tanz, bettler tanz und in summa, wenn ich sie all wolt erzelen, hett ich wohl ein ganze wochen zu schaffen.“ Wieder ist es Nürnberg, das uns in Bildern und Beschreibungen besonders gut über die Messerer-, Mehger-, Büttner-, Zirkelschmied-, Tuchmacher-, Schloßfeger- u. dgl. Tänze unterrichtet, die gleich den Umzügen meist zu Neujahr, Fastnacht, Pfingsten oder am Tag Johannes des Täufers stattfanden, daneben auch besondere Zunftfeiern verschönten. In den Tänzen der Waffen- und Messerschmiede lebte der altgermanische Schwerttanz (vgl. S. 48) in künstlichen Figurenverschlingungen und Scheingefechten fort und erwies sich derart zugkräftig, daß wir ihn im 16. und 17. Jahrhundert auch bei den Kürschnern, Schiffern, Bergknappen, Schuhmachern und anderen Berufen, dazu im höfischen wie städtbürgerlichen Festspiel finden. Auch im Brauchtum abgelegener, bäuerlicher Gegenden findet er sich heute noch ebenso wie in zünftiger Bindung bei den Hallener Bergknappen oder im „Schwertleztanz“ der Überlinger Reblente. Unverkennbar scheint die magisch-symbolische Artung einzelner seiner Figuren wie die kultische Herkunft aus dem Vorfrühlingsbrauchtum, das die Schwertertänze meistens an die Fastnachtswochen bindet, und seine Beziehungen zum Totenkult. Noch im 16. Jahrhundert hören wir von der schon von Tacitus betonten, nur aus einem Kultsinn deutbaren Nachtheit der Tänzer. So wurden 1555 in Dresden Personen gefänglich eingezogen, weil sie des Nachts, lediglich mit Hemden bekleidet oder völlig nackt, Schwerttänze auf den Gräbern aufgeführt hatten, und aus Leipzig wird sogar noch nach dem 30jährigen Krieg von einem solchen Schwerttanz auf dem Friedhof berichtet. Neben diesen Schwerttänzen waren besonders die über den ganzen deutschen Kulturraum verbreiteten Büttnertänze (Schäffler-, Büttchertänze) mit ihrem Reifenspringen und -schwenken und den vielfach zu Gewölben und Gängen verschlungenen Bogenkreuzungen und Schwingungen beliebt (Abb. 217f.). Da wo ihre oft mit Buchsbaum umkleideten Bögen mit Lichtern bestückt waren, wurden sie zu Laternentänzen, die neben Fackeltänzen zu den verbreitetsten Tanzformen gehörten. In die Aufführungen des erstmals 1464 erwähnten Münchener Schafflertanzes (Abb. 218) mischen sich (ähnlich wie anderwärts) die Scherze zweier Hanswürste, die 1802 die ältere Tridgestalt der „Gretel in der Butten“ ablösten. Außerhalb solcher öffentlichen Lustbarkeiten entwickelten sich bei den einzelnen Handbuch der deutschen Volkskunde. Ab. II.

Handwerken eigene Gesellschafts- und Unterhaltungsspiele im engen Kreis der Fachgenossen, wie bei den Buchdruckern das mit dem Bleigebiet gespielte „Quadräteln“, mit dem man die Kunden ausknobelte, oder das „Klatzchen“, ein auch heute noch bei den Zimmergesellen neben dem mit einem Schwenken der Schlapphüte verbundenen Singen von Hütliedern beliebtes Gesangsspiel.

Die eigenartigsten, erst im 19. Jahrhundert versicherten Bräuche entwickelten sich bei dem Lossprechen der Gesellen, in dem altüberkommene und allgemeine Formen der Jünglingsweihe mit eigenständigen Gestaltungen des Handwerkerlebens zusammenwuchsen. Dieses Gesellenmachen vollzog sich in Gegenwart der Meister und Gesellen vor der offenen Zunftlade in der Form einer Taufe, die ein Pfaffe (bei den Schreibern auch Papa, bei andern Handwerkern Vater genannt) vollzog und der zwei, drei oder fünf vom Lehrlingen erwählte Paten beiwohnten. Die meist sehr weitläufige Taufrede gab dem neuen Gesellen oft bis ins einzelne gehende Anweisungen für sein künftiges Verhalten. Dabei standen besondere Zeremonien im Mittelpunkt der Handlung, die den ganzen Aufnahmeakt bei den Schlossern als „Bartbeißen“ oder „Schlüsselbeißen“, bei den Böttchern als „Schleifen“, bei den Schreibern als „Hobeln“, bei den Schmieden als „Feuer anblasen und auskühlen“ bezeichnen ließen. Sie sollten sinnbildlich dartun, daß nun dem jungen Gesellen die Zunge gelöst werde, seine Untugenden und kindischen Unbeholfenheiten abgeschliffen und abgehobelt seien, daß er ein neuer Mensch geworden. Dementsprechend sprach man von einem „Schleifpfaffen“ und von „Schleif-“ bzw. „Hobelpredigten“. Gelegentlich besorgte auch ein „Arzt“ die Hobelkur. Auch waren die Einzelheiten der Prozedur, zu der man große, hölzerne und eigens für die Gesellentaufe bestimmte Instrumente benutzte, durch besondere „Hobelordnungen“ berufssamtlich festgelegt. Weil, Schichtobel, Streichmaß, Winkelmaß, Winkelhafen, Säge, Zirkel, Bohrer, Raspel und Richtscheid waren die Hauptinstrumente, doch wechselten diese je nach dem Handwerk, wiewohl die besonderen Brauchtumsformen der Schreiner und Böttcher, über die wir am besten unterrichtet sind, sich auf eine Reihe anderer Gewerke übertrugen.

Um diese dem Berufsleben entlehnten Prozeduren rankten sich eine Anzahl weiterer Maßnahmen, die scheinbar größere Freiheiten in Auswahl und Ausgestaltung boten. So schwärzte man vielfach dem Täufling das Gesicht ein, machte ihm einen Bart, rasierte ihn und ließ ihn dreimal unter einer Bank hindurchkriechen, aus der er zuletzt als Geselle hervorkam. Auch schwang zuweilen der Pfaffe seinen Fuß über ihn als Zeichen der Aufnahme in die neue Gesellengemeinschaft, zu der man ihn durch die Überreichung des Gesellentranzes ehrte. Dessen Aufsetzung ging bei den Schreibern die Verabreichung eines Badenstreiches voraus, den bei den Messerschmieden der Gesellenvater dem Loszusprechenden nach dem Rasieren verabreichte. Bei den Schlossern hören wir von einer Art Ritterschlag, während nach Frieses Schilderungen Hutmacher und Beutler die Neulinge des Gesellenstandes zum Karten- und Würfelspiel mit frischen Ruten schlugen und die Buchbinder ein Buch als Schlagwaffe benutzten. Hieß bei den Schreibern schon der Täufling „Ruhschwanz“ oder „Ruhschlüssel“, bei den Böttchern „Ziegenchwanz“, so verließ man zumeist erst nach der Taufe den in die neue Gemeinschaft Aufgenommenen einen mehr oder minder witzigen und ironischen Schleif- oder Gesellenamen nach der Art jener, die die Spießgesellen des jungen Meier Helmbrecht, die Bauern der Reithartlieder tragen oder die den Spielleuten (schon zum Leidwesen Berthold von Regensburgs) zugelegt wurden, ein Brauch, den wir noch in den studentischen „Biernamen“ nachklingen hören. Die Taufe selbst geschah mit Bier, Wein oder Wasser in sehr verschiedenen, meist den kirchlichen Taufakt karikierenden Formen. So schüttete nach Fries ein als Mönch verkleideter Schleifpfaffe dem von zwei Gesellen festgehaltenen Täufling eine erhebliche Menge Wasser über den Kopf, während eine Lindauer Hobelordnung von 1600 vom Eintauchen in den Brunnen spricht und die Böttcher ihren „Ziegenchwanz“ auf die Straße laufen und Feuer schreien ließen, worauf sie mit dem „Feuerlöschen“, d. h. dem Begießen des Täuflings begannen. Ein Gesellenschmaus, bei dem das Trinken nicht zu kurz kam, beschloß die Feier. Man hieß dieses Mahl „den Namen verschenken“ und ließ ihm zuweilen am nächsten Tag noch einen Nachschmaus folgen. Ein Überblick über diese ganzen Weihezeremonien zeigt ein merkwürdiges Gemisch von Ernst, Scherz und derben, ja rohen Zügen. In den Ansprachen des Taufvaters oder Pfaffen und in den Gegenreden des Täuflings, besonders aber der großen Schleifrede, bricht immer wieder der feierliche Grundton hindurch. Zu der Bekrönung mit dem Kranz scheint zuweilen auch die Überreichung von Salz und Brot gekommen zu sein, von der wir besonders im 19. Jahrhundert anlässlich der Übergabe des „Gautschbriefes“ bei den Buchdruckern hören. Eine solche symbolische Reichung des Salzes nahm auch die abendländische Kirche bei der Taufe und der Katechumenenweihe vor. Wie Brot und Salz neben dem Heiligabendlicht zum abendlichen erzgebirgischen Weihnachtsmahl gehören und die Christnacht über in die Tischdede eingeschlagen werden, so spendet man sie selbst in Großstädten heute noch vielfach bei dem Einzug in ein neues Haus. Aber auch ausgesprochene Travestierungen des kirchlichen Ritus kamen bei solchen Gesellentausen vor, Meßparodien, ein Umzug, bei dem der Pfaffe statt mit dem Weihwasserwedel mit einem

Strohbüschel die Umstehenden bespritzte und schließlich eine satirisch-lomische Predigt hielt. Derlei Predigten wurden, wie Christian Gerber, der Pfarrer in Lodwitz bei Dresden, uns in seinen „Unerkannten Sünden der Welt“ (1699) schauernd berichtet, in Drucken verbreitet. Von ihm wie von Frieße erfahren wir auch von allerhand Gewalttätigkeiten gegenüber dem Täufling, dem man ein rohes Ei in den Hals stieß, dessen Haare man durch ein Sieb zog oder den der Pfaffe jedesmal wieder an den Haaren hochriß, nachdem man ihn durch Wegziehen des auf einem Tisch stehenden Sitzschemels zu Fall gebracht hatte. Die Verbtheit solcher Sitten veranlaßte schon im 17. Jahrhundert die Behörden zu gelegentlichem Einschreiten, und ein Reichsgesetz von 1731 verbot die Behobelung allgemein, freilich ohne durchschlagenden Erfolg.

Die meisten Prozeduren dieser Gesellentauhen finden wir im studentischen Depositionsakt wieder, so daß die Frage nach ihrer wechselseitigen Beeinflussung naheliegt. Diese Deposition, über die wir durch zahlreiche Prosa- und Reimschilderungen, durch Akten sowie allerlei Schriften ernster wie satirischer Art ausgezeichnet unterrichtet sind und die in ihren letzten Resten in den Fuchsenbräuchen (Fuchsenexamen Fuchsentauhe, Fuchsenritt, Fuchsenpressen u. dgl.) unseres studentischen Verbindungswesens bis zu dessen Untergang fortlebte, verließ als symbolisch gefärbter Rechtsakt der Immatrikulation das akademische Bürgerrecht, erhob doch sie erst den unserem heutigen Mulus (= Abiturienten) entsprechenden Bacchanten oder Beanen zum Pennalen (Fuchs), der dann nach einer Prüfungszeit von 1 Jahr, 6 Monaten, 6 Wochen 6 Stunden und 6 Minuten in die Gesellschaft der freien Burschen eingehen durfte.

Wie uns der Begriff des Beanen aus Frankreich zugewandert ist (béjaune = bec jaune = Gelbschnabel; also unser Grünschnabel), so mögen auch, sieht man von den sich allzusehr ins Lose spannenden Verbindungsfäden zu den Studentenweihen der vordchristlichen Sophistenschule zu Athen ab, über die uns Gregor von Nazianz berichtet, die Depositionsriten von dort ihren Ausgang genommen haben. Jedenfalls waren sie zunächst ein reiner Schülerbrauch, ehe sie ihre akademische Anerkennung und Regelung fanden. Hören wir 1368 aus Orleans ganz allgemein von allerlei Quälereien der Neulinge, von denen sie sich mit Geld lösen mußten, so verlangt schon 1493 das Pariser Bernhardskolleg die Auslieferung aller Werkzeuge, Geräte und Gefäße, die zu den „Leichtfertigkeiten“ bei der Scholarenaufnahme benutzt wurden und setzte gleichzeitig einen abbas bejaunorum ein. Auch die Statuten der Erfurter Universität von 1447 wenden sich gegen die mißbräuchlichen Handhabungen des depositio beanii, die hier zum erstenmal auf deutschem Boden als eine scheinbar schon mehr oder minder rechtsübliche Einrichtung gebucht ist. Doch gewinnen wir erst 1481 an derselben Universität einen bildhaften Einblick in das damals von einem Magister (später in der Regel vom Dekan) geleitete Depositionsritual. Bis ins 18. Jahrhundert hinein spielte sich dieses zumeist derart ab, daß der Depositor (ein älterer Student) dem mit einem Bacchantenrod bekleideten Beanen einen Cornutenhut mit Bodshörnern aufsetzte, ihm einen Schweinschauer als „Bacchantenzahn“ in den Mund steckte, die Ohren künstlich zu Eselsohren verlängerte und einen Schellenschwanz anhing, um ihn so als ein pecus campi zu kennzeichnen. Darauf reinigte man ihm die Ohren mit einem riesigen Ohrlöffel, zog mit einer gewaltigen Brechzange wieder den Zahn aus, feilte seine Nägel, schnitt seine Haare und ließ sich den Beanen die Hörner an Tür und Wand abstoßen. Auch malte man ihm einen Bart und rasierte ihn, flößte ihm widerliche Flüssigkeiten als Arzneien ein, verabreichte ihm Ohrfeigen und Schläge mit einer fleie- oder sandgefüllten Wurst und begann ihn, auf die Depositionsbank oder einen Tisch gelegt, mit den Depositionsinstrumenten zu behobeln, behauen, besägen, bebohren, bezirkeln und zu messen. Schließlich begoß man ihn mit Wasser, nachdem er eine Sündenlitanei und Beichte heruntergesagt oder sich durch allerlei Bezierfragen hindurchgewunden hatte, deren falsche Beantwortung ihm wiederum eine Anzahl von Ohrfeigen einbrachte. Nach seiner Heilung vom Beanismus und der Wandlung vom wilden Tier und ungehobelten Klotz zum umgangsfähigen Menschen spielte sich die eigentliche Taufe meist in der Form ab, daß der Dekan dem Täufling ein Glas Wein aufs Haupt goß und das Salz der Weisheit reichte. Mit welcher Freude das 16. und 17. Jahrhundert diese Depositionsriten aufnahm, zeigt ihr frühes Einstürmen in die politische Satire. In Willibald Pirckheimers, des gelehrten Nürnberger Humanisten, Eccius dodolatus (= der gehobelte Esch) werden die ganzen Depositionsvorgänge in Form eines kirchenpolitischen Pasquills abgehandelt, und die Themata Medica de Beanorum, Archibeonorum et Cornutorum des Carriolani Tevetio Crusenas, die in das Caspar Dornavii Amphitheatrum Sapientiae (Bd. II, 1619) sowie die Sammlung der Facetiae Facietiarum (1644) übergingen, schildern die biatischen, pharmazeutischen und chirurgischen Maßnahmen, mit denen man die „gehornten Wilden“ von ihrer Krankheit befreite. Doch führten auch hier die Roheiten, die bei solchen Depositionsriten unvermeidbar schienen und die schon 1543 die Prager Universitätsbehörden beschäftigt hatten, 1600 auch die Heidelberger Hochschule über die Abschaffung des Brauches beraten ließen, im Laufe der Zeit zu allerhand Mißbräuchen und der Unterstreichungen der sinnbildlichen Zwecksetzung. In der Ersthälfte des 18. Jahrhunderts kam die Deposition allmählich (von dem Buchdruckeritus abgesehen) allenthalben ab, und von den Depositionsinstrumenten erhielten sich auf deutschem Boden lediglich die der Leipziger Universität (vom Jahre 1711). Doch lebt in Redensarten wie „er wird sich schon noch die Hörner abstoßen“ (oder „ablaufen“) sowie den „Ungechliffenheiten“ eines „ungehobelten Menschen“ oder „groben Klotzes“ die einstige Volkstümlichkeit der studentischen Depositionsbräuche wie auch der handwerklichen Gesellentauhen nach.



219. Aquatortaufe. Lithographie. Mitte 19. Jahrhundert. (Mauer, Hänselfuch.)

„Pachanten“, aber selbst in einem Handwerkspiel der Posamentierer aus dem 17. Jahrhundert finden wir neben dem Ziehen des Rahns den Ausdruck „stinkender Pachant“, bei den Glasern die Bezeichnung „Deponant“. Da das Postulat der Buchdrucker, besonders infolge der Bemühungen des Leipziger Verlagsbuchhändlers Johann Gottlieb Immanuel Breitkopf (1712–94), vergeistigtere Formen annahm, verfiel es erst 1803 einem allgemeinen Verbot. Doch erhielt sich als letzter Nachklang bis in unsere Tage das „Gautschen“ (ursprünglich ein Fachausdruck für das Zusammenpressen der feuchten Papierbahnen) als Taufakt, bei dem der Täufling von den „Badern“ auf einen nassen Schwamm gesetzt oder mit einer Gießkanne übergossen oder auch auf verschiedene Weise in einen Wassertrog befördert und obendrein mit einem Schwamm getauft wird. Nachdem dies geschehen, bestätigt ihm ein feierlich überreichter „Gautschbrief“ den zunftgemäßen Erwerb seiner neuen Würde. Erscheint so das Gesellenmachen der Handwerker unzweifelhaft von der akademischen Deposition beeinflusst, so dürften doch das Behauen, Behobeln, Schleifen u. dgl. samt den zu diesen Verrichtungen bestimmten Werkzeugen erst aus dem Handwerkerbrauchtum in die studentischen Beanauscherze eingewandert sein, zumal der zünftige Aufbau des akademischen Lebens solche Entlehnungen nahelegt.

Gleich den bündischen Gesellschäften der Bauernburschen, Handwerker und Studenten besitzen auch andere Berufe Aufnahme weihen mit Taufriten und Mannbarkeitsproben, die nur in ihren äußerlichen örtlichen, zeitlichen und ständischen Verschiedenheiten aufweisen. Von ihnen ist die Aquatortaufe (Abb. 219) die bekannteste, bei der jeder auf einem Schiff Fahrende, der zum ersten Male den Äquator überquert, einerlei ob es sich um einen Frachtsegler, einen Vergnügungsdampfer oder um ein Kriegsschiff handelt, unter feierlicher Assistenz eines weißbärtigen Neptuns und dessen verkleideten Gefolges in einem mit Seewasser gefüllten Boot oder Bottich untergetaucht, zum mindesten aber angespritzt wird. Auch findet sich der gleiche Brauch beim Durchqueren anderer Wendekreise und Meerengen oder dem Umfahren eines bestimmten Vorgebirges. Neben der Taufe ist vielfach ein Haarschneiden durch den Hofbarbier des Meeresgottes üblich, das Barbieren des eingeteerten Gesichtes mit dem Teerlöffel, das Aufmalen eines schwarzen Zeichens auf der Stirne, das Eingeben von Pillen, die Verabreichung einer Spritze Öl in den gefüllten Mund.

Auch bei den Kaufleuten standen früher derlei Bräuche in Blüte. So wurden in Königsberg die Neulinge mit dem Gefäß auf einen großen Stein, den „Kaiser“, gestoßen (weßhalb der Brauch „Kaisern“ genannt wurde), eine Form der nachdrücklichen Einprägung eines denkwürdigen Ereignisses, die neben Badenstreich, Britschenschlag, Haar- und Ohrenzupfen auch bei Grenzbegehungen üblich war und heute noch im „Schmatzug“ zu Brilon in Westfalen gelbt wird (vgl. S. 79). Ebenso mußten die erstmals auf die Messen und Märkte reisenden Kaufleute durch bestimmte ausgehöhlte Steine, wie die „Nabelöhre“ bei Eisenach oder bei Ilfeld im Südharz (wo diese Gepflogenheit noch lebendig ist), die Leipzig zum erstenmal besuchenden Fuhrleute durch die Speichen eines Wagenrades hindurchkriechen, wobei sie gepeitscht wurden; nicht anders wie bei der Handwerksge-
 Auch in der politischen Bildsatire blieben die Hobelbänke, Brittschschulen und das Einseifen wie das Rasieren der Gegner noch bis zu den Scherzpostkarten und dem Bildgut der satirischen Zeitschriften des Weltkrieges 1914–18 lebendig.

Unzweifelhaft beeinflusst von den akademischen Aufnahmebräuchen ist die Deposition (deponieren) oder das Postulat (postulieren) der Buchdrucker, die bei ihrem engen Zusammenhang mit dem akademischen Leben, dem sie nicht selten selbst einmal als Studierende angehört hatten, die lateinischen Fachausdrücke dem „Schleifen“ oder „Hobeln“ vorzogen. So nimmt es nicht Wunder, daß die Buchdruckerdeposition auch das Säubern des Ohres mit dem Ohrlöffel und das Polieren der Nägel mit einer Riesenseife übernahm, Formen, die sich bei dem Gesellenloßspruch anderer Handwerke nicht finden. Auch die Buchbinder nannten ihre Gesellenprüflinge



220. Ulmer Fischerstechen. Ausschnitt aus dem Festzug und Stechszene. Bilderbogen, hsg. vom Steindrucker J. E. Ding in Ulm. Um 1850.

taufe der Lehrling unter dem Tisch durchtroch oder man nach weitverbreiteter Meinung mit Durchkriechen und Durchschlüpfen seine Krankheit abstreifen kann. Ein eigenartiger, schon 1587 bezeugter Brauch bestand in St. Goar, wo jeder die Stadt das erstemal auf der Reise Verührende seinen Hals in einen eisernen Ring am Rathhaus stecken mußte, worauf er, mit Wein oder Wasser getauft, als neues Mitglied des Halsbandordens anerkannt wurde. Alle diese „Hånseleien“ waren ernsthaft geübte, meist von einem Hånsemeister überwachte Zeremonien, die zuweilen eigens in ein Hånsebuch eingetragen wurden und stets mit der Zahlung eines Hånsegeldes verbunden waren. In den Aufnahmeriten des Mitte des 14. Jahrhunderts von der Hånse in der norwegischen Stadt Bergen errichteten Kaufmannskontors finden wir ins Grotesk-Abstoßende gesteigerte Mannbarkeitsproben, denen sich die Betroffenen acht Jahre lang zur Fronleichnamszeit unterziehen mußten, ehe sie die Würde eines freien Kaufmannes erhielten. In solchen „Spielen“, von denen uns ein Bericht von 1580–83 sechzehn nach Name und Ausführung überliefert, spielt das Stäupen eine besondere Rolle. So mußten die angehenden Kaufleute im Burgspiel auf den Knien und mit aufgeknapften Hosen in eine „Burg“ oder ein „Paradies“ rutschen, wo man ihnen den Kopf in einen Sack steckte und sie so lange mit Maieruten schlug, bis das Blut hervorquoll. Im Wasserspiel zog man die Täuflinge dreimal an einem Tau unter einem Schiff durch, und im Rauchspiel mußten sie in einem qualmenden Schlot am Seil hängen, bis sie, halb erstickt, eine Reihe von Fragen beantwortet hatten. Daneben waren harmlosere Prozeduren und Spiele üblich, wie das Gesichtsschwärzen, das Überschütten mit Wasser und das auch noch bei unserer heutigen Jugend beliebte „Schinkenschneiden“. Die Roheit mancher dieser Gepflogenheiten scheint von den hanseatischen Kaufleuten auf das Brauchtum der deutschen, in Bergen ansässigen Handwerker rückgewirkt zu haben. So hören wir, daß die Schuhmacher (die vor der Annahme des lutherischen Glaubensbekenntnisses alljährlich in der St. Margarethenkirche am Namenstag der Heiligen eine „Snaderh“- und Nügepredigt hielten) die Neuankommenden in ein neun Ellen tiefes, mit Kall, Haaren und Dred gefülltes Loch stießen und die Herauskommenen obendrein noch mit allerlei Unflat bewarfen. Auch brühten sie in einem anderen Spiel die Köpfe der Zugezogenen



221. Bauer und Bäuerin beim „Bäuerlin herunterfahren“ im Ulmer
Fischerstechen, 1793. Aquarell.

in eine Brühe von Kall, Haaren, Feringlake und weiterem Schmutz, und ähnliche Bräuche waren bei den Schneidern und Goldschmieden geläufig. Seit 1549 versuchte die Hanse diese „Spiele“ zu unterdrücken. Doch vermochten weder ihre Verbote noch ein solches des Königs Christian V. von 1671 die Übelstände abzuschaffen, über die letztmals 1787 geklagt wurde. Sind auch diese Bräuche heute längst in Vergessenheit geraten, so leben doch noch das Wort und der Begriff des „Hänseln“ in unserer Sprache und unserem Brauchtum fort. Freilich nicht mehr im Sinne des Hänfischmachens durch allerlei Gewalttaten, sondern dem des harmlosen Spottes und Scherzes. Nicht durch Prügeln, Räuchern, Wasserschluden und mit Unrat Besmieren hänselt man den neuen Lehrling, sondern indem man ihn ausschickt, das Lichtmaß oder andere fiktive Dinge einzukaufen.

Weiter abseits der zünftigen Brauch-
tumsformen stehen die Gepflogen-
heiten und Feste einer Reihe von Be-
rufen außerhalb des städtischen

Strahlungskreises, insbesondere der Hirten und Schäfer, Fischer und Schiffer.

Die stets mit Tänzen, oft auch mit Wettkämpfen um die Verbandsführung, in der Schweiz mit Kampfspiele, Fahnen-
schwingen und Wildleutespielen verbundenen Hirtenfeste finden meist zu Ostern, Pfingsten, am Johannistag, zu Jakob und
St. Michael, gelegentlich auch wie der Bergwiesentanz auf dem Dreifesselberg im Bayerischen Wald, zu Bartholomä statt. In
den süddeutschen Alpen verknüpfen sich die schönsten und feierlichsten Hirtenbräuche dem Almabtrieb. Ihm geht die „Schoppen-
woche“ mit der sie beendenden „Grunacht“ (= Keine-Ruh-Nacht) voraus, bei der Senner und Sennerinnen auf einer Alm-

hütte zum Abschiedsschmaus mit Rahmknöden, Strauben, Schwungmus und Wild zusammen-
kommen, den Viehschmutz und allerlei kleine Geschenke basteln und sich bei Ritzspiel,
Kampfen- und Fokshobellängen (Fokshobel = Mundharmonika) mit Scherz- und Trug-
gesangn unterhalten. In der Frühe des folgenden Morgens holt man die zum „Stranzen“ der
Tiere benötigten Fichten- oder Lärchenwipfel und schmückt sie mit den aus gefärbten
Hobelspänen gefertigten, durch Rauschgoldtupfen verschönten „Bitterrösln“ aus. Ein Bündel
Spannbänder vervollständigt den „Fuitl“ oder „Fuitl“, den Kronenschmuck der Abtriebtiere
zum Winterstall, deren Gesichter mit Rauschgold belegte, rotbebanderte Stofflarven verhüllen,
um deren Hälsen das schwere Glodenzeug liegt. Den größten Kopfaufbau tragen die Leit-
tiere, ein fünfteiliges, ebenfalls mit Glittergold überzogenes und mit roten Seidenbändern
und Hahnenfedern ausgeschmücktes Holzgestänge. Auch sind sie oft am ganzen Körper mit
einer Lärchen- oder Birzelzapsengirlande umwunden oder bekommen zu ihrer Fuitl noch
den Melkkübel aufgestülpt. Nach einem gemeinsamen Gebet und Dank für den Almsegen
beginnt der Abstieg, den bald die Sennerin, bald der Kuhbub einleitet. Sobald das hei-
mische Gehöft oder der Bauer, der manchenorts dem Abtriebszug mit geschmücktem Wagen
entgegensährt, in Sicht ist, wird den Tieren Kopfschmuck und Glodengerieme angelegt. Den
Abend, an dem die Hirten mit ihren Weiseln durchs Dorf schmalzen, beenden Mahl und
Trank. Auch die Schäfer, die im Schwäbischen, Badischen und Pfälzischen schon seit dem
15. Jahrhundert zünftig gegliedert waren, während sie in Nord- und Ostdeutschland lange
für „unehrlich“ galten (in Schlesien bis 1717), feierten seit alters ihre besonderen Feste neben
den österlichen Umzügen durch die Städte mit einem Duzend ihrer schönsten, reich geschmückten
Hammel. Im Mittelpunkt dieser „Schäferläufe“ oder „Schäfersprünge“ steht ein Wettlaufen
der Schäferjungen und Schäfermädchen (Meisteröhne und Meisterlächter), als dessen Preis



222. Der Brezelmann bei der
Schifferfastnacht in Rathen
(Sächs. Schweiz). Aufnahme:
Herbert Bellmann, Berlin.

den Siegern ein Hammel bzw. ein Schaf zufällt und sie zu Schäferkönig und Schäferkönigin gekrönt werden. Zuweilen entwickelten sich diese Schäferfeste zu allgemeinen Volksfesten, bei denen die Mädchen mit gefüllten Wasserzubern auf dem Kopf um die Wette laufen, die Knaben ein Sachhüpfen u. dgl. vorführen. Besonders die Schäferläufe zu Wildberg (D.-N. Nagold), zu Markgröningen an der Glens (D.-N. Ludwigsburg), zu Urach in der Rauhen Alb und der zum Laurentiusmarkt in Bretten stattfindende Schäfersprung sind Anziehungspunkte auf weite Sicht geworden. In den oberhessischen Schäferfesten, die neuerdings der „Landesverband der Schafzüchter in Hessen-Nassau“ an jährlich wechselnden Tagungsorten (Hungen, Laubach, Lich, Bad Nauheim) veranstaltet, mischen sich geschäftliche Beratungen und berufliche Vorträge mit einem Festzug und altem Brauchtum (Schäferlauf und Krönung der Sieger als König und Königin), das auch im neuen Gewand der Feiertagungen ebenso weiterlebt wie die Lammfellmützen, biden Schäfermäntel und schön geschnitzten bzw. eingelegten Hirtenstäbe der Väterzeit.

Auch die Festzeit der Fischer kennt in den von ihren Gilden veranstalteten „Fischerstechen“ eine zuerst 1501 in Meissen bezeugte Schaustellung von größter Volkstümlichkeit, bei der neben dem feierlichen Umzug, dem Rahnkampf und den kirchweihartigen Schlußfeierlichkeiten allerlei Nebenbelustigungen einhergehen. Wie im Handwerkerbrauchtum fällt auch beim Fischerstechen die große Gleichförmigkeit der Festformen auf, einerlei ob es sich um Ulm (Abb. 220) oder Leipzig, um Straßburg, Nürnberg, Donauwörth, Laufen an der Salzach, Meissen an der Elbe oder um mainische und rheinische Städte handelt. Doch blieben die dem Rahnturnier in Leipzig folgenden dramatischen Wasserpantomimen ebenso Sonderbildung dieser Stadt wie das „Bäuerlin herunterfahren“ bzw. das „Hänsel und Gretel abfahren“ (Laufen an der Salzach) sich auf den süddeutschen Raum beschränkte. Dieses zu allerlei Pöffen Anlaß gebende Spiel, bei dem der Bauer und die Bäuerin (Abb. 221) zunächst mitstachen, um späterhin von einem schwanfenden Brett aus ins Wasser geschwemmt zu werden, wobei sie sich gegenseitig ihre nackten Gesäße zeigten, folgte in der Regel dem Wasserturnier der Fischer. Doch führte man es in Ulm, wo es schon 1790 in Abgang kam, auch in jenen Jahren auf, bei denen auf den zum „Schwörtag“ angesetzten „Regentensfesten“ der Fischer das Stechen selbst ausfiel. Wie berühmt einst gerade dieses Ulmer Fischerstechen war, beweist u. a., daß die Fischer jener Stadt im 18. Jahrhundert ihre Künste auch in Augsburg und Wien vorführten. Aus dem Umzug eines auf Räder gestellten Schiffes (eines Einbaumkarrens im Starnberger Stechen) zog die Forschung, zumal die Fischerfeste in der Regel das Fischerjahr einleiteten, wohl mit Recht Verbindungsfäden zu den altgriechischen Umfahrten des Dionysosbildes auf einem Raderschiff (vgl. S. 48). Die Einfügung von allerlei Maskengestalten, insbesondere von Narren und Mohren, unterstrich die karnevalistische Bauge des Fischerstechens, und das Abreißen oder Abbeißen der Köpfe von einer Gans oder meist drei Gänsen (in Leipzig dreier Male), die mit den Füßen an einem quer über das Wasser gespannten Seil aufgehängt waren, ergözte die Zuschauer bei den vielen Mißerfolgen solcher Bemühungen in besonderem Maße. Doch gehörte das „Gansreißen“ auch außerhalb des Fischerbrauchtums zu den beliebtesten Volksvergnügungen, und der im Endterschen Verlag 1804 in zweiter Auflage erschienene „Curieuse Spiegel, worinnen der ganze Lebenslauf des Menschen zu sehen“ zeigt im Bild, wie die Nürnberger Bauern auf der Johanneiser Kirchweih von einem Sprungbrett aus den Ganskopf zu erhaschen suchten. Als Dresdner Vogelwiesenvergnügen ist das Gansreißen zu Pferd schon 1660 bezeugt. Sind die Fischerstechen Vorfrühlingsfeste, so fallen die festlichen Fischzugtage (wie der Stralauer Fischzug oder der Memminger Fischertag) meist in die Bartholomäuswoche. Auch bei diesen Festen entwickelt sich zuweilen ein karnevalistisches Treiben, und der Fänger des größten und wertvollsten Fisches wird zum Fischerkönig ausgerufen. Fehlt in den Umzügen dieser Fischzugtage begreiflicherweise das Umsühren eines Schiffes, so finden wir dieses in den vom 6. Januar bis zum Fastnachtende stattfindenden Aufzügen der Elbschiffer wieder, die regelmäßig das Modell eines Elbkahns oder einer Gille umhertragen. Diese „Schifferbälle“ oder „Schifferfastnachten“, wie sie noch im Elbsandsteingebirge heißen, werden von den Schifferninnungen oder Schiffervereinen mit oft poetischen Namen wie Freya, Neptun oder Undine, den Nachfahren der „Schiffspurtschenschaften“, veranstaltet und in ihren offiziellen, durch genaue Protokolle festgelegten Vereinsführungen derart vertraulich behandelt, daß man kürzlich noch in Alzeben der Führung des Arbeitsdienstes die erbetene Teilnahme verweigerte. Während in Magdeburg, Alzeben, Alken und anderwärts die Begleitmannschaft des Schiffsumzuges nur mehr in den Uniformen von Matrosen und



223. Umzug nach der Musterung in Röttling (Niederbayern) 1936.
(Aufnahme: Oskar von Baborsky-Wahlstätten.)



224. Schützenparade beim „Schießen“ zu Neustadt in Sachsen (A.-G. Pirna). Aufstellung auf dem Marktplatz, 1933.

Dedoffizieren auftritt, kennen die Schifferfastnachten der Sächsischen Schweiz noch Gestalten des alten Fastnachtsbrauches: Wehlen den Fledermann (vgl. S. 45), Rathen den Brezelmann (Abb. 222).

Gleich den Lebensberufen besitzen zeitgebundene Lebensformen ihre festen Sitten und Umgangsregeln. Die Tauglichkeitserklärung der Musterung veranlaßt die zukünftigen Soldaten zu fröhlichen Umzügen mit bändergeschmückten Hüten und Stäben (Abb. 223), bei denen sie vor dem Krieg mancherorts Bonbons in die zu diesem Zweck geöffneten Fenster der Kreisämter, Wehrkreiskommandos und anderer staatlichen und militärischen Behörden warfen. Im Biwak des ersten Manövers wurde zum Zeichen, daß jetzt der richtige Soldat geboren sei, „der Rekrut“ als Strohuppe verbrannt, und zum Abschluß des letzten Manövers begrub man die Dienstzeit unter fröhlichen Zeremonien in Gestalt eines Löffels bzw. eines Knochens oder hing solche Knochen in den Soldatenstammkneipen auf. Auch versandte man an die Verwandten und Freunde Postkarten, die als Todesanzeigen das Ende des Soldatenlebens anzeigten.

Wie Soldatensprache und Soldatenlied die Angehörigen der Wehrmacht zu einer geschlossenen Gemeinschaft binden, so in noch höherem Maße Jägersprache und Jagdlieder die Liebhaber des zünftigen Waidwerkes, ja die der jagdlichen Kunstsprache Unkundigen (Männer wie Frauen) erhielten früher über dem erlegten Wild vom Jägermeister mit dem Waidmesser drei Schläge über das Gefäß, was man „Pfunde geben“ oder „das Waidmesser schlagen“ nannte. In den Bruchzeichen und Jagdsignalen, beim Schuß und beim Legen der Strede, beim Totttrinken und Schlüsseltreiben entwickelte sich ein festes, heute noch kaum abgeschwächtes Brauchtum und Jägerrecht, und die berufs eigenen Formen des Erzählgutes („Jägerlatein“) gehören ebenso zum Waidwerk wie die Waidprüche und der weitausgreifende Jägeraberglaube. Im Aufnahmebrauch der Jagdlehrlinge zu Jägerburschen durch Verabreichung einer Maulschelle und dem sich anschließenden Schmaus und Trunk leben die Reste einer Taufe der Jünger des hl. Hubertus weiter, in der ein Lehrprinz den Pfaffen ersetzte. Auch das unwaidmännische Gewerbe der Wilderer zehrt von der Waidmannssprache und besonders den abergläubischen Handlungen waidmännischer Umgangsformen. Selbst die nur einmal im Jahr zu einer kurzen Arbeitsgemeinschaft aus den Großstädten und dem Tüppeltum der Landstraßen zusammengeströmten Hopfenzupfer schließen sich zu einer engen Brauchtumsgilde zusammen, singen ihre

Die DRESDENER Vogelwiese.

Von Prag und selbst von Wien,
Von Breslau und Berlin,
Aus Leipzig auch und Pirna
Von den Dörfern fern und nah
Wälzt sich schier der Menschentropf,
Per Dampf, Geschirr und Roß.
Selbst Traugott mit der Lese
zieht nach der Vogelwiese.

Blitz-schnell geht es hier im Kreis,
Nicht mehr nach der alten Weise.
In den Lüften schwebt das Pferd
So was hat man nie gehört.

Sechster die ganze Vogelwiese
Ruft: Freund Rehahn mit Malice,
S'ist nicht wahr dualter Prühlert
Manchenloft sie viele Thaler.

Lasset hoch die Schenkel fliegen,
Manchem machtes viel Vergnügen.

Im Waldschloßchen geht's lustig her,
Das soll wird dann selten leer
Für gut essen, guten Trank,
Sorgt der Wirth mit vielen Dank.

Kommen Sie nur in das Feld herein,
Siewärn gut aufgehoben sein.

Kunstreiter und milde Bioger
Auch noch viele andre Viecher
Producieren ihre Kunst
Buhlen um des Volkes Ernst.

Hat auch die Hitze 30 Grad,
Setzt man sich früh und spät.

Cigarren gibts wie Sam
am Meer — Aber
manche stinken sehr.

Sie hat ihr Land, sie
ist ihr Kind, mit einem
Koffel hat geschossen.

Wer sich einen Reck
macht, dem wird er hier
durch umgebracht.

Ein kleines Räufchen
schadet nicht,
Es man nur kein Laugemehl.

Wird dann der König tanzgeführt
Ist er mit Stern und Band geziert,
Wenn auch nur als Schützenkönig,
Dinkt ihm seine Macht nicht wenig.

Donnerstags muß man hingehen,
Da gibt's vieles es zu sehen,
Alles wird illuminiert
Und mit Lampen ausgeziert.

In den Dolgenbüschenstand
Kommen viele Leut gerannt,
Ob die Würstchen nicht bald wachsen
Doch man nimmts nicht so genau.

In die Bratwasbuden geht
Viele Leute, wollen sehn
Wenn die Krösch u. Schmalz
In den guten alten Tassen.

Am Feuerwerk vollends gar
Da freut sich all's das ganze Jahr
Wenn die Krösch u. Schmalz
Und Bakken sich verschlingen.

Der Jassenreich zu guter Letzt
Hat auch öfters sehr vergötzt,
Gedränge, Kränze vielerlei
Triebt das junge Volk dabei.

Feine Herrin und lustige Damen
Haben auch ein Spa sehen haben
Denn werden alle nach geschoben
Und der Frack bald auch aufgehoben.

Obst ist hier auch viel zu haben,
Wer sich will des Genußes
Nehmen nach Wasse in der Lüt
Behn dieses Häuschen hin
Schön von außen, schön von innen
Und er viel Vergnügen drinnen.

Der um Feldschloßchen kehrt ein,
Der wird gut aufgehoben sein.

Obst ist hier auch viel zu haben,
Wer sich will des Genußes
Nehmen nach Wasse in der Lüt
Behn dieses Häuschen hin
Schön von außen, schön von innen
Und er viel Vergnügen drinnen.

Obst ist hier auch viel zu haben,
Wer sich will des Genußes
Nehmen nach Wasse in der Lüt
Behn dieses Häuschen hin
Schön von außen, schön von innen
Und er viel Vergnügen drinnen.

Obst ist hier auch viel zu haben,
Wer sich will des Genußes
Nehmen nach Wasse in der Lüt
Behn dieses Häuschen hin
Schön von außen, schön von innen
Und er viel Vergnügen drinnen.

Obst ist hier auch viel zu haben,
Wer sich will des Genußes
Nehmen nach Wasse in der Lüt
Behn dieses Häuschen hin
Schön von außen, schön von innen
Und er viel Vergnügen drinnen.

Obst ist hier auch viel zu haben,
Wer sich will des Genußes
Nehmen nach Wasse in der Lüt
Behn dieses Häuschen hin
Schön von außen, schön von innen
Und er viel Vergnügen drinnen.

Hopfenlieder, lesen die in Spalt erscheinende (jetzt eingegangene) Zeitschrift „Bruder Straubinger“, halten ihre eigene Gerichtsbarkeit ab und wählen sich ihren Hopfenkönig nebst der Hopfenkönigin. Nicht anders wie es die Schäfer und die Fischer, die Schützen, die Spielleute oder die bis in die siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts hinein die Elbfähne stromaufwärts an Seilen ziehenden „Bomätscher“, wie es Knaben- und Schwesterschaften taten oder noch tun, wie der Magistrat von Rößting alljährlich den tugendhaftesten Jüngling zum Pfingstkönig macht (vgl. S. 83), die Kirchengemeinde zum „Rosenfest“ in Eybow und Bollchow (Kreis Jericho) von 1782 bis 1859 das züchtigste Mädchen durch geheime Bettelwahl der Männer am Altar mit der Tugendrose beehrte und ihr bräutliche Rechte verlieh, wie in fast allen außerdeutschen Ländern noch immer die Wahl von Schönheitsköniginnen die Gemüter breiter Kreise erregt.



225. Abschluß des Schützenvogels auf der Dresdner Vogelwiese, 1932.

Blieben Jägerbräuche und Jägerfeste einem verhältnismäßig kleinen Kreis von Menschen vorbehalten, so zogen die öffentlichen Preisschießen der Schützengilden und Schützenbruderschaften von Anfang her Schaulustige in großer Zahl an. Gehörten doch Bogen- und Armbrustschießen wie späterhin auch jenes aus Büchsen, zu den allgemeinen Übungen der waffenfähigen Jugend, und die Kirche, die den Handwerkern ihre Patrone gab, stellte auch den Junggesellenschißenschaften ihren Schutzheiligen in der Gestalt des pfeilbespannten Sebastian.

Manche dieser Schützenbruderschaften sind aus den Zünften hervorgegangen, aber auch da, wo eigene Schützengilden als unmittelbare Nachfolger der mittelalterlichen Wepelingschaften ihre Künste zeigten, beteiligten sich die Handwerker häufig an dem Schießen, so sie nicht wie die Hamburger Schreiner 1464 und 1465 zur eigenen Ergötzung ein „Papageienschießen“ abhielten. Waren die Preisschießen der Schützengilden, die zumeist zur Frühlingszeit (besonders an Pfingsten) abgehalten wurden und sich in Norddeutschland zuweilen den Maigrasenaufzügen verbanden, zunächst Angelegenheiten der einzelnen Städte, so finden wir im 15. Jahrhundert schon größere Landesschießen und Vogelschießen von Städteverbänden, im 16. Jahrhundert von den Landesherren veranstaltete „Schützenhöfe“. In der Gestalt des Pritschmeisters oder des Bieters, die oft das bunte Fleddergewand des Harlekins schmückte, sorgte auch da eine Spaßmachergestalt für die allgemeine Heiterkeit, wo die Schützenfeste auf ihren eigentlichen Zweck beschränkt blieben. Wo, wie in Sachsen, Vogelschießen und Vogelwiesen noch heute zu den schönsten Festfeiern des Brauchtumsjahres gehören, stehen nicht selten Frauenvogelschießen, ja Kindervogelschießen neben denen der Männer. Die soldatischen Züge in den Aufmärschen der Schützengilden handwerklicher oder allgemeiner Prägung verstehen sich zwanglos aus ihrer Geschichte. Bildeten jene doch, wie die Junggesellenzünfte überhaupt, einst den Kern der in Fähnlein und Regimenter eingeteilten Stadtwehren. Aus solcher Wehrausbildung ist ein großer Teil der zünftigen Macht erwachsen, erklären sich die „Funken“ und „Garden“ des Kölner und Mainzer Karnevals, die Vorkriegsuniformen der Teilnehmer mancher heutigen Schützenfeste, wie sie unsere Abb. 224 vom Schießen zu Neustadt in Sachsen aufzeigt. Auch das in den städtischen Handwerker-schaustellungen so beliebte Fahnen-schwenken, das die Egerer Fleischer noch heute nach einem Privileg von 1412 üben und dessen Kunst im 17. und 18. Jahrhundert eine Anzahl von Lehrbüchern gewidmet ist, nahm seinen Weg aus dem Waffendienst der zünftigen Verbände.

Viele Berufsfeste, besonders solche der Schützen, Fischer, Schiffer, Schäfer und Fleischer, wuchsen sich früh oder später gleich den Festtagen des Jahreslaufes zu allgemeinen Volksfesten und damit zu Volksgemeinschaften der Freude aus, sei es, daß sie sich von vornherein an Jahrmärkte oder Feiern des Brauchtumsjahres anlehnten, sei es, daß der Zustrom der Zuschauer zwangsläufig zum Ausbau eines allgemeinen Festplatzes mit Schau- und Würfelbuden, Glückstöpfen und Regelbahnen und zur Einlage mannigfacher Geschicklichkeits- und Glücksspiele führte, wie sie auch die Kirchweihvergünstigungen kannten: Reiten, Stechen, Fechten, Springen, Stangenklettern, Mädchenwettläufe und Gänserennen, Fuchsprallen, Fahnen- und Schweineschlag, Gansreißen, Sachhüpfen und manches andere mehr. Auch ließen behördlich unterstützte Bemühungen jüngster Tage zuweilen im Anschluß an ein mehr oder minder abgelebtes Ständesfest neue Volksfeste beträchtlichen Umfangs entstehen.



226. Das Oktoberfest auf der Theresienwiese in München in Anwesenheit des Hofes, 1835. Steinzeichnung von Gustav Kraus.

So erwuchs aus dem am Bartholomäustag gefeierten Fischzug zu Stralau bei Berlin ein 23tägiges Volksfest, das 1937 einen gegen 100000 Quadratmeter großen Festplatz mit Schau- und Kummelbuden von etwa einem halben Tausend Schaustellern aus allen deutschen Gauen umfaßte. Zu diesem von der „Verhijistra“ (d. i. den Verein zur Erhaltung des historischen Fischzuges in Stralau) organisierten Großfest geben seit 1936 die Postämter von Treptow und Stralau eigene Markenstempelungen heraus, und 1937 zog der Festzug zur Verherrlichung der 700jährigen „Geburtstagsfeier“ von Berlin vom Berliner Rathaus als der Wirkungsstätte seines Schirmherren, des Stadtpräsidenten und Oberbürgermeisters, aus nach seinem Bestimmungsort. Die älteren deutschen Großstadtfeste, sehr unterschiedlich an Lebensjahren, sind den verschiedensten Wurzeln entsprossen. Während der Hamburger Dom aus einem Christmarkt zu Füßen der zu Beginn des 19. Jahrhunderts niedergerissenen Domkirche erwuchs und die Dresdner Vogelwiese (Tafel VI) als Pfingstschießen nach dem Schützenvogel erstmals 1459 erwähnt wird, entstand das Volksfest auf dem Cannstädter Wäsen 1818 als landwirtschaftliches Fest durch eine Stiftung König Wilhelms von Württemberg. Das Münchener Oktoberfest (Abb. 226) entstammt einem 1810 gelegentlich der Vermählung Ludwigs I. veranstalteten Pferderennen, das im folgenden Jahr von der Gesellschaft des Landwirtschaftlichen Vereins übernommen und zu einem „Central-Landwirtschaftsfest“ umgestaltet wurde.

Bräuche aller Zeiten strömen in den Handwerkersitten und Berufsfesten zusammen, und die Urelemente des Brauchtums leben, entseelt oder umgedeutet, weiter neben jungen Zutaten, Scherz und Spiel. Manches, wie die Taufe, ist durch den Kult der Kirche neu bestätigt und bekräftigt worden, und der Meistersingerlehrling wurde nicht anders getauft wie der Handwerkergehilfe oder der Klosternovize. Zünfte und Gilden sind im späten Mittelalter und besonders im frühen 16. Jahrhundert das große Sammelbecken volkstümlichen Brauchlebens in Ernst und Scherz geworden. Sie bestreiten die Schaustellungen und Aufzüge der Feste im Jahres- wie im Lebenslauf, und wie die Revaler oder Rigaer Schwarzenhäupter zu Weihnachts- und Fastnachtsende ihre Umzugsbäume austrugen und verbrannten (vgl. S. 134), so trug im 17. Jahrhundert (und wohl schon früher) bei der Bruderschaft der Hamburger Brauergesellen ein feierlich



227. Turnier auf dem Wasser. Niederländische Zeichnung, wohl kurz nach 1500. Dresden, Kupferstichkabinett.

auf der „Höge“ erwählter und vereidigter Baumträger bei Beerdigungen einen Baum voraus, der mit Buchsbaumzweigen geschmückt war und an dessen Spitze ein Licht brannte.

Auch im Zusammenfall vieler öffentlicher Veranstaltungen und Feste der bürgerlichen Berufsverbände mit den Hochzeiten des Brauchtumsjahres blieb die organische Weiterentwicklung alter Gepflogenheiten des Volkslebens gewahrt. Insbesondere die Fastnachtswochen sind die vornehmlichsten Zeiten der berufsgelundenen Schaugepränge, Feste und Spiele. So fand die große Höge der Hamburger Brauerknechte zu Lichtmeß statt, erfüllten die Münchener Schächflertänze die fastnachtlichen Wochen vom Dreikönigstag ab, zog man am Faschingsmontag zum Mehgersprung aus (vgl. S. 43), führten die Nürnberger Plattner ihr Turnier ebenso zur Fastnachtszeit vor wie die Mehger ihre Reihen-, die Messerer ihre Schwerttänze, und die reichen Basler Bünfte, die einst fast völlig die Fastnachtsumzüge und Tänze bestritten, feiern heute noch mit Fahnenumgang und Trommelschlag ihre Aschermittwochszunftmäher. Im Erzgebirge war der Bergmann, dessen Glanzzeiten noch heute, nachdem längst das „Berggeschrei“ und die Berglieder verklungen sind, während die stolzen Bergparaden noch von den Blütezeiten des Erzbergbaus erzählen, Hauptträger des Fastnachtsbrauchtums. Und in anderen Städten und bei anderen Bünften finden wir die gleiche zeitliche Festlegung auf die Fastnachtswochen, neben denen der Johannistag, das Pfingstfest, Jakobi und der Neujahrstag als weitere Lieblingstermine handwerklicher Aufzüge, Schausstellungen und Tänze stehen. Wie die fastnachtlichen Maslenzüge, die fränkischen Schenbartläufe (vgl. S. 37 f.), unter dem Einfluß stadtbürgerlicher Gestaltungskräfte neue Spielelemente auffangen, so wandern Gestalten und dramatische Szenen der Fastnachtsspiele in die handwerklichen Umzüge und Berufsvorführungen ab. So durchsetzen sich die „solennen“ Handwerkeraufzüge mit Pritschennarren, Wilden Leuten u. dgl. sowie fröhlichen Fastnachtsspielen, die mit den Handwerkergeßellen zugleich durch die deutschsprechenden Lande wandern. Ein UmzugsSpiel, das die Hamburger Schreiner 1696 mit großem Gepränge vorführten, ist wesensgleich mit einem vierzig Jahre zuvor in Nürnberg aufgeführten, das seinerseits wieder in einem Abhängigkeitsverhältnis von einem Regensburger Spiel des Jahres 1618 steht. In diesem Spiel ist das Gesellenhobeln zu einem spottfröhlichen Bauernhobeln geworden, eine Stoff-



228. Rolandreiten zu Melldorf (Kr. Süderdithmarschen). Aufnahme: A. Thiemann, Melldorf.

her riden, if blin't wol werd" (zu „Wode" vgl. S. 104). Diese „Comedi-Spiele" breiteten sich in den Gesellenaufzügen des 17. und 18. Jahrhunderts immer weiter aus und wurden bei den Buchdruckern als „Lust- und Freuden Spiele" Mittelpunkt der Depositionshandlung. Ein solches 1621 vom Danziger Buchdrucker Paulus de Wisse verfaßtes Stück hat 1665 der Stifter des Elbschwanenordens, Johann von Rist, neu gestaltet und 1746 der Greifswalder Universitätsbibliothekar Johann Carl Dähnert wieder auf sein Handlungsgerippe zusammengestrichen. Das Ende der Lichtarbeit zu Fastnacht (das zugleich den Beginn des Wanderlebens bedeutete) beschloß bei den Schreibern, aber auch bei anderen Handwerkern, wie den Kupferschmieden und Rotgießern, die „Lichttränke", ein Umzug mit Lichtern, die man (wie bei den Schweizer „Lichtliabschwemmen") ins Wasser warf. Auch dieser noch 1767 bei den Nürnberger Rot Schmieden bezeugte Brauch veränderte sich zu fastnachtlichen Aufzugsspielen. Besonders in Süddeutschland scheint das Handwerkerspiel „Klag der Gesellen über das Licht" beliebt gewesen zu sein, aber auch im Fastnachtspiel der Hamburger Schreiner-Gesellen von 1696 traten Licht und Lichtweib auf.

Die Frage nach der Herkunft der einzelnen zünftigen Brauchtums- und Spielformen bedarf kaum einer umständlichen Beantwortung. Sind doch die meisten Handlungen Brauchtum der Urzeit, das ebensowenig im bäuerlichen wie im städtischen Leben ausstarb. Daneben wirken Kulturprägungen verschiedener Zeiten nach, insbesondere die ritterlich-höfischen Standessitten, von denen die Spiele und Festlichkeiten der Landesherrschaften und des Stadttadels noch bis tief ins 18. Jahrhundert hinein zehrten.

Wie die Bauernburgen schon in der Ersthälfte des 13. Jahrhunderts die ritterlichen Sitten nachzuäffen versuchten und die Kaufmannsfrauen von Dollnstein im fränkischen Altmühlthal nach Wolfram von Eschenbachs Bericht im 8. Buch des „Parzival" zur Fastnachtszeit sich ein scherzhaftes Turnier lieferten, so führten auch die Handwerker gleich anderen stadtbürgerlichen Berufsvereinigungen allerlei turnierartige Spiele auf. Doch wird die Abhängigkeit vom höfischen Brauchtum am deutlichsten bei den Fischerflecken, die einst über ganz Belgien, den Südwestteil Hollands, West- und Süddeutschland sowie Teile Mitteldeutschlands (mit einem Nordwestvorstoß über Leipzig zur Elbe hin), Österreich und die Schweiz verbreitet waren. Eine wohl kurz nach 1500 entstandene niederländische Handzeichnung (Abb. 227) zeigt ein solches Wasserflecken noch als ausgesprochenes höfisches oder doch patrizisches Wasserturnier. Aber auch die Handwerker führten früh gleich anderen stadtbürgerlichen Berufsvereinigungen allerlei turnierartige Spiele fröhlicher Art auf, über die wir (dank der Nachforschungen Siegfried Siebers) besonders gut aus Sachsen und Schlesien unterrichtet sind. Während zwischen 1384 und 1407 in Lauban römische Turniere mit stumpfen Waffen als Parteienkämpfe zur Aufführung kamen, fochten 1578 Bergknappen aus Freiberg und Brand mit Pappbarten, und in Bittau, wo am Aschermittwoch des Jahres 1505 der Kampf des Heringes gegen die Bratwurst die Buschauer ergötzte (vgl. S. 56f.), führten 1604 ein Stricker und ein Soldat ein Turnier um den Preis von einem Viertel Bier auf. Auch auf Schützenfesten und Vogelwiesen waren scherzhafte Scheinturniere neben dem Stechen nach Stroh puppen und dem Ringflecken unter einem Wasserkübel beliebte Vergnügungen, und der Dresdener „Schützenhof" von 1554 belustigte sich an einem Bauernturnier.

biegung, der wir, zumal nachdem Willibald Pirckheimer jenen Handwerker- und Studentenbrauch dem Motibgut des satirischen Pasquillen-schrifttums einverleibt hatte, in dieser besonderen Form zugleich in anderen Handwerkerfastnachtspielen aus Nürnberg, Regensburg und Augsburg begegnen. Auch Gestalten der antiken Mythologie (Cupido u. dgl.), Zeit-typen des Barock (Schäfer und Schäferinnen) und allegorische Figuren der Renaissance (die vier Erdteile) bringen in derlei Umzugsspiele ein, dazu vereinzelt der heimischen Geschichte entsprossene Sagen-gestalten. So rankt sich ein Lübecker Bädergesellenspiel um Karl den Großen und Sterklader als Gegenspieler neben denen als Spaßmacher Elß Rugebert agiert. Sieger bleibt Karl, und Sterklader fällt erstochen mit den Worten: „Hellige wode, nu len mir din perb! / Lat mi

Doch fügten auch die Festspiele des Abels ihren Darbietungen handwerkliches Brauchtum ein, wenn sie etwa an Stelle des üblichen Fuchsprellens die Fleischergefelln einen Lehrlingen auf der Kuhhaut pressen ließen (vgl. S. 49), so wie dies bei jenen zu Aschermittwoch üblich war. Als in den Schaustellungen der Höfe des 17. und 18. Jahrhunderts die Stechspiele nach einem leblosen Ziel die Zweikampfvorstellungen abgelöst hatten und die Ringstechen (auch in der Form von Damenringstechen), Türkenkopf-, Doppelkopf- und Quintanastechen auf prunkvoll hergerichteten Bahnen allgemein wurden, gingen diese Sportspiele schnell in die Volkslustbarkeiten, besonders der Kirchweihen und Vogelwiesen, über. Doch erhielten sie sich vor allem in den bäuerlichen Ringreiten, Kranz- und Rolandstechen, von denen die letztere Form sich allerdings nur noch in Holstein erhalten hat (Abb. 228), früher aber auch, wie der Spiel-Roland von Pöhlitz (Preis Templin) beweist, in der Mark Brandenburg geliebt wurde. Im Rufenstechen des südkärntischen Gailtals, einer Sonderform des Ringreitens, hat sich das burschenschaftliche Brauchtum noch in besonders eindrucksvollen Formen erhalten, während dort, wo das Bauernreiten nicht mehr üblich ist und die Stechspiele unberitten durchgeführt werden, das Ganze oft zu einer reinen Scherzhandlung geworden ist. So steckt bei dem Zylinderstechen zu Siegsdorf im Thiemgau der Kopf des Stechenden in einem riesigen Pappzylinder, wodurch aus einer Geschicklichkeitsprüfung eine Art Blindfuhspiel geworden ist.

Dunkel und umstritten in seinen Ursprüngen ist das Rasieren mit großen Holzmessern, das bei den Gesellenweihen verschiedener Handwerke (Buchbinder, Buchdrucker, Beutler, Drechsler, Glaser, Hutmacher, Tuchmacher, Messerschmiede) ebenso bezeugt ist wie im studentischen Depositionsakt. Oskar Schade glaubte in ihm einen Nachklang höfischer Initiationsriten erblicken zu dürfen und verwies darauf, daß das Beschneiden von Haar und Bart bei der höheren Ritterweihe üblich war und schon die Langobarden und Franken dem zum Ritter Adoptierten das Haupthaar abschnitten, ein Vorgang, der der tonsurierung der Mönche und dem Haarschnitt bei der Nonnenweihe entsprechen würde. Demgegenüber will Richard Wolfram solche auch in die Schwerttanzspiele eingedrungenen Barbierszenen bis in das Ritual altgermanischer Männerbünde verfolgen, während andere Forscher das Rasieren als einen späten Scherzakt auffassen, der die Mannbarkeit des in den Kreis der Erwachsenen aufgenommenen, in Wirklichkeit noch bartlosen Jungen bezeugen solle, oder auch nur als einen in das Handwerkerturn verirrten Fastnachtssulk. In einer Beschreibung der Großen Höhe vom Jahr 1698, dem ausgelassenen, seit 1535 bezeugten Lichtmeßfest der Hamburger Brauerstnechte, treten uns erstmals bei einer Volksbelustigung ein solcher Bartscherer mit seinen Knechten entgegen, und schon ein Jahr später berichtet der Rodwitzer Pfarrer Christian Gerber, daß man beim Gesellenmachen dem Täufling einen Bart fertige und ihn darauf mit einem stumpfen Hadmesser wieder abbalbiere, wobei ein Biegelstein die Seife ersetze. Auch Friedrich Frieße weist zu Beginn des 18. Jahrhunderts auf den gleichen Brauch bei den Beutlern hin, für die es auch die „Spiele“ von Bergen (Norwegen) in einer besonders rohen Form bezeugen, indem man hier die Gesichter mit Ragen- und Hundekot einschmierte. Aus den Handwerkerkreisen scheint das Rasieren mit Holzmessern dann wieder in die Festgebräuche der Bauernburschen und damit in deren Fastnachts- und Kirmesstreiben abgewandert zu sein. Wenigstens ist es so bis in die vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts im Thüringischen bei den Kirmesburschen von Udestadt (A.-B. Wieselbad) gebucht, wo es neben dem Hobeln eine besondere Rolle in den Kirchweihlustbarkeiten spielte. Die Stiftungsurkunde der Burschenschaft von 1778 bezeugt das Brauchtum als schon vor 1509 üblich. Auch eine Rechtsfassung der Burschenschaftsgründung von Ober-Treba (A.-B. Apolda) erwähnt das Scheinrasieren als Ausnahmeakt. Ebenso seifte (und seift) man auf deutschen Schiffen, insbesondere Grönlandsfahrern, die Neulinge mit einer Teerquaste ein und rasiert sie mit dem Winkelmaß. Im Bartscheren des Schwarzen Mannes von Bebiß bei Könnern (Saalkreis), das im Juli stattfindet, und in Fastnachtscherzen wie dem Zampferbrüderumzug zu Gühlen im Kreis Sorau leben die alten Formen des Bartschneidens und Rasierens noch in ländlichen Volksvergügungen unserer Tage fort.

Alles Brauchtum eines Volkes, das eine gewisse zivilisatorische Stufe erklommen, ist zugleich triebhafte Entfaltung wie auch zielbewußte oder doch pflegerische Gestaltung. Erklügelte Sitten und Bräuche schlagen, wo immer sie anbefohlen werden, nie feste Wurzeln im Volksleben, dessen Wachstumskräfte dem gemeinschaftsbindenden Brauchtum vorgezeichnete Bahnen weisen. Da wo die ein Volk oder dessen Untergliederungen, führenden Menschen diese Kräfte nicht kennen oder mißachten, verkümmert der volkshafte Gemeinschaftswille, zieht sich das Brauchtum in die Dunkelheit seiner magischen Frühformen zurück, irrt es ab von der gläubigen Selbstverständlichkeit seines Tuns in die grübelnden Lastversuche abergläubischen Handelns, zur Zügellosigkeit eines sinnentleerten Trieblebens.

Wenn sich das junge Christentum verhältnismäßig leicht auf germanischem Boden durchzusetzen vermochte, so glückte ihm dies nicht zuletzt darum, weil es die überkommenen Volksbräuche in ihren äußeren Formen schonte und sie lediglich mit den Gestalten wie der Sinngebung des eigenen Kultes, der eigenen Lehre erfüllte. Auch die Erfolge der Gegenreformation beruhen größtenteils auf den volkspsychologischen Erkenntnissen der Jesuiten, die sie in eine praktische, sich vom Kleinkinderleben bis zum Hoferemoniell spannende Erziehungsarbeit und Propaganda umsetzten. Die schrankenlose Freude des 16. Jahrhunderts an der Buntheit und Fülle volkstümlicher Lustbarkeiten gab dem Brauchtum auch in den Städten freie Bahn und

strahlte von hier aus wieder auf die Sitten und Gewohnheiten der bauerlichen Bevölkerung über. Lediglich die Bräuche und Schaustellungen der kirchlichen Festtage fielen in den lutherischen Gegenden mehr oder minder schnell unter den Angriffen der protestantischen Geistlichen und Ortsbehörden in sich zusammen. Wie 1525 in Götting die Abschaffung der Umfahrten des Palmesels und des Osterbildes oder der Karfreitagsprozessionen und -gesänge durch den Magister Franz Rupertus als große Tat gefeiert wurde, so galt anderwärts der Hauptkampf der Nikolausgestalt (vgl. S. 119). Mit der Mitte des 17. Jahrhunderts werden die behördlichen Verbote von Volksfesten und -bräuchen häufiger, teils weil jene sich inzwischen zu wirklichen Mißbräuchen ausgewachsen hatten, teils auch aus einer gewissen Verständnislosigkeit der führenden Gesellschaftsschicht heraus. So sind uns allein aus Nürnberg zwischen den Jahren 1654—1708 neun Ratsverbote überliefert, die sich gegen das Sternsingen, Schlittenfahren, Schneeballwerfen, Neujahrsschießen u. dgl. wenden. Aber erst das Zeitalter der Aufklärung setzte zu einem Kreuzzug gegen alle Volksbräuche und -sitten an, der seinen Höhepunkt in der josephinischen Ära fand. Auf Friedrichs des Großen Erlass „wegen Abschaffung der schädlichen Gewohnheit des jährlichen Maiensehens gegen den 1. Mai und gegen Pfingsten“ folgten österreichische Patente von 1751 und 1752, die das Faschingsbegraben, die Dreikönigsspiele und die Lichtmeßfeiern untersagten, 1784 verbot man im Ausbachischen und Fußbischen das Wetterläuten, 1787 im Gebiet des Fürsten von Hohenlohe die Kinder- und Erwachsenenumzüge zur Advents-, Weihnachts- und Neujahrszeit, das Maiensteden in der Neujahrnacht, bei Hochzeiten und Kindertaufen, das Neujahrsschießen und die Samstags- wie die Leikaufstrünke (= Trünke bei Kaufabschlüssen). Bis zu dem Ostereiersuchen der Kinder gab es keinen Volksbrauch, den die aufklärerische Erziehungstheorie nicht als abergläubisch und schädlich verdammt, und die Kirche sekundierte dem Staat in der Unterdrückung von Prozessionen, Kreuzzügen und Wallfahrten. Der Begeisterung der Romantik für die wieder entdeckte bauerliche Welt des Volksfeste, -spiele und -sitten folgte der rationale Gegenschlag des „Jungen Deutschlands“, und die um die Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzende Gläubigkeit an die Allmacht des wirtschaftlichen und technischen Geschehens stempelten Volksbrauch und Volkssitte zu Belanglosigkeiten des völkischen und übervölkischen Lebens, zu Spielereien, mit denen man sich nicht ernsthaft befaßte. So setzten erst im Weltkrieg 1914—18 wieder zahlreiche Verbote von Volksbräuchen ein. Neben den militärischen Bedürfnissen, die das Anzünden von Bergfeuern zu den verschiedenen Jahresfesttagen in den bairischen und österreichischen Berglanden untersagten, führte besonders die wirtschaftliche Notlage in zahlreichen Bezirken zum Verbot von Heischegängen der Kinder, Leichenstränken u. dgl. üppigen Gastereien, ja Anfang April 1916 bedrohte das badische Ministerium des Innern unter Berufung auf die Eierknappheit das Färben der Ostereier mit einer Geldstrafe bis zu 1500 Mark oder Gefängnis bis zu vier Monaten. Zahlreiche Verbote, wie das des Faschingschmalzens im Bezirksamt Laufen (Januar 1916), stützten sich auf den „Ersitz der Zeit“, eine Begründung, die auch noch in einer ganzen Anzahl von Nachkriegsjahren die landesüblichen Karnevalsfeiern in behördlichen Verfügungen beschneidet. Doch erzielten umgekehrt manche Orts- und Bezirksbehörden während des Weltkrieges dadurch ersichtliche Erfolge, daß sie die alten Volksbräuche pflegerisch in den Dienst der Volksgemeinschaft stellten und die Heischeumzüge der Kinder zugunsten des Roten Kreuzes oder der Liebesgaben sendungen ins Feld stattfinden ließen, so wie sie sich heute nicht selten dem Winterhilfswerk zur Verfügung stellen. In den während des Krieges entstandenen Zimmerpoliersprüchen bei den Nichtfesten oder den Kriegsinchriften der oberbairischen Maibäume zeigte sich, wie selbst ein nichtbeeinflusstes Brauchtum sich unbewußt, und darum doppelt wirksam, im Dienst einer Gemeinschaftssache helfend zu betätigen vermag.

Die Rückbesinnung auf das Leben der Vorkriegszeit brachte in steigendem Ausmaß Versuche der Neubelebung alter Trachten und Brauchspiele, die vereinzelt (zumal wenn sich die Jugendbewegung ihrer annahm) in die Zukunft wiesen, zumeist aber den Heimatschutzgedanken verengten und verfälschten, indem sie das Leben selbst museal und auf Grund historischer Quellenkenntnis konservieren und gewissermaßen unter Denkmalschutz stellen wollten. Auch griffen nicht selten Fremdenverkehrsvereine und örtliche Interessenverbände die alten Bräuche auf, um mit deren schaustellerischer Neuinszenierung den Verkehr in ihre Städte zu lenken. Solchen meist gutgemeinten, aber vom Volksganzen her gesehen ziemlich belanglosen Versuchen gegenüber brach sich mit dem politischen Umbruch der nationalsozialistischen Revolution die Erkenntnis Bahn, daß die überkommenen Brauchtumsformen nur im Rahmen eines allgemeinen Weltbildes lebensfähig seien und daß jene Sitten und Bräuche eines Volkes der vordringlichen Förderung bedürften, deren gemeinschaftsbindende Kraft unzweifelhaft sei, daß es nicht auf die Schaustellung des Tages, sondern auf die Stärke des nachklingenden Erlebnisses ankomme. So wurde der erste Mai zum „Tag der nationalen Arbeit“ ausgestaltet, und in dem jährlich auf dem Bückeberg gefeierten Erntedankfest legen Volk und Staat ein feierliches Bekenntnis zum Bauernstand als dem mütterlichen Nährboden jeder Volksgemeinschaft ab. Auch in den Achtagefeiern der Nürnberger Reichsparteitage, die eine geschlossene Huldigung aller Gliederungen von Partei und Staat bringen, tritt der Gedanke einer letzten Überhöhung aller Einzelfeste innerhalb des völkischen

Rahmens klar zutage. Daneben stehen die Bemühungen, das Vertrauen und die Liebe der einzelnen Stände zu ihrer Berufsarbeit durch den Wiederaufbau eines festen Brauchtumsrückgrates zu stärken, deren sich die Deutsche Arbeitsfront zielbewußt annahm. Nachdem 1934 wieder eine zunftmäßige Lehrlingsloßsprechung eingeführt wurde, ist seit 1935 das Gesellenwandern neu belebt, wenn auch zunächst nur in einer zeitlichen Einschränkung (8 Wochen) und als Auszeichnung der beruflich Tüchtigsten und charakterlich Einwandfreiesten. Seit 1937 besteht im ganzen Deutschen Reich eine einheitliche Regelung für die Einschreibung der Lehrlinge, den Gesellenfreispruch und die Anerkennung zur Meisterschaft, in der an die Stelle der Verpflichtung vor der offenen Lade der Handschlag über der Fahne der Deutschen Arbeitsfront trat. Auch die Sonderfeiern der einzelnen Berufe bis zu den Schäfertagen stehen unter der Leitung der DAF und erhalten ihr neues Festzugsgestalt durch die Mitwirkung der Parteigliederungen. Von den übernommenen Brauchtumsformen der Handwerfertaufe wurde das Gautschen der „Jünger der schwarzen Kunst“, das sich schon zuvor in einzelnen Betrieben erneut eingebürgert hatte und in Mainz nach den Anweisungen des Leiters des Gutenbergmuseums, Dr. Kuppel, auf einem öffentlichen Platz stattfindet, erstmals auf dem Reichshandwerkstag 1935 zu Frankfurt am Main vor dem Gutenbergdenkmal vorgeführt.

Sind die Sitten und Bräuche eines Volkes unmittelbarster Ausdruck seines Weltbildes, das der Wandel der Zeiten zu immer neuen Gestaltungen verpuppt und entfaltet, so erweisen sich die aufbauenden Elemente alles Brauchtums als gleich zeitlos wie die schöpferischen Kräfte, aus denen jene erwachsen. So klar die Möglichkeiten und die Grenzen solcher Bildungsvorgänge vorgezeichnet sind, so unendlich scheint die Fülle ihrer Bildverschlingungen und Formwandlungen. Nur im Wechselspiel des Ewigen und Vergänglichen leben Brauch und Sitte eines Volkes, dessen Pulsschlag sie regeln, dessen Stärke und Schwäche sie spiegeln. Aus der Erkenntnis solcher Auseinandersetzungen in Raum und Zeit erwächst das Wissen um das geistige und seelische Leben der Völker als verpflichtende Bedingung aller Gestaltung und pflegenden Bewahrung.

Schrifttum:

Das Schrifttum über Sitte und Brauch ist so umfangreich, daß wir uns hier mit den knappsten Hinweisen begnügen müssen. Den größten Teil der alten Quellen hat schon Jakob Grimms Deutsche Mythologie verarbeitet. Die beste neuere Gesamtdarstellung ist noch immer Paul Sartori, Sitte und Brauch, 3 Teile, Leipzig 1910—1914 (= Handbücher zur deutschen Volkskunde V—VIII). Hier ist die bis zum Erscheinen der einzelnen Bände vorliegende Literatur in weitestem Ausmaße gebucht. Spätere Erscheinungen findet man in der Volkskundlichen Bibliographie (bis 1928) und den üblichen bibliographischen Nachschlagewerken. Einen kurzen Überblick über unser Gebiet gab Sartori nochmals in John Meiers Deutscher Volkskunde, Berlin und Leipzig 1924. Daneben bleibt von Wert der Abschnitt „Sitte“ im 3. Band von Hermann Pauls Grundriß der Deutschen Philologie. Im übrigen haben alle landschaftlichen Monographien mehr oder minder ausführliche Kapitel über Sitte und Brauch, vielfach auch ältere Sagensammlungen. Für Einzelheiten gibt das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens von Hanns Bächtold-Stäubli wertvolle Hinweise auf den neuesten Forschungsstand. Wir verzichten daher an dieser Stelle auf die Aufzählung aller landschaftlich begrenzten Schilderungen außer in den Fällen, wo ihnen durch die Art der Darstellung ein besonderer Wert zukommt. Von allgemeinen Darstellungen sei hier verwiesen auf:

Eduard Duller, Das deutsche Volk in seinen Mundarten, Sitten, Gebräuchen, Festen und Trachten, Leipzig 1847. — F. Morf, Sitten und Gebräuche der Deutschen und ihrer Nachbarvölker, Stuttgart 1849. — Montanus (= B. J. v. Buccalmaglio), Die deutschen Volksfeste, Volksbräuche und deutscher Volksglaube in Sagen, Märlein und Volksliedern, Iserlohn und Elberfeld 1854—1858 (2 Bde.). — Ernst Weiß, Volksitten und religiöse Gebräuche, Barmen 1872. — Rudolf Edart, Brauch und Sitte, Oldenburg 1899. — Eugen Mogk, Die deutschen Sitten und Bräuche, Leipzig und Wien 1909 und 1921 (Meiers Volksbücher Nr. 1561, 1562 = Sonderdruck aus Hans Meier, Das deutsche Volkstum, Leipzig und Wien 1898, 1903). — Eduard Hoffmann-Kraher, Feste und Bräuche des Schweizer Volkes, Zürich 1915. — Eugen Fehrle, Deutsche Feste und Volksbräuche, Leipzig 1916 (3. Aufl. 1927 = Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 518; die 4. neubearbeitete und erweiterte Auflage von 1936 behandelt nur die Jahresbräuche). — Otto Lauffer, Deutsche Sitte, Leipzig 1920 (Deutschkundliche Bücherei). — Carl Clemen, Deutscher Volksglaube und Volksbrauch, Bielefeld und Leipzig 1921 (= Die Bücherei der Volkshochschule, Bd. 23). — Georg Buschan, Das deutsche Volk in Sitte und Brauch, Stuttgart 1922. — Friedrich Pfister, Schwäbische Volksbräuche, Feste und Sagen, Augsburg 1924. — Viktor von Geramb, Deutsches Brauchtum in Österreich, Graz 1924 (2. Aufl. 1926). — Michael und Arthur Haberlandt, Die Völker Europas und ihre volkstümliche Kultur, Stuttgart 1927. — E. E. Pauls, Volksbrauch,

Leipzig 1928 (Wägen und Wirken, Beiheft 12). — Heinrich Brodmann-Jerosch, Schweizer Volksleben, 2 Bde., Zürich 1929. — Eduard Hoffmann-Krayer, Volksglaube und Volksbrauch: Germanische Philologie, Festschrift für Otto Behaghel, Heidelberg 1934. — Luz Madensen, Sitte und Brauch, in: Die deutsche Volkskunde, herausgegeben von Adolf Spamer, Bd. 2, 2. Aufl., Berlin und Leipzig 1934. — August Lämmle, Brauch und Sitte im Bauerntum, Berlin 1935 (= Fort deutscher Volkskunde, Bd. 2). — Paul Geiger, Deutsches Volkstum in Sitte und Brauch, Berlin und Leipzig 1936 (= Deutsches Volkstum, Bd. 5).

Zur älteren Überlieferung vgl.: Georg Buschan, Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen, München 1936. — Franz Rondziella, Volkstümliche Sitten und Bräuche im mittelhochdeutschen Volksepos, mit vgl. Anmerkungen, Breslau 1912 (= Wort und Brauch, Heft 8). — Erich Schmidt, Deutsche Volkskunde im Zeitalter des Humanismus und der Reformation, Berlin 1904.

Grundsätzliches: Ernst Lazarus, Über den Ursprung der Sitten, Berner Antrittsrede 1860, 2. Aufl., Berlin 1867. — Otto Frid, Über das Wesen der Sitte, Heilbronn 1884. — Albert Freybe, Entstehung, Bedeutung, Art und Wert der Sitte: Zeitschrift für den deutschen Unterricht, Jg. 20, Leipzig 1906. — Heinrich Bierlandt, Die Entstehungsgründe neuer Sitten: Festschrift der herzogl. techn. Hochschule bei Gelegenheit der 69. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte, Braunschweig 1897. — Fritz Krause, Probleme der Erforschung deutscher Volksitten und Bräuche: Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, Jg. 3, Leipzig 1928. — Martin Freytag, Grundsätzliches über Sitte und Brauchtum: Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, Jg. 4 (1929). — Otto Behaghel, Sitte und Brauch: Zeitschrift für Deutschkunde, Leipzig und Berlin, Jg. 1933.

Zur vergleichenden Betrachtung siehe außer den großen Werken reiner Ethnologen (Thlor, Andrew Lang, Frazer, Adolf Bastian usw.): Richard Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Stuttgart 1878, Neue Folge, Leipzig 1889.

I. Das Brauchtum im Jahreslauf.

Gesamtdarstellungen: Matthäus Dresser, De festis et praecipuis anni partibus liber, Erfurt 1584. — Rudolphus Hospinianus (= Rudolf Birth), De festis christianis tractatus, 1573. — Joachim Hildebrand, De diebus festis libellus, Helmstedt 1706 (und später). — G. E. Rosenthal, Die Nationalfeste, Feiertage, Ceremonien und Spiele aller Völker, Weissenfels 1796. — J. H. Fischer, Beschreibung der vorzüglichsten Volksfeste, Unterhaltungen, Spiele und Tänze der meisten Nationen in Europa, Wien 1799. — Fr. A. Reimann, Deutsche Volksfeste im 19. Jahrhundert, Geschichte ihrer Entstehung und Beschreibung ihrer Feier, Weimar 1839. — Fr. Morf, Der Festkalender, enthaltend: Die Sinnbeute der Monatszeichen, die Entstehungs- und Umbildungsgeschichte von Naturfesten in Kirchenfeste; Schilderung der an denselben vorkommenden Gebräuche usw., Stuttgart 1847 (= Scheiblers Kloster, Bd. 7). — J. Gebhardt, Das kirchliche Jahr oder die heiligen Gebräuche und Kirchenfeste nach der frommen Sage, Pest 1856. — P. Armand Baumgarten, Das Jahr und seine Tage, Kremsmünster 1860 (Programm). — Otto Frhr. v. Reinsberg-Düringfeld, Aberglauben und Feste der germanischen Völker, Leipzig 1863 (2. Aufl. 1898). — Paulus Cassel, Altkirchlicher Festkalender, nach Ursprüngen und Bräuchen erklärt, Berlin 1869. — Julius Lippert, Deutsche Festbräuche, Prag 1884. — J. R. Albers, Populäre Feldpostille. Aufsätze und Vorträge über Ursprung, Entwicklung und Bedeutung aller Feste, Feier- und Heiligtage des Jahres, Leipzig und Meß 1891 (2. Aufl., Stuttgart 1907); 3. Aufl., Stuttgart 1917 unter dem Titel: Das Jahr und seine Feste. — Wilhelm Rolfs, Unsere Volksfeste, Leipzig 1896. — Rudolf Reichhardt, Die deutschen Feste in Sitte und Brauch, Jena 1908 (2. Aufl. 1911). — Hermann S. Rehm, Deutsche Volksfeste und Volksitten, Leipzig 1908 (Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 214). — G. Rüd und H. Sohnreh, Feste und Spiele des deutschen Landvolkes, Berlin 1909 (3. Aufl. 1925). — M. P. Nilsson, Die volkstümlichen Feste des Jahres, Tübingen 1914 (Religionsgeschichtliche Volksbücher, Reihe III, Heft 17/18). — Rudolf Kleinpaul, Das bekränzte Jahr, Berlin 1920. — M. M. Rathgeber, Im Schatten des Dorfkirchleins. Ein Gang durchs Dorfkirchjahr von Nikolaus bis Martini, Rempten 1923. — L. Grünwald, Volkstum und Kirchenjahr: Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz, Bd. 44. — Hans Hahne, Vom deutschen Jahreslauf im Brauch, Jena 1926. — Hanns Kren, Volksbrauch im Kirchenjahr, Salzburg und Leipzig 1934. — Hans Hahne und Heinz Julius Niehoff, Deutsche Bräuche im Jahreslauf, Halle a. S. 1935 (= Veröffentlichungen der Landesanstalt für Volkheitskunde, Heft 8; Bildmappe). — Hans Strobel, Bauernbrauch im Jahreslauf, Leipzig 1936.

Zur älteren Überlieferung: Hans Moser, Archivalische Belege zur Geschichte altbayerischer Festbräuche im 16. Jahrhundert, in: Staat und Volkstum. Festgabe für Karl Alexander von Müller, Dieffen vor München 1933.

Einzelprobleme: George Philipp, Über den Ursprung der Rakenmusiken. Eine canonistisch-mythologische Abhandlung, Freiburg i. Br. 1849. — Wilhelm Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Bd. I u. II, Berlin 1875, 1877. — Karl Weinhold, Der Wettlauf im deutschen Volksleben: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Jg. 3 (1893). — Ders., Die Verehrung der Quellen in Deutschland, Berlin 1898 (= Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, phil.-hist. Klasse, 1898). — Eugen Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen, Leipzig 1903 (= Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 27). — Georg Schierghofer, Altbayerns Umritte und Leonhardifahrten, München 1913. — Rudolf Hindringer, Weiheroß und Roßweihe, München 1932. — Hans Moser, Der Drachenkampf in Umzügen und Spielen: Bayerischer Heimatschutz, Jg. 30 (1934). — Eugen Fehrle, Waffentänze: Badische Heimat, Bd. I, Karlsruhe 1914. — Hans Naumann, Untersuchungen zum Schwertsechterspiel: Bayerische Feste für Volkskunde, München 1916. —

Karl Meschke, Schwerttanz und Schwerttanzspiel im germanischen Kulturkreis, Leipzig und Berlin 1931 (heftische Ergänzungen durch Hugo Sepding in den Hessischen Blättern für Volkskunde 1931—1932; lippische durch Hermann Tardel: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 1932). — Richard Wolfram, Schwerttanz und Männerbund, 2 Bde., Kassel (erscheint seit 1934). — Vilh Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde, Buhl i. B. 1927 (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, Heft 1). — Adolf Spamer, Der Wildleuteteppich im Rathaus zu Regensburg, in: Friedrich von der Leden und Adolf Spamer, Die altdeutschen Wandteppiche im Regensburger Rathause, Regensburg 1910. — Hans Götting, Die wilden Leute und ihre Verwandten im altdeutschen Schrifttum, Erlangen 1925 (Dissert. in Maschinenschrift). — Werner Mulerdt, Der wilde Mann in Frankreich: Zeitschrift für französische Sprache und Literatur, Bd. 56, Jena und Leipzig 1932.

Vorfrühling und Frühling.

Allgemeines: Schmitz, Ein altdeutsches Frühlingsfest. Eine kulturgeschichtliche Studie, 2 Teile, Montabaur 1873 bis 1875. — Albert Weder, Pfälzer Frühlingsfeiern, Kaiserslautern 1908 (Beiträge zur Heimatkunde der Pfalz, Bd. II). — Eugen Mogk, Volkstümliche Bräuche der Vorfrühlingszeit im Wandel der Zeiten: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 7, Bremen 1929. — Johannes Künzig, Das Frühlingsbrauchtum der Ortenau: Badische Heimat 1935, Sonderheft „Offenburg und die Ortenau“.

Fastnacht: Erasmus Sarcerius, Bivo Predigten. Eine wider das teuflische Leben, so man in der Fastenzeit treibet. Und die andere vom Fasten, Leipzig 1551. — Heinrich Lubbert, Faß-Nachts-Teufel, das ist: Kurzer, doch schriftmäßiger Unterricht, daß das Faß-Nacht-Schwermen, Saufen, Herümblaufen, Rasen etc. nichts anders als eine heidnische und schändliche Anbetung des Teuffels sey, Lübeck 1673. — Johann Caspar Zeumer, Bacchanalia Christianorum, vulgo: Carneval, Jena 1699. — Christophorus Sonntagius, praef. (= Michael Schaeffler), Salto ab extremo ad extremum geminus, sub vigiliam carnisprivii (vulgo Fastnacht) declinandus disputatione publica, tractatus teutonice cujusdam anonymis opposita, Altdorfii 1709. — Joh. Peter Schmidt, Fastel-Abend-Sammlungen oder geschichtsmäßige Untersuchung der Fastel-Abends-Gebräuche in Teutschland, Rostock (1742). — Derf., Geschichtsmäßige Untersuchung der Fastel-Abends-Gebräuche in Deutschland usw., Rostock 1752. — Über einige Fastnachts-Gebräuche unserer Voreltern: Taschenbuch zum Nutzen und Vergnügen fürs Jahr 1786, Göttingen. — Karl Fr. Tschüde, Fastnachts-Gebräuche, nebst einer kurzen Untersuchung über den Ursprung des Festes. Berlin 1799. — A. Fahne, Der Carneval mit Rücksicht auf verwandte Erscheinungen. Ein Beitrag zur Kirchen- und Sittengeschichte, Köln 1854. — A. Hammerau, Die Bergfeuer in Deutschland. Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung, 1891, Nr. 87—89. — Eduard Hoffmann-Kraher, Bilder aus dem Fastnachtsleben im alten Basel, Zürich 1896. — Max Höfler, Gebäubrote der Fasching-, Fastnachts- und Fastenzeit, Wien 1908 (Suppl.-Heft 5 zu Bd. 14 der Zeitschrift für österreichische Volkskunde). — Carl Clemen, Der Ursprung des Carnevals: Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 17, Leipzig und Berlin 1914. — Hanns Bächtold, Zur Geschichte der Fastnacht, Helvetia 1911. — Adolf Spamer, Deutsche Fastnachtsbräuche, Jena, o. J. [1936]. — Fritz Brüggemann, Die Schembartläufer von Nürnberg. Ungebrachte Nachener Habilitationsschrift, 1918. — Derf., Vom Schembartlaufen, Leipzig, o. J. [1936]. — Heino Pfannenschmidt, Fastnachtsgebräuche in Elsaß-Lothringen, Kolmar 1884. — Friedrich Vogt, Beiträge zur deutschen Volkskunde aus älteren Quellen: 1. Scheibentreiben und Frühlingsfeier: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Jg. 3 (1893). — Eduard Hoffmann-Kraher, Bilder aus dem Fastnachtsleben im alten Basel, Zürich 1896. — Derf., Fastnachtsgebräuche in der Schweiz: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 1 (1897). — Johannes J. Ammann, Fastnacht im Böhmerwalde: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Deutschen in Böhmen, Bd. 28 (1890). — Jakob Kemp, Zur Geschichte der Kölner Fastnacht: Zeitschrift für rheinische und westfälische Volkskunde, Jg. 3 (1906). — Albert Weder, Zur Geschichte des rheinischen Carnevals: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 5 (1927). — Paul Rudolf Kölner, Die Basler Fastnacht, Basel 1913. — Eduard Fritz Knuchel, Die Umzüge der Klein-Basler Ehrenzeichen. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung, Basel 1914. — Bernhard Felder, Geschichte der Maskenliebhaber-Gesellschaft der Stadt Luzern (1819—1919), Luzern 1919. — Leopold Rütimeyer, Über Masken und Maskengebräuche im Lötschental (Kanton Wallis): Globus, Bd. 91 (1907). — Derf., Über einige archaische Gerätschaften und Gebräuche im Kanton Wallis und ihre prähistorischen und ethnographischen Parallelen, Basel und Straßburg 1916 (Sonderdruck aus Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 20 = Festschrift für E. Hoffmann-Kraher; enthält ein Kapitel „Masken und Maskenbräuche“). — Derf., Ur-Ethnographie der Schweiz, Basel 1924 (Kap. 18: Masken und Maskenbräuche). — Hermann Eris Busse, Alemannische Volksfastnacht: Mein Heimatland, Jg. 22 (1935). — Albert Fischer, Billinger Fastnacht von einst bis heute (1882—1922), Billingen i. B. 1922. — Hilde Emmel, Masken in volkstümlichen deutschen Spielen, Jena o. J. [1936; Kölner Dissertation]. — Clara Weber, Die Heischelieder an Fastnacht im Rheinlande, Kölner Dissertation 1933. — Max Höfler, Gebäubrote der Fasching-, Fastnachts- und Fastenzeit, Wien 1908 (= Suppl.-Bd. der Zeitschrift für österreichische Volkskunde, 5). — Sonntag Lätare (Sommertag): Paul Christian Hilscher, Dissertatio de ritu dominica Laetare, vulgo: Das Tod Austreiben, Leipzig 1690. — Derf., Curiose Gedanken von dem Tod-Austreiben am Sonntag Laetare. Aus dem Lat., Dresden und Leipzig 1701. — Johann Caspar Zeumer, Dissertatio de dominica Laetare, vulgo: Der Todten-Sonntag, Jena 1701. — Wilhelm Mose, Auf den besonders denkwürdigen Tod-Sonntag Lätare dieses 1765ten Jahres usw., Breslau 1765. — E. M. Schmidtbauer, Historische Erklärungen des Todtaus-Handbuchs der deutschen Volkskunde. Bd. II.

treiben, Nürnberg 1773. — Historische Erläuterung der alten Gewohnheit am Sonntag Lätare tobe Bilder unter Anstimmung besonderer Gesänge herumzutragen, wovon dieser Tag den Beinamen des Toben-Sonntags trägt, Frankfurt und Leipzig 1773. — Historische Kleinigkeiten. Von den Orbalien, dem Tobdaustreiben, dem Behmgericht, dem Recht des alten Junggesellen. Einfall der Sitten. Geschichte der Spruchspracher. Ursprung des Johannesfeuer. Strafgesetze wider den Ehebruch. Sonderbare Fastnachtsgebräuche, Prag 1797. — Christian Heinrich Schmid [Gießen], Parallele zwischen der Altdutschen und Römischen Frühlingsfeier: Journal von und für Deutschland, 1787—1790. — Johann Georg Büsching, Wöchentliche Nachrichten für Freunde der Geschichte, Kunst und Gelahrtheit des Mittelalters, Bd. 1, Breslau 1816 (enthält: von der Hagen, Der Sonntag Lätare). — [Carolus Theophilus Anton], Orationes Sylvestrianas die XIX. Jun. MDCCCXXXIX... die XXIX Jan. MDCCCXL... die XVI. Jun. MDCCCXLI [3 Teile]: Comparatus mors recens hieme expulsa aestatem cantu salutandi similibus veterum moribus, Götting o. J. [1839—41]. — Zusammenstellungen zum Tobdaustragen bei F. Noth, Der Festkalender, 2. Abt. (= Das Kloster, Bd. 7, 2), Stuttgart und Leipzig 1847, S. 832—850. — Johann Karl Schuller, Das Tobdaustragen und der Muorles. Ein Beitrag zur Kunde sächsischer Sitte und Sage in Siebenbürgen. Sylvestergabe für Freunde und Gönner, Hermannstadt 1861. — Albrecht Dieterich, Sommertag, Leipzig 1905 (= Sonderdruck aus dem Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 8). — Albert Beder, Sommertag, Neustadt a. H. 1931 (= Beiträge zur Heimatkunde der Pfalz, Heft 10). — Friedrich Mößinger, Der Sommertag in Südhessen: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 24 (1935). — Konrad Bacher, Kampf des Sommers und Winters. Geschichtliche Entwicklung und geographische Verbreitung der Sitte: Globus Bd. 31 (1877). — Otto Hübner, Die deutschen Sommer- und Winterspiele. Ungebrachte Prager Dissertation 1924 (Auszug im Jahrbuch der Philosophischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag, Jg. 2, Dekanatsjahr 1924/25). — Hans Moser, Zur Geschichte des Winter- und Sommer-Kampfspiels: Bayerischer Heimatklub 1933. — Vgl. ferner: Jacob Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Ausg. von Carl Hugo Meier, Bd. 2, Berlin 1876; Ludwig Uhland, Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, Bd. 3, Stuttgart 1866 (S. 17—51); Samuel Singer, Karolingische Renaissance I: Germanisch-Romanische Monatsschrift, Bd. 13 (1925). — Karwoche, Ostern: Georgius Francus, Satyrae medicae, continuatio XVIII. Disputatione ordinaria disquirens de ovis paschalibus. Von Oster-Ehern etc., Heidelberg o. J. [1682]. — Andreas Strobl, Geistliche Discurs auf den H. Ostertag, Oster-Montag und Oster-Erdtag, 3 Teile (1. Teil, 2. Aufl. 1700; 2. Teil 1698; 3. Teil 1700). — Johann Caspar Reumer, Disquisitio de die viridie, vulgo: Grüner Donnerstag, Jena 1700. — J. F. Meier, Dissertatio de Dominica Palmarum, Greifswald 1706. — E. Cath. van de Graaf, Palmzondag. Een folkloristische Studie van Palmzondag-gebruiken in Nederland, Dordrecht 1910. — Odilo Hinming, O. S. B., Neue Beiträge zur Geschichte der Palmweihenpräfation: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Bd. 4 (1924). — Paul Christian Hilscher, Bemerkungen wegen des zur Fasten- und Oster-Zeit eingerissenen Aberglaubens, Dresden 1708. — Daniel Guil. Mosar; Joh. Jac. Störus, Disputatio circulario de bacillis flosculiferis vulgo Stedelein-Schmeden, Altdorf 1708. Nunc primum edita a F. C. J. D. C. N., Suobaci 1762. — Joh. Peter Schmidt, Dissertatio de variis ritibus paschalibus speciatim den Pasch-Ehern und dem Eherspiel, Rostock 1738. — Ders., Dissertatio de risu paschali, vulgo: dem Ostergelächter, Rostock 1747. — Albert Frehe, Ostern in deutscher Sage, Sitte und Dichtung, Gütersloh 1893. — Georg Nowottnik, Deutsche Ostern, Berlin o. J. [1935]. — Albert Beder, Osterei und Osterhase. Vom Brauchtum der deutschen Osterzeit, Jena o. J. [1937]. — Eugen Mogk, Das Ei im Volksglauben und Volksbrauch, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Jg. 25 (1915). — Albert Beder, Zur Geschichte des Osterhasen und seiner Eier: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Jg. 35/36 (1925/26). — Ders., Der erste Pfälzer „Osterhase“: Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde, Bd. 1 (1931). — Hugo Hepding, Osterei und Osterhase: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 25 (1927). — Adolf Jacoby, Zur Geschichte der Osterei: ebd. Bd. 28 (1929). — Dionys Stiefenhofer, Das Osterei im Brauchtum Mittelfrankens: Volk und Volkstum, Bd. 2 (1937). — Wilhelm Jesse, Beiträge zur Volkskunde und Monographie des Hasen, in: Zeitschrift für Otto Lauffer, Berlin 1934. — Georg Schierghofer, Der Oster- oder Georgiritt in Traunstein, Traunstein 1911. — Karl Wehrhan, Die Feueräder von Lügde: Germanien 1933. — Anton Schönbach, Die Bereitung der Osterkerze im Mittelalter: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Jg. 18 (1908). — Franz Meisinger, Osterreime aus dem Böhmerwalde: Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 3 (1930). — Max Höfler, Ostergebäude, Wien 1906 (= Suppl.-Heft 21 zur Zeitschrift für österreichische Volkskunde). — Maibräuche: Andreas Rivinus praeses, Ern-Christianus von Bardeleben respondens, Diatribe majana exoterica De Panegyricis Majumis, Mai-Campis et Roncaliis majalibusque aliis; ut et De festis Reginae, Virgidemiae Floralium, Leipzig 1651. — Paul Risthuber, Usages de Mai [= Bräuche aus dem Elsass]: Revue des traditions populaires, tom. 13 (1898). — Adolf Spamer, Deutsche Maissitten und Maibräuche: Velhagen und Klasing's Monatshefte, Mai 1914. — Georg Nowottnik, Mai und Pfingsten in Sitte, Brauch und altd deutscher Dichtung, Berlin 1935. — W. Bugiel, Die bisherigen Deutungen des Maibaumbrauches und die moderne Ethnologie: Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Jg. 42 (1911). — H. Dübi, Aiteres über das Maibaumaufpflanzen: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 16 (1911). — Eduard Papst, Die Volksfeste des Maigrafen in Norddeutschland, Preußen, Livland, Dänemark und Schweden. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des germanischen Nordens, Berlin 1865. — Wilhelm Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Bd. I, Kap. 5: Maibrautenschaft. — Max Burchart und Walter Wigel, Das Fest der Arbeit. Der 1. Mai im nationalen Deutschland, Essen 1933. — Der Maibaum im Dritten Reich. Richtlinien und Anregungen zur Gestaltung alten Brauchs.

tums in neuerer Zeit. Hrsg. im Einbernehmen mit den Gauleitungen der NSDAP. München-Oberbayern, Schwaben, Mainfranken und Bayerische Ostmark von der Landesbauernschaft München, Hauptabteilung 1, München 1935. — Der Urbanstag: Fest und Aufzug zu Ehren St. Urbans, des Schutzpatrons des Weins, in: Vulpinus, Curiositäten der physikalisch-literarisch-artistisch-historischen Vor- und Mitwelt, Bd. 4 (1815). — R. Meinfried, Das Kinderfest am St. Urbanstag im Schwarzsachischen: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, N. F. 3 (1888). — Luzian Pfleger, Von St. Urban, dem Weinpatron, Straßburg 1907. — Himmelfahrt: Max Höfler, Der Frauendreißiger: Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Jg. 18 (1912). — Die Pfingstzeit: Paul Grimm (unter Mitarbeit von Hans Hahne und Gertrud Tolle-Herbich), Questenberg und Questenbergfest, Quersfurt o. F. — H. Judel, Ein Seitenstück zu dem Harzer Questenbergfest im hessischen Thüringen: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 14 (1915). — Joseph Blau, Der Pfingstritt zu Röhting 1912: Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Jg. 18 (1912). — Ludwig Schneegans, Das Pfingstfest und der Morasse im Münster zu Straßburg: Alsatia 1852. — Fronleichnam: Alois Mitterwieser, Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern, München 1930. — Anton Dörner, Altdeutsche Karwochen- und Fronleichnamsspiele Südtirols im Zeitalter des Barock und Rokoko: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Bd. 3, 4 (1928/29). — Johann Wendel, Die Gotteskracht zu Mülheim a. Rh., Selbstverlag 1914.

Sommer und Herbst.

Johannistag (Sommer Sonnenwende): Johann Caspar Beumer, Ignem Johanneum, vulgo: Johannes-Feuer, Jena 1699. — J. Rauz, Epistola de ritu ignis in naturalis S. Joannis Bapt., accens., Wien o. J. [1759]. — Zu den Johannesfeuern vgl. auch E. G. Happelli Relationes Curiosae, Tom. I, Hamburg 1707. — Kluge, Über die ursprüngliche Bedeutung und Gestalt des Johannistages und der damit verwandten Feiern. Programm von Mülhausen in Thüringen, 1873. — Eugen Hoewer, Die Sitte der Sonnenwende. Kulturhistorische Abhandlungen, Leipzig 1921. — Eugen Fehrle, Der Johannistag, Buchen 1924 (= Zwischen Neckar und Main. Heimatblätter des Bezirksmuseums Buchen, Heft 7). — Walter König, Johannistfeier. Reichenberg 1932 (= Glaube und Brauch, Bd. 1; Frankfurter Dissertation). — A. Rothleitner, Sonnenwende: Heimat und Volkstum. Amtliches Nachrichtenblatt der Wörterbuchkommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 14 (1936). — Ernst Christmann, Sonngicht, Zinstag, Erbsen- und Streitsonntag in älteren pfälzischen Urkunden: ebd., Jg. 14 (1936). — Luise Klotz, Die Sonnenwendfeier im Dritten Reich, Berlin 1934. — Alfred Hillebrand, Die Sonnenwendfeier in Alt-Indien: Romanische Forschungen, Bd. 5 (1889). — Heinrich Moses, Die Sonnenwendfeier in Niederösterreich in alter Zeit: Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Jg. 15 (1909). — Ernte: Wilhelm Mannhardt, Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur germanischen Sittenkunde, Danzig 1864, 2. Aufl. 1866. — Derf., Die Kornböden. Beitrag zur germanischen Sittenkunde, Berlin 1868. — Heino Pfannenschmidt, Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Kultus, unter besonderer Beziehung auf Niedersachsen, Hannover 1878. — Ulrich Jahn, Die deutschen Opferbräuche bei Ackerbau und Viehzucht, Breslau 1884 (= Germanistische Abhandlungen, Bd. 3). — Adolf Obermüller, Symbolik der Erntebrauch: Leipziger Volkszeitung, 28. Aug. bis 1. Sept. 1913. — Richard Wossidlo, Erntebrauch in Mecklenburg, Hamburg 1927 (= Quiddbornbücher 36). — August Lämmle, Saat und Ernte, Berlin 1927 (= Hort deutscher Volkskunde, Bd. 2). — Luß Madensen, Tierböden? Kornmetaphern!: Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, Jg. 8 (1933). — Richard Weigl, Garbenopfer. Aus der Arbeit des Atlas der deutschen Volkskunde: Geistige Arbeit, 20. Sept. 1934. — Georg Nowotnick, Deutsche Ernte in Sitte, Brauch, Sage und Volksdichtung, Berlin 1935. — Hans Niggemann, Erntefeste. Brauch und Sitte zur Erntezeit. 6. Aufl., Hamburg 1935 (= Feste und Feiern deutscher Art, Heft 2). — Will Reeg [= Ernst Heinrich Bethge], Tag des Bauern. Des deutschen Volkes Erntefest. Vortragbuch. Mülhausen i. Th. 1934.

Winter.

Allerseelen: Alfons de Godt, Allerheiligen, Allerzielen: Volkskunde, Jg. 14 (1901). — Karl Reiser, Über volkstümlichen Gräberschmuck an Allerseelen: Volkskunst und Volkskunde, Jg. 6 (1908). — Max Höfler, Allerseelengebäude: Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Jg. 13 (1907). — Martinstag: Johann Christian Frommann, Anser Martinus musis Jesaie consecratus, Leipzig 1633 und Rottbus 1644. — Gottlieb Samuel Treuer, Untersuchung des Ursprungs und der Bedeutung des Märten-Mannes, wobei die mancherlei Arten der Ministerialien und Dienst-Leute des Heiligen gezeichnet werden, Helmstädt 1700 und 1733. — [Johann Christoph Ludwig], Die Martins-Gans historisch und physikalisch betrachtet von A. J. B., Nordhausen 1736. — Georg Joachim Marx, Geschichte vom Martin-Abend und Martins-Mann, Hamburg und Güstrow 1772. — Bischof Martin und sein Fest, in: Vulpinus, Curiositäten etc., Bd. 2 (1812). — L. G. F. Janssen, Über den vortprung der Maartensgansen, Utrecht 1849. — Eduard Hoffmann-Straher, Martinstag: Schweizer Volkskunde, Jg. 1 (1911). — [Karl Simrod] Martinslieder, hin und wieder in Deutschland gesungen ... in Druck gegeben säuberlich durch Anserium Gänserich, Bonn o. J. [1846]. — Albrecht Dieterich, Volksglaube und Volksbrauch in Altertum und Gegenwart. 3. Martinslieder: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstiftes in Frankfurt a. M., 1903. — Wilhelm Jürgens, Martinslieder, Breslau 1910 (= Wort und Brauch, Heft 6). — Max Höfler, St. Martini-Gebäde: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Jg. 6 (1902). —

St. Nikolaus: Hågrab [= Joseph Richter], Ein ächter Beitrag zur Schilderung Wiens, über die Vorurteile des Nikolausgespenstes, durch dessen Gepolter die Einbildungskraft der Minderjährigen so thöricht unbillig mißhandelt wird, Wien und Prag 1782. — Ernst Urban Keller, Das Grab des Aberglauben, Frankfurt und Leipzig 1777, Kap.: Etwas von dem schandlein Claus (Sanct Nicolaus). — Gello Verwijs, De christelijke Feesten I: Sinterklaas, 's-Gravenhage 1863. — Eugen Schnell, Sanct Nicolaus, der heilige Bischof und Kinderfreund, sein Fest und seine Gaben, Brunn 1883—86 (6 Hefte). — Joseph Schrijnen, De S. Nikolaus in het Folklore, Roermond 1896. — F. Weined, Knecht Ruprecht und seine Genossen: Niederlausitzer Mitteilungen, Bd. 5, Guben 1898. — Karl Meisen, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande, Düsseldorf o. J. [1931] (= Forschungen zur Volkskunde, Bd. 9—12). — Max Höfler, Der Klausenbaum: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 10 (1900). — Derf., St. Nikolausgebäude in Deutschland: ebd. Bd. 12 (1902). — Zu einem Ruprechtslied des 16. Jahrhunderts vgl. Anzeiger für die Kunde des deutschen Mittelalters, Jg. 1 (1832), col. 299f. — Advent, Zwölfnächte, Weihnachten: Johann Friedr. Maher, De dominicis adventus, Leipzig 1847. — Ludwig Fischer, Die kirchlichen Quatember, München 1914 (= Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, 4. Reihe, Nr. 3). — Max Höfler, St. Lucia auf germanischem Boden: Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 9 (1906). — Derf., Gebäude in der Zeit der sogenannten Rauhnächte: Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Jg. 9 (1903). — Derf., Adventsgebäude: Volkskunst und Volkskunde, Jg. 1 (1903). — Viktor Waschnitius, Percht, Holza und verwandte Gestalten, Wien 1913 (= Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse, Bd. 174, Abb. 2). — Albert Beder, Zur Himmelsgeiß und anderen Weihnachtsbräuchen: Pfälzisches Museum, Jg. 48 (1931). — Karl Meuli, Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 28 (1927). — Alois Mitterweiser, Altbayerische Rauhnächte Literarische Beilage zum Merusblatt, Jg. 7 (Eichstätt 1931). — Paul Christian Hilcher, Dissertatio de Exercitu furioso, vulgo: Wütenden Heer, Leipzig 1688. — Derf., Cuius Gebanden vom Wütenden Heere, Dresden und Leipzig 1702. — Hans Bilschke, Die Sage vom wilden Heere im deutschen Volke, Leipziger Dissertation 1914. — Alfred Endter, Die Sage vom wilden Jäger und von der wilden Jagd, Frankfurter Dissertation 1933. — Otto Höfler, Der germanische Totenkult und die Sagen vom Wilden Heer: Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 5 (1931). — Karl Meisen, Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger, Münster i. W. o. J. [1935] (= Volkskundliche Quellen, Heft 1). — Johannes Praetorius, Saturnalia, Das ist Eine Compagnie Weihnachts-Frazzen, Ober Centner-Büßen, und possierliche Positiones: Zusammengelegt und auch Widerlegt, Leipzig o. J. [1663]. — Scribanii Arcularii Dissertatio de abusu circumferanae processionis circa Ferias Jesu Christi natalitias, Jena 1674. — [Johann Gabriel Drechsler], Christianorum Larvas Natalitias Sancti Christi nomine commendatas, Post evolutam originem, confodit Stylo Theologico Conscientionis Christi cultor Chresulder, Leipzig 1677. — Derf., De larvis natalibus earumque non et fine, tempore, ut vocant Sancti Christi solutio cum apologia, Leipzig 1683. — [Derf.], Curiöser Bericht wegen der schändlichen Wehnachts-Larven, so man inßgemein Heiligen Christ nennet, hrsg. von M. M., Dresden und Leipzig 1702. — Ottho Sperling, De nomine et festo Juel Septentrionalium tam Antiquorum quam hodiernorum Dissertatio, Havniae o. J. [1711]. — Paul Christian Hilcher, Der Wehnachts-Aberglaube, nach seiner Art, Ursprung, Betrug und Abschaffung, Dresden 1722. — [Carl Gottfried Rißling], De muneribus quae propter diem natalis salvatoris nostri dare solent, von Hehl. Christ-Geschenken, Wittenberg 1737. — [Sig. Jac. Baumgarten], Succento ennaratio Solemnium quibus memoria Christi in lucem editi antiquitatu celebrata est, Halae Magdeb. 1723. — Derf., Commentatio ... de solemnorum Christi nato sacrorum originibus, Halae Magdeb. 1739. — (Derf.), De mense dieque memoriae Christi nati antiquitus consecrato, Halae Magdeb. 1740. — Carl Franz Anton Jagemann, Kleiner Beitrag zu dem heiligen Weihnachtsfest usw. Halle 1755. — Fr. Gedike, Über den Ursprung der Weihnachtsgeschenke: Berlinische Monatsschrift, 3. Bd., Jan.—Juni 1784. — Das ältere Schrifttum über Weihnachtsgebräuche ist teilweise verwertet bei Vulpius, Curiositäten etc., Bd. 7 (1818), S. 99 bis 125. — Friedrich Schleiermacher, Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch. Halle 1806 (zahlreiche Nachdrücke bis 1923). — F. Morf, Die Weihnachts- und Osterfeier erklärt aus den Sonnenculten der Orientalen, Leipzig 1838. — Ernst Friedrich Wernsdorff, De originibus sollempnium natalis Christi a festivitate natalis invicti, Leipzig 1847. — Johann Gottfried Körner, De die natalis Salvatoris, Leipzig 1847. — Johann Ludwig Schulze, De festo sanctorum luminum, Leipzig 1847. — G. Jacob Pland, Variarum de origine festo Christi natalitii sententiarum epicrisis, Leipzig 1847. — Johann Marbach, Die heilige Weihnachtszeit nach Bedeutung, Geschichte, Sitten und Symbolen dargestellt, Frankfurt a. M. 1858 (2. Aufl. 1865). — William Sandys, Christmastide, its history, festivities and carols, London o. J., [1860]. — Paulus Cassel, Weihnachten. Ursprung, Bräuche und Aberglauben, Berlin o. J. [1861]. — Wilhelm Mannhardt, Weihnachtsblüten in Sitte und Sage, Berlin 1864. — Heinrich Handelman, Weihnachten in Schleswig-Holstein, Kiel 1866. — Gerhard Uhlenhorn, Das Weihnachtsfest, seine Sitten und Bräuche, Hannover 1869. — Jan Hendrik Maronier, Het Kerstfeest. Eene historische schets, 's-Gravenhage 1875. — Weihnachten. Interessante und lehrreiche Mitteilungen über die Entstehung, Bedeutung und Feier der Weihnachten. Bearb. und hrsg. von Einem Nichttheologen. Götting 1876. — Albert Freybe, Weihnachten in deutscher Dichtung, Leipzig 1881 (2. Aufl. 1885; anast. Neudruck 1906). — Hermann Usener Das Weihnachtsfest (Kap. 1—3), Bonn 1889 (2. Aufl. 1911). — Paul de Lagarde, Altes und Neues über das Weihnachtsfest, Göttingen 1891. — Fritz Ortwein, Deutsche Weihnacht. Der Weihnachtsfestkreis nach seiner Entstehung, seinen Sitten und Bräuchen deutscher Völker, Gotha 1898. — Alexander Tille,

Die Geschichte der deutschen Weihnacht, Leipzig 1893. — Derf., Yule and Christmas, their place in the Germanic year, London 1899. — Gustav Hilfinger, Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen. Bd. 2: Das germanische Julfest: Programm des Eberhard-Ludwig-Gymnasiums in Stuttgart, 1901. — Georg Rietschel, Weihnachten in Kirche, Kunst und Volksleben, Bielefeld 1902. — William Francis Dawson, Christmas: its origin and association, together with its hist. events and festive celebrations during nineteen centuries etc., London 1902. — Henning Frederik Feilberg, Jul, 2 Bde., Kopenhagen 1904. — Derf., Das nordische Weihnachtsfest: Festschrift für Volkskunde, Bd. 5 (1906). — Clement A. Miles, Christmas in rituel and tradition Christian and pagan, London 1912. — Arnold Meier, Das Weihnachtsfest, seine Entstehung und Entwicklung, Tübingen 1913. — Nils Lid, Juleband og Vegetasjonsguddom: Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademie i Oslo, hist.-fil. Klasse 1928. — Derf., Jolesveinar og Grøderikdomsgudar: ebb. 1922. — Altmärkische Weihnachtsgebräuche: Beiträge zur Geschichte, Landes- und Volkskunde der Altmark, Bd. 4 (1922). — Hermann Wang, Unsere Weihnacht. Volksbrauch und Kunst in Tirol, Innsbruck o. J. [1927]. — Joseph Leffß und Alfred Pfleger, Elsäßische Weihnacht. Ein Buch von unserer Landes Art und Brauch, Gebweiler 1931 (= Schriften der Elsaß-lothringischen wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg). — Albert Weder, Zur Frühgeschichte der Weihnachtsfeier und dem Namen Landstuhl: Pfälzisches Museum, Jg. 48 (1931). — Derf., Urkundliches zur Geschichte des Weihnachtsfestes: Festschrift für Volkskunde, Bd. 32 (1933). — Derf., Zeugnisse zur Geschichte des Weihnachtsfestes: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 15 (1937). — Hermann Kugler, Zur Geschichte der Weihnachtsfeier in Berlin: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 8 (1930). — Walter Borchers, Von pommerischen Weihnachtsbräuchen, Jucklapp, Christmette und Quempaß: Das Bollwerk, Stettin 1935. — Bernhard Botte, Les origines de la Noel et de l'Epiphanie. Etude historique, Louvain 1932. — Albert Weder, Weihnachtsbräuche: Blätter für pfälzische Kirchengeschichte, Bd. 8 (1932). — Georg Nowottnid, Deutsche Weihnacht. Geschichte, Sitte, Brauch und Volksdichtung, Berlin 1932. — Bruno Manger, Mittwinter. Deutsche Weihnacht. Geschichte, Glaube und Brauch. Abriß für die Hand des Erziehers, Halle o. J. (1936). — Paul Zapp, Germanisch-deutsche Weihnacht. Vorschläge und Anregungen zur Festgestaltung, Stuttgart 1934. — Will Reeg [= Ernst Heinrich Bethge], Deutsche Weihnacht. Wintersonnenwende. Vortragsdichtung. Weihnachtsrätsel für die deutsche Jugend gesammelt, Mülhausen i. El. 1934 (2. Aufl. 1936 = Deutsche Feiertunden 7). — Friedrich Kluge, Zur Geschichte des Christbaums: Alemannia, Bd. 25 (1898). — E. M. Kronfeld, Der Weihnachtsbaum. Botanik und Geschichte des Wintergrüns. Oldenburg und Leipzig o. J. [1906]. — Adolf Jacoby und Luzian Pfleger, Zur Geschichte des Weihnachtsbaumes im Elsaß: Elsäßische Monatschrift für Geschichte und Volkskunde, Jg. 1 (1910). — Anton Maximilian Bachinger, Ein historisches Tannenreis: Antiquitäten-Rundschau, Bd. 20 (1922). — Vilh Weiser, Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. Stuttgart und Gotha 1923. — Dief., Der Weihnachtsbaum, in: Der Pflug, hrsg. von der Wiener Urania, 1926. — Dief., Zur Geschichte des Weihnachtsbaumes, in: Volkskundliche Gaben. Festschrift für John Meier, Berlin und Leipzig 1934. — Thomas Stettner, Zur Geschichte des Christbaums und des Weihnachtsfestes in Mittelfranken, Ansbach 1926 (= Blätter des Historischen Vereins für Mittelfranken, Heft 4). — E. Schnippel, Vom Weihnachtsbaum in Ost- und Westpreußen, in: Ausgewählte Kapitel zur Volkskunde von Ost- und Westpreußen, 2. Reihe, 1928. — E. Schneider, Der Weihnachtsbaum und seine Heimat, das Elsaß, Stuttgart 1929. — Albert Weder, Zur Geschichte des Weihnachtsbaumes: Festschrift für Volkskunde 23 (1924); 24 (1925); 30/31 (1931/32). — Derf., Der hängende Weihnachtsbaum: Heimarbeit und Heimatforschung. Festgabe für Christian Frank, München 1927. — Adolf Jacoby, Zur Geschichte des Weihnachtsbaumes: Festschrift für Volkskunde, Bd. 27 (1928). — Derf., Noch Einiges vom Weihnachtsbaum: Luxemburger Zeitung, 1. Jan. 1936. — Hugo Seppling, Der Zuderbaum: Festschrift für Volkskunde, Bd. 30/31 (1931/32; im Anschluß an eine Notiz von Friedrich Maurer, ebb. Bd. 28, 1929). — Friedrich Mößinger, Zum Weihnachtsbaum: ebb. Bd. 34 (1935). — Ernst Christmann, Name und Alter des Christbaums in der Pfalz: Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 5 (1931). — Otto Lauffer, Der Weihnachtsbaum und sein Ursprung aus dem volkstümlichen Geisterglauben der Mittwinterzeit: Festschrift der Hamburger Universität für Werner von Melle, 1933. — Derf., Der Weihnachtsbaum in Glaube und Brauch, Berlin und Leipzig 1934 (Fort deutscher Volkskunde, Bd. 1). — Derf., Neue Beiträge zur Geschichte des Weihnachtsbaumes: Zeitschrift für Volkskunde, N. F., Bd. 6 (1936). — Derf., Das Baumaustragen des 16. Jahrhunderts in Reval, eine sinnbildliche Handlung für den Abschluß der Festzeiten: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 15 (1937). — Kurt Ruhlmann, Saalfelder Weihnachtsbüchlein 1934: Der Weihnachtsbaum in Sitte und Brauch unserer Saalfelder Heimat, Saalfeld a. S. 1934. — Vom Adventszweig zum Christbaumgärtchen. Alte Weihnachtsbräuche in Rhön- und Vogelsberg-Dörfern: Frankfurter General-Anzeiger, 21./22. Dez. 1935. — Eugen Fehrle, Vom germanischen Wintermaien zum deutschen Weihnachtsbaum. Einführung in die Weihnachtsausstellung (12. Dez. 1935 bis 2. Jan. 1936) in der Städtischen Ausstellungshalle, Heilberg. — Albert Weder, Der Christblod im Westrich: Pfälzisches Museum, Jg. 17 (1921). — Der Fußblod. Ein alter Brauch, der wieder aufleben könnte: Deutsche Gaue, Bd. 34 (1933). — J. D. Plagmann, Eine Urkunde zum Weihnachtsbaum im Jahr 1184: Germanien 1937. — Karl Rumpert, Die Mistel als Weihnachtszschmuck: Deutscher Familienkalender, Reichenberg i. B. 1928. — Georg Grabow, Dand-Opffer, in welchem zugleich erwiesen, daß das so genannte heilige Christ-Spiel kein gut Werck, oder Mittel ding; sondern ein sündliches wesen, und schändlicher Greuel sey ..., hrsg. zum Andern mahl, Leipzig 1683. — Wilhelm Treizenach, Zur Geschichte der Weihnachtsspiele und des Weihnachtsfestes, in: Beiträge zur Volkskunde. Festschrift, Karl Weinhold zum 50jährigen Doktor-Jubiläum 1896 dar-

gebracht (= Germanistische Abhandlungen, Bd. 12). — Karl Weinhold, Weihnachtsspiele und Lieder aus Süddeutschland und Schlesien, Graz 1853 (Neue Ausgabe Wien 1875). — Karl Johann Schröter, Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungarn, Wien 1858 (2. Aufl. 1862). — Gustav Mosen, Die Weihnachtsspiele im sächsischen Erzgebirge, Zwickau 1861. — Alfred Müller, Die sächsischen Weihnachtsspiele nach ihrer Entwicklung und Eigenart, Leipzig 1930 (= Sächsisches Volkstum, Bd. 7). — Karl Simrod, Deutsche Weihnachtslieder. Mit Einleitung über die Weihnachtsfeier usw., Leipzig 1865. — August Hartmann, Weihnachtslied und Weihnachtsspiel in Oberbayern, München 1875 (= Sonderdruck aus dem Oberbayerischen Archiv, Bd. 34). — Wilhelm Pailler, Weihnachtslieder und Krippenspiele aus Oberösterreich und Tirol, 2 Bde., Innsbruck 1881—1883. — Wilhelm Köppen, Beiträge zur Geschichte der deutschen Weihnachtsspiele, Paderborn 1893 (Dissertation). — Friedrich Vogt, Die schlesischen Weihnachtsspiele, Leipzig 1901 (= Schlesiens Überlieferungen, Bd. 1). — Karl Klimke, Das volkstümliche Paradiespiel und seine mittelalterlichen Grundlagen, Breslauer Dissertation 1902 (= Germanistische Abhandlungen, Bd. 19). — Rudolf Heidrich, Christnachtsfeier und Christnachtsgefänge in der evangelischen Kirche nach den Akten der Konsistorien und der Überlieferung der Gemeinden, Göttingen 1907. — Adalbert Jungbauer, Das Weihnachtsspiel des Böhmerwaldes, Prag 1911 (= Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde, Bd. 3, Heft 2). — Johann Polak, Deutsche Weihnachtsspiele aus der Bukowina, Czernowitz 1912. — Anton Mudrad, Weihnachten der Heimat, das Zwittauer Hirten- und Dreikönigsspiel, Landäcron 1923 (= Schönhengster Heimatbücherei, Bd. 8). — Karl Benhorst, Die Oberösterreichischen Weihnachtsspiele, Pressburg 1934. — Leopold Schmidt, Zur Entstehung und Kulturgeographie der deutschen Hirtenspiele: Wiener Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 18 (1933). — Derf., Alte Weihnachtsspiele, gesammelt in Niederösterreich, Wien und Leipzig o. J. [1937]. — Derf., Formprobleme der deutschen Weihnachtsspiele, Köln 1937. — Georg Hager, Die Weihnachtsskrippe. Ein Beitrag zur Volkskunde und Kunstgeschichte, München 1901. — Joseph Kreitmaier, Die Weihnachtsskrippe, München o. J. [1917]. — Rudolf Berliner, Denkmäler der Krippenkunst, Augsburg o. J. [1926]. — Josef Ringler, Deutsche Weihnachtsskrippen. Eine Auswahl deutscher Krippenkunst aus vier Jahrhunderten, Innsbruck, Wien, München 1929. — H. Pius Ulbrich, Die Weihnachtsskrippe in Schludenerau, Schludenerau o. J. — Anton Mudrad, Krippen der Heimat, Landäcron 1923 (= Schönhengster Heimatbücherei, Bd. 4). — Ignaz Goeth, Jglauer Krippen, Jglau 1924 (= Der Heimatbrunnen 11). — Krippen im Erzgebirge: Privatdruck für Friedrich Emil Krauß in Schwarzenberg i. E. (o. J.). — Max Höfler, Weihnachtsgedächtnis, Wien 1905 (= Supplement-Bd. 3 zur Zeitschrift für österreichische Volkskunde). — Ernst Uhle, Der sächsische Weihnachtstollen: Leipziger Bürgerbund, Februar 1928. — Ernst Ludwig Rothholz, Das Lebkuchenhaus: Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte, N. F. 1 (1872). — Neujahr: [Johann Georg Albrecht], Votum pro felici novi anni auspicio, una cum Discursu Juridico Politico de Strenis et varijs moribus hominum, in offerendis talibus muneribus ... Additiones sive Altera Pars discursus Historico-Politici de Strenis, o. J. um [1680]. — J. C. G. Nieshaber, Über den Ursprung der Gewohnheit, einander am Neuenjahr Geschenke mit zuteilen, Altdorf 1783. — Ernst Simon, Über Neujahrseher, Neujahrswünsche und Neujahrsgeschenke, dessen Ursprung und Gebräuche verschiedener neuerer und älterer Völker, Nürnberg 1799. — Oskar Schade, Klopjan. Ein Beitrag zur Geschichte der Neujahrseier, Hannover 1855 (= Abdruck aus Weimarisches Jahrbuch, Bd. 2). — Eduard Hoffmann-Krayer, Neujahrseier im alten Basel und Verwandtes: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Jg. 7 (1903). — Albert Müller, Die Neujahrseier im römischen Kaiserreich: Philologus Bd. 68 (1909). — Fritz Bürger, Geschichte der Neujahrseier in der Kirche, Göttingen 1911. — Ludwig Radermacher, Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike: Wiener Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse, Bd. 187, 3 (1918). — Lucian Scherman, Jüdische Neujahrseste: Die Einkehr, Unterhaltungsbeilage der Münchener Neuesten Nachrichten, 30. Dez. 1920. — Fedor Schneider, Über Kalendae Januariae und Martinae im Mittelalter: Archiv für Religionswissenschaften, Bd. 20 (1920/21). — Wolfgang Schuchhardt, Neujahrsglückwünsche: Geistige Arbeit, Jg. 3, 20. Dez. 1936. — Dreikönig (Epiphania): Alphonse Marie Chabot, La fête des rois dans tous les pays, Pitiviers 1908. — Hugo Rehner, Die Heiligen Drei Könige in Literatur und Kunst, 2 Bde., München 1910/11. — Rudolf Hindringer, Das Dreikönigszeichen: Bayerischer Heimatschutz, Jg. 26 (1930). — Albert Beder, Das Dreikönigszeichen, in: Kirche und Volkstum. Zur kirchlichen Volkskunde der Pfalz, 2. Reihe, Heidelberg 1936 (= Beiträge zur Heimatkunde der Pfalz, Heft 17). — Herbert Wetter, Heischebrauch und Dreikönigszug im deutschen Raum, Wiesbaden 1933 (Greifswalder Dissertation). — Hans Moser, Zur Geschichte des Sternsingens: Bayerischer Heimatschutz, Bd. 31 (1935). — Aurel Schwabik, Sternsingen in Tirol: Deutsche Arbeit, Jg. 34 (1934). — Robert Stumpfl, Das Fortleben germanischer Kultspiele im Volksbrauch. Das Dreikönigs- oder Sternsingen: Zeitschrift für Deutschkunde, Jg. 51 (1937).

II. Das Brauchtum im Lebenslauf.

Allgemeines: Fridericus Frisius, Historische Nachricht von den Merkwürdigen Ceremonien derer Altenburgischen Bauern ... bey Hochzeiten, Heimsführung der Braut, Kindtauffen, Gesindemiethen, Beerdigungen, Kleidung usw., Leipzig 1703 (Neudruck: Schmölln 1897). — Franz Schmidt, Sitten und Gebräuche bei Hochzeiten, Taufen und Begräbnissen in Thüringen, Weimar 1863. — Franz G. Hartmann, Sitten und Gebräuche in den Landgerichtsbezirken Dachau und Brud bei der Geburt, der Hochzeit und dem Tod, München 1876 (aus dem Oberbayerischen Archiv, Bd. 35). — Karl Gander, Die wichtigsten Momente des Lebens im Glauben des Volkes der Niederlausitz: Mitteilungen der Niederlausitzischen Gesellschaft für Anthropologie

und Urgeschichte, Bd. 1 (1890). — Johannes Sepp, Völkerverbrauch bei Hochzeit, Geburt und Tod, München 1891. — Franz Paul Wiger, Geburt, Hochzeit und Tod in der Jglauer Sprachinsel in Mähren: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Jg. 6 (1896). — Johann Michael Wafner, Aus Sitte und Brauch der Mettersdorfer, Bistritz 1902 (= Programm des Evangelischen Oberghymnasiums). — Ernst Santer, Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde, Leipzig 1911. — Rudolf Reichhardt, Geburt, Hochzeit und Tod im deutschen Volksbrauch und Volksglauben, Jena 1913; 5. Aufl. 1932. — Martin Freytag, Der Lebensring im Spiegel Thüringer Sitten: Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, Jg. 1 (1926). — Friedrich Miers, Sitte und Brauch im Menschenleben, München 1926. — Georg Nowottnid, Geburt, Hochzeit, Tod in Sitte, Brauch und Volksdichtung, Berlin 1935. — Wilhelm Garle, Geburt und Taufe, Hochzeit und Tod im Volksbrauch und Volksglauben des Magdeburger Landes, Schönebeck a. d. Elbe 1930 (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für Vorgeschichte und Heimatkunde des Kreises Salze, Heft 3). — Karl Ulbricht, Geburt, Hochzeit und Tod im Volksbrauch und Volksglauben der Kreise Lebus und Beeskow-Storkow: Zeitschrift für Volkskunde, N. F. 1, 2 (1930, 1931). — Das Leben des Kindes. Allgemeine Schriften: Herm. Heint. Ploß, Das Kind in Brauch und Sitte der Völker. Anthropologische Studien, 2 Bde., Stuttgart 1876; 3. Aufl. Leipzig 1911—1912. — Derf., Das kleine Kind vom Tragbett zum ersten Schritt. Über das Legen, Tragen usw. der kleinen Kinder bei den verschiedenen Völkern der Erde, Berlin 1881. — Die Pflege der Kinder in den ersten Lebensjahren bei verschiedenen Völkern: Globus, Bd. 38 (1883). — Hans Boesch, Kinderleben in der deutschen Vergangenheit, Leipzig 1900 (= Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, Bd. 5). — Fr. Karl Arnold, Das Kind in der deutschen Literatur des 11.—15. Jahrhunderts, Greifswalder Dissertation 1905. — Bruno Markgraf, Mutter und Kind in den Weistümern des Mosellandes: Zeitschrift für rheinische und westfälische Volkskunde, Jg. 3 (1906). — Geburt, Taufe, Namen: Otto Lauffer, Kinderherkunft aus Bäumen: Zeitschrift für Volkskunde, N. F. 6 (1934). — J. A. Dulaire, Die Zeugung in Glauben, Sitten und Bräuchen der Völker. Verdeutsch und ergänzt von Friedrich S. Krauß und Karl Reiffel, Wien 1908. — Georg Buschan, Das Umlegen eines Gürtels zur Erleichterung der Geburt, ein Brauch im Leben der Völker: Münchner medizinische Wochenschrift 1934, Nr. 5. — Johann Hillner, Volkstümlicher Glaube und Brauch bei Geburt und Taufe im Siebenbürger Sachsenlande, Programm des evangelischen Gymnasiums zu Schäßburg 1877. — Albert Freybe, Die heilige Taufe und der Taufschatz in deutschem Glauben und Recht, in der Sitte des Volkes und der Kirche, in deutscher Sage und Dichtung, Gütersloh 1900. — Josef Riserl, Geburt und Tod. Ein Beitrag zur Volkskunde Westböhmens: unser Egerland, Bd. 8 (1904). — Albert Brischweiler, Jeremias Gotthelfs Darstellung des Berner Taufwesens. Volkskundliche und historisch untersucht und ergänzt, Bern 1926. — Otto Schulte, Taufsitte und Taufbräuche in einem oberhessischen Orte vor 250 Jahren und heute: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 7 (1908). — Georg Chr. Stephanh, Merkwürdige städtische Verordnungen bei „Hochzeiten, Kindtaufen und Begräbnissen“ in der Stadt Stade aus den Jahren 1660—1662: Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen, Hannover 1908. — H. Höhn, Sitte bei Geburt, Taufe und in der Kindheit: Württembergisches Jahrbuch für Statistik und Landeskunde 1909. — Max Höfler, Gebärdensprache bei der Geburts-, Wochenbett- und Tauffeier (Geburts- und Namenstag): Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 15 (1909). — Karl Heinrichs, Studien über die Namengebung der Deutschen seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts, Straßburg 1908. — D. Schütte und H. Menger, Die Doppelvornamen: Zeitschrift des Allgemeinen deutschen Sprachvereins, Jg. 22 (1907). — Paul Zink, Zur Geschichte unserer Vornamen: Deutsche Geschichtsblätter, Bd. 7 (1906). — Kinderlieder, Kinderspiele, Kinderfeste: Karl Simrod, Das deutsche Kinderbuch, Frankfurt a. M. 1848 (3. Aufl. 1879). — Ernst Ludwig Rothholz, Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel, Leipzig 1857. — Franz Magnus Böhme, Deutsches Kinderlied und Kinderspiel, Leipzig 1897. — Karl Wehrhan, Frankfurter Kinderleben in Sitte und Brauch, Kinderlied und Kinderspiel, Wiesbaden 1929. — Johannes Dewalter, Deutsche Kinderlieder und Kinderspiele in Hessen gesammelt. Mit einer wissenschaftlichen Abhandlung von Georg Schläger. Kassel 1911. — Georg Schläger, Einige Grundfragen zur Kinderspielforschung: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 27, 28, 33/34 (1917, 1918, 1924). — Ignaz Zingerle, Das deutsche Kinderspiel im Mittelalter: Sitzungsberichte der I. I. Akademie der Wissenschaften zu Wien, phil.-hist. Klasse, Bd. 57 (1868). — Heinrich Jversen, Lustige Kampf- und Un-Bewegungsspiele, Mülhausen i. Elz. o. F. — Franz Falk, Die Schul- und Kinderfeste, Frankfurt a. M. 1880 (= Frankfurter zeitgemäße Broschüren, N. F. Bd. 1, Heft 8). — Franz Anton Dürr, De episcopo puerorum, vulgo vom Schulbischoff, Mainz 1755. — Kinderzucht: Richard Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen, Bd. 3: Kinderwartung und Kinderzucht, Wismar 1906. — Kinderglaube und Brauch: Eduard Spranger, Psychologie des Jugendalters, Leipzig 1924 (16. Aufl. 1932). — Erich M. Jaensch u. a., Eidetische Anlage und kindliches Seelenleben, Leipzig 1934. — Oskar Kupff, Die religiöse Entwicklung der Jugendlichen: Archiv für die gesamte Psychologie, Bd. 47 (1924). — Derf., Jugendlichen-Psychologie. Ihre Hauptprobleme, Leipzig 1927. — Derf., Zauber Glaube und Magie im Kindesalter: Leipziger Lehrerzeitung, Sept. 1931, Wissenschaftliche Beilage. — Heinz Werner, Einführung in die Entwicklungspsychologie, Leipzig 1926 (2. Aufl. 1933). — Derf., Über magische Verhaltensweisen im Kindesalter: Zeitschrift für pädagogische Psychologie, Bd. 29 (1928). — Karl Reuninger, Die magische Geisteshaltung im Kindesalter und ihre Bedeutung für die Religion: Zeitschrift für Jugendpsychologie, Bd. 49, Heft 1 (1929). — Karl Georg Gassert, Psychologie der Kinder- und Jugendreligion, Bülh i. B. 1932. — Liebe und Ehe. Völkervergleichende Schriften: Friedr. Julius Rottmann, Rituale nupturientium oder Beschreibung der Hochzeits-

Gebräuche ... mit den bekanntesten Völkern, Bremen 1715. — Joh. Heinrich Fischer, Beschreibung der Heirath und Hochzeitsgebräuche fast aller Nationen, Wien 1801. — Ida von Düringsfeld und Otto Frhr. von Reinsberg, Hochzeitsbuch. Brauch und Glaube der Hochzeit bei den christlichen Völkern Europas, Leipzig 1871. — J. A. G. Meher, Über den Sinn und Werth der vornehmsten Hochzeiten-Symbole verschiedener Völker, Hannover 1818. — Zur älteren indogermanischen und germanisch-deutschen Überlieferung: Joh. Georg Sager, De ritibus veterum Germanorum circa matrimonia ineunda, Leipzig 1738. — Moritz Winternitz, Altindisches Hochzeitsrituell: Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 40, 1892. — Albrecht Weber, Vedische Hochzeitsprüche: Indische Studien, Bd. 5 (1862). — E. Haas, Die Heiratsgebräuche der alten Indier: ebd. — Eduard Hermann, Beiträge zu den indogermanischen Hochzeitsgebräuchen: Indogermanische Forschungen, Bd. 16 (1904). — Leopold von Schroeder, Die Ehen als Bewahrer altindogermanischer Hochzeitsgebräuche, Dorpat 1886. — Gustav Meier, Liebe und Ehe bei den vorchristlichen Germanen, Leipzig und Berlin 1932; 2. Aufl. 1934. — Karl Lehmann, Verlobung und Hochzeit nach den nordgermanischen Rechten des früheren Mittelalters, München 1882. — Ernst Hoyer, Altgermanisches in den Hochzeitsbräuchen der Wischauer Sprachinsel: Subetenndeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 4 (1931). — Karl Fröhlich, Die Erbschließung des deutschen Frühmittelalters im Lichte der neuen rechtsgeschichtlichen Forschung: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 27 (1928). — Karl-August Edhardt, Weilager und Muntübergang zur Rechtsbücherzeit: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, germ. Abt., 47 (1927). — Otto Hallinger, Die Erbschließung im Nibelungenlied und in der Gudrun: Sitzungsberichte der k. k. Wiener Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 199 (1), Wien 1923. — Ders., Die Ringgaben bei der Heirat und das Zusammengeben im mittelalterlich-deutschen Recht: ebd. Bd. 212 (4), 1931. — F. Hofmann, Über den Verlobungs- und Trauring: ebd. Bd. 65 (1870). — Deutsche Gesamtdarstellungen: Hanns Wächtold, Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz. Eine vergleichende volkskundliche Studie, Straßburg 1914 (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 11; mit reichen Literaturnachweisen). — Eugen Fehrle, Deutsche Hochzeitsbräuche, Jena o. J. [1937]. — Einzelne landschaftlich beschränkte Schilderungen (weitere bis 1910 bei Sartori, Sitte und Brauch; zu den späteren vgl. die volkskundliche Bibliographie): Johann Mäh, Die siebenbürgisch-sächsischen Bauernhochzeit, Kronstadt 1860 (Programm des Gymnasiums zu Schäßburg). — Alois Joseph Hammerle, Salzburger Hochzeitsgebräuche, Salzburg 1879. — Clemens Menzel, Hochzeitsgebräuche in der Altmark, Stendal 1877. — Otto Schell, Bergische Hochzeitsbräuche: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 10 (1901). — H. Höhn, Hochzeitsgebräuche I, II: Württembergisches Jahrbuch für Statistik und Landeskunde 1910/11. — Karl Wagenfeld, Westfälische Bauernhochzeit, Warendorf 1921. — Wilhelm Dehl, Deutsche Hochzeitsbräuche in Ostböhmen, Reichenberg 1922 (= Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde, Bd. 15). — Joseph Hanika, Hochzeitsgebräuche der Kremlitzer Sprachinsel, Reichenberg 1927 (= Forschungen zur subetenndeutschen Heimatkunde, Bd. 4). — Anton Altrichter, Die Zglauer Bauernhochzeit: Subetenndeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 1 (1928). — Philipp Wegener, Hochzeitsgebräuche des Magdeburger Landes: Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg, Bd. 13, 14 (1878 f.). — Hans Duncker, Verlobungs- und Hochzeitsgebräuche in Schleswig-Holstein, Hamburg 1930. — Gregor Spedener, Die Bauernhochzeit in früheren Zeiten. Ein Charakterbild des luxemburgischen Landvolkes, Luxemburg 1933. — Einzelne Motive: Friedrich Christoph Jonathan Fischer, Über die Probenächte der deutschen Bauernmädchen, Berlin und Leipzig 1780 (Neubau: Stuttgart 1853, Leipzig 1901, Umbach 1926). — Gottlob August Zenichen, Besondere Anmerkungen von denen durch die teutschen Geseze gar sehr eingeschränkten Verlöbniß-Mahlzeiten und hochzeitlichen Gastmaalen, Jena und Leipzig 1746. — Glard Hugo Meher, Der badische Hochzeitsbrauch des Vorspannens, Freiburg i. B. und Leipzig 1896 (= Festprogramm der Universität Freiburg i. B. für Großherzog Friedrich I. von Baden). — Theodor Bachariae, Etwas vom Binden, Sperren und Einkreisen: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 35/36 (1925/26). — Edward Schröder, Brautlauf und Tanz: Zeitschrift für deutsches Altertum, Bd. 61 (1924). — Theodor Siebs, Zur vergleichenden Betrachtung volkstümlichen Brauchs: Der Ruf: Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 1903. — F. R. Neubeder, Die Mitgift in rechtsvergleichender Darstellung, Leipzig 1909. — Armin Ehrenzweig, Die Scheinehe in europäischen Hochzeitsbräuchen: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. 21 (1908). — Karl Weinhold, Zum Hochzeitscharivari: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 10 (1900). — Bernhard Schneider, Der wendische Hochzeitsbitter (Brasla): Mitteilungen des Vereins für sächsische Volkskunde, Jg. 4 (1907). — Joachimi Johannis Maderi De coronis nuptiarum praesortim, sacris et profanis, libellus, Helmstadt 1662. — A. von Salis, Die Brautkrone: Rheinisches Museum für Philologie, Bd. 73 (1920). — Otto Lauffer, Jungfernkranz und Brautkrone: Zeitschrift für Volkskunde, N. F. 2 (1931). — Otto Bramm, Deutsche Brautkränze und Brautkronen, ein Beitrag zu ihrer Typologie und der Symbolik ihres Schmuckes: Jahrbuch für historische Volkskunde 3/4 (1934). — Peter Lugn, Die magische Bedeutung der weiblichen Kopfbedeckung: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 1932. — Max Höfler, Gebärbrote der Hochzeit, Wien 1911 (= Suppl.-Bd. der Zeitschrift für österreichische Volkskunde, 7). — Tod und ewiges Leben. Völkervergleichende Betrachtungen: Fr. Chr. Andrea, Die Todten-Gebräuche der verschiedenen Völker der Vor- und Jetztzeit, Leipzig 1846. — Waldeemar Sonntag, Die Todtenbestattung. Todtencultus alter und neuerer Zeit und die Begräbnisfrage, Halle 1878. — Erich Wassmannsdorf, Die religiösen Motive der Totenbestattung bei den verschiedenen Völkern: Programmbeilage des Köllnischen Gymnasiums, Berlin 1884. — Ders., Die Trauer um die Toten bei den verschiedenen Völkern: Programmbeilage usw., Berlin 1885. —

Engel, Der Tod im Glauben indogermanischer Völker: Programm der Realschule zu Straßund, 1881. — Wilhelm Galand, Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker, Amsterdam 1888. — H. Schreuer, Das Recht der Toten: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. 33, 34 (1916). — Vorzeit und Mittelalter: Wilhelm Galand, Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche, Amsterdam 1896 (= Verhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Amsterdam, Abt. Schriftkunde, D 1, Nr. 6). — Gottfried Schölke, Der Lehrbegriff der alten deutschen und nordischen Völker von dem Zustand der Seele nach dem Tode, Leipzig 1750. — Haus Hahne, Totenlehre im alten Norden, Jena 1929. — Joachim von Trautwiz-Hellweg, Totenverehrung, Totenabwehr und Vorgeschiede, München 1936. — Ernst Ludwig Rothholz, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit. 1. Bd.: Deutscher Unsterblichkeitsglaube, Berlin 1867. — Julius von Megelein, Die Reise der Seele ins Jenseits: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 11 (1901). — Rudolf Hüb, Der Totenglaube in der Geschichte des germanischen Strafrechts, Münster 1929. — Richard Leicher, Die Totenklage in der deutschen Epik von der ältesten Zeit bis zur Nibelungen-klage, Breslau 1927 (= Germanistische Abhandlungen, Bd. 58). — E. Döring-Hirsch, Tod und Jenseits im Spätmittelalter, Berlin 1927. — Allgemeine Darstellungen: Oskar Schwebel, Tod und ewiges Leben im deutschen Volksglauben, Minden i. W. 1887. — Paul Drechsler, Die Seele nach dem Tode in der Anschauung des Volkes: Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 19 (1911). — Landschaftliche Darstellungen: Georg Schuller, Volkstümlicher Glaube und Brauch bei Tod und Begräbnis im Siebenbürger Sachsenlande: Programm des Gymnasiums in Schäßburg, 2 Teile, Kronstadt 1863, Hermannstadt 1865. — H. Höhn, Sitte und Brauch bei Tod und Begräbnis: Württembergisches Jahrbuch für Statistik und Landeskunde 1913. — Karl Häberlin, Trauertrachten und Trauerbräuche auf der Insel Föhr: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 19 (1909). — Heinrich Franz, Der Tod im hessischen Volksglauben: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 24 (1925). — Einzelne Motive: Paul Geiger, Die Behandlung der Selbstmörder im deutschen Brauch: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Jg. 26 (1925). — Fritz Sarasin, Begräbnissitten Ehe- und Kinderloser: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Jg. 33 (1934). — Paul Sartori, Die Speisung der Toten, Gymnasialprogramm Dortmund 1903. — Derf., Die Totenmünze: Archiv für Religionswissenschaften, Bd. 2 (1899). — Derf., Erbschaft an Tote: ebd. Bd. 5 (1902). — Derf., Feuer und Licht im Totengebrauche: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 17 (1907). — Derf., Das Wasser im Totengebrauche, ebd. Bd. 18 (1908). — Gottlob August Jenichen, Historische und rechtliche Abhandlungen von Begräbnis-Mahlzeiten, Leipzig 1747. — Albert Freybe, Das deutsche Leichen- und Totenmahl: Niedersachsen, Jg. 1 (1895/96). — Julius von Megelein, Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 11 (1901). — Otto Schrader, Totenhochzeit, Jena 1904. — Otto Lauffer, Der volkstümliche Gebrauch der Totenkronen in Deutschland: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 26 (1916). — Ernst Grohne, Über den volkstümlichen Gebrauch der Gitronen bei Beerdigungen: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 11 (1933). — Max Höfler, Das Spendebrot bei Sterbefällen: Globus, Bd. 80 (1901). — Derf., Gebäubrot bei Sterbefällen: Archiv für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, N. F. Bd. 6 (1907). — Wilhelm Diehl, Zur Geschichte der Kirchhöfe: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 5 (1906). — Hugo Grün, Der deutsche Friedhof im 16. Jahrhundert: ebd. Bd. 24 (1925). — Christian Caminada, Die Bündner Friedhöfe, Zürich 1918. — Wilhelm Hein, Die Totenbretter im Böhmerwald: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. 21 (1891). — Derf., Die geographische Verbreitung der Totenbretter: ebd. Bd. 24 (1894). — Elard Hugo Meyer, Totenbretter im Schwarzwald, in: Festschrift zur 50jährigen Doktorjubiläumfeier Karl Weinholts, Straßburg 1896. — Friedrich Lüers, Über die Totenbretter in Bayern: Heimat und Volkstum, Jg. 11 (1933). — Philipp Maria Halm, Totenbretter im Bayerischen Walde: Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Münchens, Bd. 12 (1898). — Franz Weber, Prähistorische Spuren in mittelalterlichen Chroniken: Korrespondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Jg. 30 (1899). — Johann Brunner, Die Totenbretter im Bezirke Cham: Bayerische Hefte für Volkskunde, Jg. 1 (1914). — Otto Rieder, Totenbretter: ebd. Jg. 4 (1917). — Über Totenbretter bei Bremen vgl. Niedersachsen, Bd. 13, S. 105ff. — Ludwig von Hörmann, Grabchriften und Marterln, 3 Bdch., Leipzig 1891—1893. — Johannes Müller, Die Poesie des Todes in den Alpen: Beilage zur Allgemeinen Zeitung (München), 1892, Nr. 178ff. — Anton Dreselly, Grabchriften, Sprüche auf Marterssäulen und Bildstöden usw., Salzburg o. J. [1898; 2. Aufl. 1899]. — Rudolf Hadwich, Totenlieder und Grabreden aus Nordmähren und dem übrigen sudetendeutschen Gebiete, Reichenberg 1926 (= Beiträge zur sudetendeutschen Volkskunde, Bd. 10).

III. Das Brauchtum der Gemeinschaften, der Stände und Berufe.

Knabenschaften und Bünde der Jedigen: Oskar Schade, Über Jünglingsweihen. Ein Beitrag zur Sittenkunde: Weimarisches Jahrbuch, Jg. 6 (1857). — Heinrich Schurz, Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft, Berlin 1902. — Moritz Beller, Die Knabenweihen. Eine psychologisch-ethnologische Studie, Bern 1923 (= Arbeiten aus dem volkstümlichen Institut der Universität Bern, Heft 1). — Lily Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde, Bül i. W. 1927 (= Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, Bd. 1). — Otto Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1934. — Eduard Hoffmann-Krayer, Knabenschaften und Volksjustiz in der Schweiz: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Jg. 8 (1904). — Leo Silberath, Der Junggesellenverein in der

Eifel, Kölner Dissertation 1931. — Gian Gabuffi, Die Knabenschaften Graubündens, Chur o. J. [1932] (Werner Dissertation). — H. E. Wechlin, Die Knabenschaften: Schweizerische Monatshefte für Politik und Kultur, Jg. 7 (1927/28). — Chr. Christoffel, Die Knabenschaften und ihre Sittengerichte: Annalas della Societad rhaeto-romanscha, Jg. 12 (1898). — Oskar Panizza, Die Haberfeldtreiben im bairischen Gebirge, Berlin 1897. — Georg Queri, Bauernerotik und Bauernfehde in Oberbayern, München 1911. — Konrad Adlmaier, Der Oberländer Habererbund, München 1926. — Albert Becker, Frauenrechtliches in Brauch und Sitte, Kaiserslautern 1913. — Richard Wolfram, Weiberbünde: Zeitschrift für Volkskunde, N. F. 4 (1933). — Nachbarschaften, Gilden, Zünfte: Siegfried Sieber, Nachbarschaften, Gilden, Zünfte und ihre Feste: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 11 (1913); 12 (1916). — Bruno Marfgraf, Die Nachbarschaften und ihre Geschichte: Zeitschrift des Vereins für rheinische und westfälische Volkskunde, Jg. 2 (1925). — Derf., Nachbarschaften in Sachsen: Mitteilungen des Vereins für sächsische Volkskunde, Jg. 5 (1909—1911). — Roger Wilmanß, Die ländlichen Schutzgilden Westfalens: Müllers Zeitschrift für Kulturgeschichte, N. F. 3 (1874). — Max Pappenheim, Die altdänischen Schutzgilden, Breslau 1885. — D. Hartwig, Untersuchungen über die ersten Anfänge des Gildewesens: Forschungen zur deutschen Geschichte, Bd. 1 (1862). — Derf., Ein altnormwegisches Schutzgildenbuch, Breslau 1888. — Wilhelm Eduard Wilda, Das Gildewesen im Mittelalter, Berlin 1831. — Georg von Below, Die Bedeutung der Gilden für die Entstehung der deutschen Stadtverfassung: Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik, 3 F. 3 (1892). — Derf., Stadtgemeinde, Landgemeinde und Gilde: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 7 (1909). — Joseph Lappe, Die Bauernschaften der Stadt Geseke, Breslau 1908 (= Untersuchungen zur Staats- und Rechtsgeschichte, Heft 97). — Derf., Die Sondergemeinden der Stadt Lünen, Lünen a. d. L. 1909 (Programmbeilage). — Derf., Die Bauernschaften und Juden der Stadt Salzkotten, Heidelberg 1910 (= Deutsche Rechtsbeiträge, Bd. 7, Heft 4). — Adam Brede, Die Kölner Bauernbänke: Beilage zum Jahresbericht des Städtischen Gymnasiums Köln, Elberfeld 1905. — Julius Kähler, Die Gilden in den holsteinischen Elbmarschen, Leipziger Dissertation 1904. — J. Bender, Das Nachbarrecht in der Bürgermeisterei Menden a. d. Sieg: Zeitschrift für rheinische und westfälische Volkskunde, Jg. 5 (1908). — Fr. E. Umlinger, Die Nachbarschaft in Trechtlingshausen a. Rh.: ebd., Jg. 6 (1909). — E. Blesch, Die Überlinger Nachbarschaften: Schriften des Vereins für die Geschichte des Bodensees, Heft 38 (1909). — Heinz Pesch, Geschichte der Bopparder Nachbarschaften und ihrer Kirnmesfeiern: Zeitschrift für rheinische und westfälische Volkskunde, Jg. 7 (1910). — F. G. Schultheiß, Die Nachbarschaften in den Posener Pauländereien: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 6 (1908). — L. Imme, Die Nachbarschaften im Bereich des ehemaligen Stifts Essen: Zeitschrift des Vereins für rheinische und westfälische Volkskunde, Jg. 15 (1918). — Ludwig Bette, Über Nachbarschaften im Kreise Reddinghausen: Heimatblätter der Roten Erde, Jg. 5 (1926). — Alfred Wirth, Das dörfliche Gemeinschaftsleben in Anhalt: Zeitschrift für Volkskunde, N. F. 2 (1931). — Siegfried Sieber, Die städtische Gemeinschaft: Grundriß der Sächsischen Volkskunde, Bd. 1, Leipzig 1932. — Carl Hegel, Städte und Gilden der germanischen Völker im Mittelalter, 2 Bde., Leipzig 1891. — Derf., Vergrößerung und Sondergemeinden der deutschen Städte: Festschrift der Universität Erlangen, 1901. — F. Philippi, Die gewerblichen Gilden des Mittelalters: Preussische Jahrbücher, Bd. 69 (1892). — Alfred Doren, Untersuchungen zur Geschichte der Kaufmannsgilden des Mittelalters: Schmollers Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen, Bd. 12, 2 (1893). — R. Joachim, Die Gilde als Form städtischer Gemeindebildung: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst, Jg. 26 (1907). — Friedrich Kauffmann, Altdeutsche Genossenschaften: Wörter und Sachen, Bd. 2 (1910). — Moys Meister, Die Anfänge des Gildewesens: Festgabe Hermann Grauert, Freiburg i. B. 1910. — J. Sommer, Westfälisches Gildewesen: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 7 (1909). — Heinrich von Loesch, Die Kölner Kaufmannsgilde im 12. Jahrhundert: Westdeutsche Zeitschrift, Ergänzungsheft 12 (1904). — Pius Ditt, Kaufleutezunft und -stube in Augsburg: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg, Jg. 35 (1909). — Eine Mutmaßung über den Ursprung der Zünfte: Journal von und für Deutschland, Jg. 5, Nürnberg 1788, 7. Stüd. — Georg Schanz, Zur Geschichte der deutschen Gesellenverbände im Mittelalter, Leipzig 1876. — Rudolf Eberstadt, Der Ursprung des Zunftwesens und der älteren Handwerkerverbände des Mittelalters, Leipzig 1900. — Derf., Magisterium und Fraternitas, Leipzig 1897. — Paul Sander, Zur Verständigung über das mittelalterliche Zunftproblem: Schmollers Jahrbücher, Bd. 28 (1904). — Rudolf Löbe, Zur Geschichte des deutschen Zunftwesens: Mitteilungen des Geschichts- und Altertumsvereins Eisenberg, Heft 19 (1904). — Georg von Below, Zur Geschichte des Handwerks und der Gilden: Historische Zeitschrift, Bd. 106 (1911). — Derf., Die Motive der Zunftbildung im deutschen Mittelalter: ebd. Bd. 109 (1914). — Alfred Doren, Über den heutigen Stand der Frage nach der Entstehung der Zünfte: Mitteilungen der deutschen Gesellschaft zur Erforschung vaterländischer Sprache und Altertümer in Leipzig, Bd. 10, Heft 5 (1912). — Otto Blümke, Die Handwerkerzünfte im mittelalterlichen Stettin: Baltische Studien, Heft 34 (1884). — Anton Mönks, Die gewerblichen Verbände der Stadt Warburg, Münstersche Dissertation 1908. — A. Besiger, Das bernische Zunftwesen, Bern 1911. — Hans Schrader, Die Schleswiger Zünfte usw. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts. Hannover 1913. — Bernhard Reusquens, Die Kölner Zünfte bis zum Ausgang des Mittelalters: Beiträge zur kölnischen Geschichte, Sprache, Eigenart 10/11 (1917). — Stephan M. Richter, Das Zunftleben in Deutschland: Karpathenland, Jg. 1, 2 (1928/29). — Brauchtum der Handwerker: Adrian Beier, Relatio actorum consultatio item et disgressio ad argumentum de conviviiis opificorum, Jena 1689. — Christian Gerber, Unerkannte Sünden der Welt usw., Dresden und Leipzig 1699. — Fridericus Frisius, Der vornehmsten Künstler- und Handwerker Ceremonial-Politica, Leipzig 1705—1715. — Christian J. B. D. Döhlers Kurze Beschreibung der Handwerks-Rechte und Gewohnheiten. Nach der heutigen

Obervanz, Jena 1730. — Hermann Alexander Werle, Chronik der Gewerke, 11 Bde., St. Gallen 1850—1853. — Karl Simrod, Die deutschen Volksbücher, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1850. — Oskar Schade, Vom deutschen Handwerksleben in Brauch, Spruch und Lied: Weimarisches Jahrbuch, Bd. 4 (1856). — Wilhelm Arnold, Das Aufkommen des Handwerkerstandes im Mittelalter, Basel 1861. — Ernst Mummenhoff, Der Handwerker in der deutschen Vergangenheit, Jena 1901; 2. Aufl. 1924 (= Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, Bd. 8). — Moritz Gehne, Das altdeutsche Handwerk, Straßburg 1908. — Eduard Otto, Das deutsche Handwerk in seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1899, 3. Aufl. 1908 (Aus Natur und Geisteswelt, 14. Bdchn.). — Rudolf Wissel, Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit, 2 Bde., Berlin 1929 (mit zahlreichen Literaturangaben, darunter das Handwerkerbrauchtum betr. Kleinschriften des 17.—19. Jahrhunderts). — Konrad Knebel, Handwerksbräuche früherer Zeiten, insbes. in Freiberg: Mitteilungen des Freiburger Altertumsvereins 22 (1885). — Georg Fischer, Über handwerkliches Brauchtum: Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, Bd. 6 (1931). — Werner Krebs, Alte Handwerkerbräuche, mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz, Basel 1933. — Konrad Gaj, Das alte deutsche Handwerk, Essen 1934. — Franz Kuhse, Brautbräuche beim Handwerk: Zeitschrift für Volkskunde, N. F. Bd. 6 (1936). — Alfons Perlid, Der Handwerker in der oberschlesischen Volkskunde, Oppeln 1932 (= Schriftenreihe der Vereinigung für oberschlesische Heimatkunde, Bd. 3). — Siegfried Sieber, Handwerker in dramatischen Aufführungen in alter Zeit: Sächsische Heimat, Jg. 4 (1921). — Ders., Die Handwerker in der Volkskunde: Zeitschrift für den deutschen Unterricht, Jg. 28 (1914). — Ders., Kunstfeste: Mitteilungen des Vereins für Sächsische Volkskunde, Jg. 5 (1909—1911). — Karl Wehrhan, Mit Günst! Sitten, Bräuche und Feste des deutschen Handwerks, Leipzig 1909 (= Hiltgers illustrierte Volksbücher, Bd. 113). — Handwerkliches; auf Gelagen und Morgenpartien oder beim Feyerabend zu singen. Nebst andern allgemeinen Volksliedern, für mancherley Stände, in verschiedenen Angelegenheiten, Leipzig und Dessau 1782. — Oskar Schade, Die Handwerkerlieder, Leipzig 1856. — Adalbert Keller, Die Handwerker im Volkshumor, Leipzig 1912. — Rudolf Schumacher, Kunstgebräuche, des wandernden Gesellen Freud und Leid, Swinemünde 1929. — Paul Haag, Von Handwerksburschen und Herbergen, Frankfurt a. M. o. J. (= Aufwärts! Bücherei zur Belehrung und Erholung, Nr. 8). — Friedrich Hauers, Händselbuch. Schleif-, Begier-, Deponier-, Tauf- und Ceremonien-Buch. Recht und Gewohnheit aller ehrlichen Kauf-, Fuhr- und Seeleute, Essen 1936. — Verschiedene handwerkliche Berufe. Buchdrucker: J. D. Werther, Warhafftige Nachrichten Der so alt ... als berühmten Buchdrucker-Kunst, Frankfurt a. M. und Leipzig 1721. — Depositio Cornuti Typographici oder Handlungen, welche usw., Leipzig 1743. — G. Hain, Das Postulat der Buchdrucker-Gesellen, Berlin 1802. — Otto Bella, Die Deposition der Buchdrucker: Archiv für Buchgewerbe und Gebrauchsgeschichte, Bd. 6 (1930). — Walther G. Oschilewski, Der Buchdrucker. Brauch und Gewohnheit in alter und neuer Zeit, Jena o. J. [1935]. — Zimmer- und Bauleute: August Bringmann, Geschichte der deutschen Zimmerer-Bewegung, 2 Bde., Stuttgart 1903—1905; 2. Aufl. Hamburg 1909. — Etliche schöne neue gewöhnliche Sprüche eines Ehrsamten Zimmer-Handwerks, o. D. und J. (18. Jahrh.). — Eugen Weiß, Die Entdeckung des Volkes der Zimmerleute, Jena 1923. — Paul Nowald, Brauch, Spruch und Lied der Bauleute, Hannover 1892; 2. Aufl. 1903. — Friedrich Baumann, Mit Günst! Meister und Gesellen! Sammlung von Neben und Sprüchen bei Grundsteinlegungen und Richtfesten. Ein unentbehrlicher Ratgeber für Bauhandwerker, Berlin (H. Weichert) o. J. — Neue Zimmermanns-Sprüche für Meister und Gesellen, hrsg. von J. Wigius, Reutlingen o. J. (neue Stereotypausgabe). — Paul Sartori, Über das Bauopfer: Zeitschrift für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Bd. 80 (1898). — Max Höfler, Gebäude beim Hausbaufest: Unser Egerland, Jg. 14 (1910). — Tischler: Erik Hellwag, Die Geschichte des deutschen Tischlerhandwerks. Vom 12. bis zum 20. Jahrhundert, Berlin 1924. — Max Fehring, Sitte und Brauch der Tischler. Unter besonderer Berücksichtigung hamburgischer Quellen, Hamburg 1929. — Schornsteinfeger: G. B. C. Rahn, Der Schornsteinfeger-Gesellen-Handwerks-Gebrauch und Gewohnheit nebst dazu gehörenden Gesellenregeln und Schornsteinfegerliedern, 1897. — Bäcker: E. J. Stahl, Die Geschichte des deutschen Bäckers, nach den ältesten Quellen und Urkunden dargestellt, Stuttgart 1911. — Seiler: Gottfried Fischer und Joh. Christoph Turm, Seiler-Gesellen Handwerks-Gewohnheit, o. D. und J. [1735]. — Biegler: Karl Wehrhan, Volkskunde des lippischen Bieglers: Zeitschrift für rheinische und westfälische Volkskunde, Jg. 15 (1918). — Zum Brauchtum verschiedener Arbeitsberufe und ländlicher Gemeinschaften: Schäfer und Hirten: Odebrecht, Die mißbräuchlichen Gilden der märkischen Schäfer und Hirten im 16.—18. Jahrhundert: Märkische Forschungen, Bd. 3, Berlin 1847. — Marie Andree-Ehyn, Viehschmuck beim Almatrieb; in ihrem Buch Volkskümliches aus dem bayerisch-österreichischen Alpengebiet, Braunschweig 1910. — Jungwirth, Hirte: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 4, Berlin 1931. — Fischer und Schiffer: Hans Stromeyer, Die Geschichte der badischen Fischerzünfte: Heidelberger Volkswirtschaftliche Abhandlungen, Bd. 1, 3, Heidelberg 1910. — Karl Adrian, Der Laufener Schiffer: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, Bd. 50 (1910). — Robert Eisler, Fischer- und Schifferbräuche in alter und neuer Zeit: Bayerische Feste für Volkskunde, Jg. 1, 2 (1914/15). — Max Rosenthal, Die Volkskunde der Schifffahrt und des Schiffers: Heimatgloden des Kreises Calbe (Heimat-Beilage zur Schönebecker Zeitung), Jan.—Mai 1936. — Emil Böllner, Elbvoll. Elbfischer, Elbschiffer und Elbflößer, Leipzig 1934. — Das Fischerstechen in Ulm, in: Scheible, Das Schaltjahr, Bd. 3 Stuttgart 1847. — Hermann Braun, Das Leipziger Fischerstechen. Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, Jg. 12 (1937). — Anton Dorh, Das Milieu und die Psychologie des Schifferkinde in seiner Eigenart, München 1935 (= Beiträge zur Erziehungswissenschaft 1; Bonner Dissertation). — Bergleute: Paul Drechler, Der schlesische Bergmann unter und über

Tage: Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, Jg. 13 (1905). — M. Klinge, Der Streittag, ein Bergfeiertag der Freiburger Knappschaft: Mitteilungen des Vereins für Sächsische Volkskunde, Jg. 4 (1906—1908). — Fritz Biehl, Baulich und volkskundlich Beachtenswertes aus dem Kulturgebiete des Silberbergbaues zu Freiberg, Schneeberg und Johanngeorgenstadt im sächsischen Erzgebirge, Dresden 1914. — D. H. Werner, Der Saarbergmann in Sprache und Brauch, Bonner Dissertation 1934. — Gerhard Heilfurth, Das erzgebirgische Bergmannslied, Leipziger Dissertation 1936. — Fritz Lautenhahn, Das Bergmannslied im Erzgebirge, Dresdener Dissertation 1937. — Fabrikarbeiter und Handarbeiter im allgemeinen Sinn: Will-Erich Peudert, Volkskunde des Proletariats I. Ausgang der proletarischen Kultur, Frankfurt a. M. 1930 (= Schriften des volkskundlichen Seminars der Pädagogischen Akademie Breslau, Bd. 1). — D. von der Gablenz und E. Menckede, Deutsche Berufskunde, Leipzig 1930. — Georg Koch, Bauer, Bürger, Arbeiter, Schlichtern 1924/25. — Otto Lehmann, Der Arbeiter in der Volkskunde: Deutsche Erziehung. Schriftenfolge des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht, Heft 3, Berlin 1934. — Ernst Junker, Die volkskundliche Erfassung des Handarbeiterstandes, Leipzig 1934 (= Form und Geist, Bd. 32; Greifswalder Dissertation). — Karl Schulte-Kemminghausen, Brauchtumspflege im Industriegebiet: Westdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 32 (1935). — Alfons Perlid, Vom Volkstum des ober-schlesischen Industriearbeiters: Sonderheft des Ober-schlesiens (Oppeln), Jg. 1935, Heft 3. — Studenten: Johannes Dindelius, De origine, causis, typo, et ceremoniis illius ritus, qui vulgo in Scholis depositio appellatur, 1558. — Carriolus Tevetio Crufenas, Themata Medica de Beanorum, Archibeatorum, Beanulorum et Cornutorum etc. Abgedruckt in des Caspar Dornavius Amphitheatrum sapientiae (Tom. II, 1619) und den Facetiae Facetiarum (1644 u. später). — Valentinus Hoffmann, Laus depositionis beanorum, 6. Jdib. Nov., anno 1657 in alma Salana publice dicta. — Depositions-Begebenheiten oder die auf Universitäten gewöhnliche Handleitung zum reputirlichen Studenten-Leben, Leipzig o. J. [1702]. — Bernhard Friedrich Sahmen, Dissertatio de ritu depositionis, Königsberg 1703. — Christian Heinrich Hiller, Tractatus juridico politicus de abusibus qui in Germania nostra in Collegiis vigent opificum, Tubingae 1929. — Richard und Robert Reil, Geschichte des Jenaischen Studentenlebens von der Gründung der Universität bis zur Gegenwart, Leipzig 1858. — Oskar Dold, Geschichte des deutschen Studententums von der Gründung der deutschen Universitäten bis zu den deutschen Freiheitskriegen, Leipzig 1858. — August Tholud, Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, Halle 1853. — Wilhelm Fabricius, Die akademische Deposition, Frankfurt a. M. 1895. — Wilhelm Buchmüller, Das deutsche Studententum von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, Leipzig und Berlin 1922. — Max Bauer, Sittengeschichte des deutschen Studententums, Dresden 1926. — Friedrich Schulze und Paul Schmanke, Das deutsche Studententum von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, 4. Aufl., München 1932. — Soldaten: Georg Liebe, Der Soldat in der Vergangenheit, Leipzig 1899 (= Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, Bd. 1). — Otto Maußer, Zur Psychologie des Soldaten: Globus, Jg. 97 (1910). — Hanns Bächtold, Volkskundliche Mitteilungen aus dem schweizerischen Soldatenleben: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Jg. 19 (1915). — Ders., Aus Leben und Sprache des Schweizer Soldaten, Basel 1916. — Ders., Deutscher Soldatenbrauch und Soldatenglaube, Straßburg 1917 (Erubners Bibliothek 7). — Richard Beitzl, Brauch und Glaube des Soldaten, in: Die Deutsche Soldatenkunde, hrsg. von Bernhard Schwertfeger und Erich Otto Volkmann, Bd. I, Leipzig und Berlin o. J. [1937]. — Schützen: M. August Feierabend, Geschichte der eidgenössischen Freischießen, 2 Bde., Zürich 1844. — G. von Foerster, Die Schützengilden und ihr Königschießen, 4. Aufl., Berlin 1856/57, 2 Bde. — August Edelmann, Schützenwesen und Schützenfeste der deutschen Städte vom 13. bis zum 18. Jahrhundert, München 1890. — W. Ewald, Die rheinischen Schützengesellschaften: Zeitschrift des rheinischen Vereins für Denkmalspflege und Heimatschutz, Jg. 26 (1933). — P. Joerres, Denkschrift zur 500jährigen Jubelfeier der St.-Sebastian-Bürger-schützengesellschaft von Alrweiler, 1903. — Karl Wehrhan, Schützenfeste im Lippischen: Westdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 32 (1935). — Jäger: Hans Friedrich von Fleming, Der vollkommene teutsche Jäger, 2 Theile, Leipzig 1719, 1724. — H. W. Döbel, Jäger-Practicon, Leipzig 1754. — Johann Georg Theodor Grässe, Jägerhörlein, Jägerlügen, Jägerlieder, Tierzauber, Dresden 1869. — M. Dürnwirth, Jagdschreie und Weidsprüche: Zeitschrift für den deutschen Unterricht, Jg. 17 (1903). — Walter Frevert, Jagdliches Brauchtum, Berlin 1936. — Spielleute, Fahrenbes Volk: Bernard Bernhard, Notice sur la confrérie des joueurs d'instruments d'Alsace, Paris 1844. — Theodor Hampe, Die fahrenden Leute in der deutschen Vergangenheit, Leipzig 1902 (Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, Bd. 10). — Signor Saltarino [= Hermann Waldemar Otto], Fahrenbes Volk, Leipzig o. J. [1895]. — Dege, Landstreicherthypen auf deutschen Landstraßen im Jahre 1932: Westdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 32 (1935). — Joseph Blau, Von Räubern, Wildschützen und anderen Waldbürdern, Oberplan 1928.

Kinderspielzeug.

Von Dr. Karl Gröber,

Hauptkonservator am Landesamt für Denkmalspflege in München.

Kein Gebiet der Volkskunst ruht auf so breiter Basis und ist so tief im Selbstschaffen des einfachen Menschen verankert wie das Kinderspielzeug. Während alle andern volkstümlichen Kunstgebiete ihr, durch Material und Zweckbestimmung eng umrissenes Betätigungsfeld haben, greift die Herstellung von Kinderspielzeug fast in jedes Teilgebiet volkstümlicher Kunstfertigkeit ein. Das Kind aller Zeiten und aller Völker verlangt gleich und unveränderlich kleine Nachbildungen seiner sinnlichen Umgebung als Spielzeug. Wo daher die Möglichkeit nicht besteht oder bestand, Spielzeug käuflich zu erwerben, tritt an die Eltern oder unmittelbar an das Kind die Forderung heran, sich solches selbst zu schaffen. Das Kind stellt dabei an handwerkliche oder gar künstlerische Ausgestaltung dieser Neuschöpfungen die allergeringsten Anforderungen und ist mit nur andeutungsweise Darstellung des gewünschten Gegenstandes zufrieden. Aber gerade dieses Sichbescheiden ist eine der tiefsten Quellen für den inneren Reichtum und die Formenfülle, die volkstümliches Spielzeug beleben. Wege zur künstlerischen Gestaltung auf diesem Gebiete gibt es unendlich viele, und kaum einer wird zum Irrweg. Eine Puppe kann die Mutter für ihr Kind oder das kleine Mädchen für sich selbst aus jedem Material machen, das sich im Hause findet; ob sie aus Stoff oder Ledersehn, aus Holz oder Ton, ja sogar aus Brot oder Zuckerzeug besteht, der Begriff „Puppe“ ändert sich deswegen nicht und das Kind sieht in all diesen so verschiedenen Erzeugnissen nur eines: seine Puppe. Es wird daher unmöglich sein, eine geschlossene Umschreibung dieses Gebietes zu geben; es ist nur möglich, dem Teile des Kinderspielzeugs nachzugehen, der nicht nur einmalig und gelegentlich hergestellt wird, sondern jenem viel kleineren Teil des handwerklich als billiger Massenartikel oder als kostbarer Einzelgegenstand hergestellten Spielzeugs. Es ist hierbei angebracht, zuerst die geschichtliche Entwicklung der Spielzeugfabrikation durch den zünftigen Handwerker innerhalb seines Gewerbes zu betrachten und dann erst überzugehen zur Beschreibung der volkstümlichen Spielzeugindustrie, die seit dem 18. Jahrhundert in Deutschland zu so hoher Bedeutung gekommen ist.

Die ersten Nachrichten über deutsches Spielzeug sind überaus spärlich. Die Funde aus vorgeschichtlicher Zeit zeigen nur kleine Tongefäße und Tontierchen und manchmal auch puppenähnliche Gebilde. Ob wir die häufig vorkommenden Tonrassen als reines Spielzeug ansprechen dürfen, wird von manchem, vielleicht mit Recht, bestritten. Spielzeug aus anderem Material als aus Ton findet sich in nördlichen Gegenden kaum mehr. Es ist wie die meisten Erzeugnisse aus Holz, Stoff und ähnlichem leicht zerfallenden Material längst zerstört und nicht auf uns gekommen. Daß es einstens das Tonspielzeug in seiner Menge bei weitem übertroffen hat, ist selbstverständlich, da ja Ton naturgemäß dasjenige Material ist, das sich am wenigsten für Kinderspielzeug eignet. Auch das Mittelalter ist nur mit wenigen als Spielzeug anzusprechenden Gegenständen in Museen und Sammlungen vertreten. Die Gründe hierfür sind dieselben wie beim vorgeschichtlichen Spielzeug. Es sind wieder hauptsächlich Tonfigürchen, die jetzt allerdings schon die typischen Reitererscheinungen wie den



229. Ritter und Pferdchen aus gebranntem Ton, 13. Jahrh., Straßburg, Prähist. Museum. Trotz der sehr primitiven Formgebung zeigen diese Figürchen alles Wesentliche der äußeren Erscheinung eines Ritters der romanischen Zeit.



230. Spielzeug aus glasiertem Ton, Osterburg-Museum in Bischofsheim v. d. Rhön. Da die Osterburg, wo es gefunden wurde, um 1200 erstmals erwähnt, um 1270 aber zerstört wird, ist die Entstehungszeit in die Mitte des 13. Jahrhunderts zu setzen. Das kleine Pferdchen mit dem zurückgebogenen Schweif ist die Nachbildung eines Aquamaniles, eines Gießgefäßes, das durch das ganze Mittelalter hindurch beliebt war.

spielen. Wir sehen in diesen Figürchen die ersten Vorläufer der später so vollständig gewordenen Humpelmänner und der Figuren für das Kasperltheater. Daß das Mittelalter sogar schon Glaspielzeug hatte, erzählt uns eine reizende Legende aus dem Leben der heiligen Elisabeth. Die handwerkliche Herstellung von Spielzeug war schon im 15. Jahrhundert in Nürnberg üblich, wo um 1413 und 1465 Dodenmacher erwähnt werden, die, wie mit Sicherheit anzunehmen ist, die Herstellung von Puppen als Haupterwerb trieben. Zwei Holzschnitte aus dem Hortus sanitatis zeigen solche Handwerker (Abb. 231). Im übrigen ist man bei der Kenntnis des mittelalterlichen Spielzeugs auf die alten Tafelbilder und auf die Handzeichnungen und Stiche angewiesen, die häufig mit Stedenpferd und Windrädchen spielende Kinder vorführen, die aber auch das für unsere heutigen Begriffe rohe Spielzeug des am Fuß angebundenen lebenden Vogels, der ängstlich flattert, zeigen.

Mehr Licht kommt in die Kenntnis des Kinderspielzeugs und seiner Erzeugung im 16. Jahrhundert. Nürnberg wird der Mittelpunkt eines ausgedehnten Spielzeughandels und daher auch einer immer aus-



231. Puppenmacher aus dem „Hortus sanitatis“ von 1484. Die erste deutsche Darstellung eines Handwerkers, der sich mit der Herstellung von Kinderspielzeug beschäftigt.

gewappneten Ritter (Abb. 229), die Dame auf dem Beller und ähnliches bringen. Die Puppenstube wird in irgendeiner Form auch in jener frühen Zeit nicht gefehlt haben, und für die Puppenküche der kleinen Mädchen wird die Mittersfrau ebenso liebevoll gesorgt haben wie die Mutter der heutigen Zeit. Wenigstens finden wir auf der 1270 zerstörten Osterburg in der Rhön kleine Töpfchen und ein Aquamanile (Abb. 230), die sicher aus einer mittelalterlichen Puppenküche stammen. Es werden sogar Pferdchen aus Messing, mit denen die Buben spielten, schon in der altnordischen Sage erwähnt, wo ein Sechsjähriger seinen vierjährigen Spielgenossen ein derartiges Spielzeug leiht. Berühmt und bekannt ist die Darstellung bei der Herrad von Landsberg im Hortus deliciarum, wo zwei ablige Buben mit kleinen, durch Schnüre beweglichen Ritterfiguren

spielen. Wir sehen in diesen Figürchen die ersten Vorläufer der später so vollständig gewordenen Humpelmänner und der Figuren für das Kasperltheater. Daß das Mittelalter sogar schon Glaspielzeug hatte, erzählt uns eine reizende Legende aus dem Leben der heiligen Elisabeth. Die handwerkliche Herstellung von Spielzeug war schon im 15. Jahrhundert in Nürnberg üblich, wo um 1413 und 1465 Dodenmacher erwähnt werden, die, wie mit Sicherheit anzunehmen ist, die Herstellung von Puppen als Haupterwerb trieben. Zwei Holzschnitte aus dem Hortus sanitatis zeigen solche Handwerker (Abb. 231). Im übrigen ist man bei der Kenntnis des mittelalterlichen Spielzeugs auf die alten Tafelbilder und auf die Handzeichnungen und Stiche angewiesen, die häufig mit Stedenpferd und Windrädchen spielende Kinder vorführen, die aber auch das für unsere heutigen Begriffe rohe Spielzeug des am Fuß angebundenen lebenden Vogels, der ängstlich flattert, zeigen.

Daß eine solche Zeit für die Herstellung von Kinderspielzeug die denkbar günstigste war, ist klar. Beinahe alle Handwerker trugen von da ab ihr Teil zur Herstellung von Spielzeug bei. Da sämtliche Erscheinungen des täglichen Lebens im kleinen nachgebildet wurden, mußten alle Handwerker sich an diesen Aufgaben, wenn auch bloß als Nebenarbeit, beteiligen. Die Nachrichten erzählen uns von Dodenmachern, die aus Pappenzug und Tragant Puppen herstellten, und daß die Drechsler „zur Stillung der Kinder viele artige Doden und Puppenwerke zu schnitzen und zu drehen, allerley Kling- und Klapperwerke anzufertigen und den Bildern, ja oft vielen zugleich fast natürliche Bewegungen und Beugungen mit einem einzigen Trieb so schicklich und künstlich beizubringen, daß auch wohl Erwachsene und Alte selbige nicht ohne Belustigung anschauen“. Der Kunstzwang mit seinen strengen und engen Bestimmungen ließ zwar eine großzügige unbehinderte Spielzeugausstellung nicht zu; jeder Meister durfte nur in den engen Schranken seines Handwerks arbeiten und die völlige Fertigstellung eines Spielzeugs im Kreise einer Werkstatt war durch diese,



232. Brautzug aus bemaltem Ton um 1680, Nürnberg, Germ. Museum. Derartige kleine Figürchen, welche die Bürgertracht des späten 17. Jahrhunderts wiedergeben, sind in gewissem Sinne die Vorläufer der Puppenfiguren und wurden in fast allen größeren süddeutschen Städten hergestellt.

uns heute sonderbar vorkommenden Bestimmungen noch nicht möglich. So durfte z. B. der Drechsler seine weiße Ware nicht selbst bemalen, sondern er mußte sie an den Färbler weitergeben. Daß dies später bei den volkstümlichen Heimindustrien nicht der Fall war, war einer der Gründe, daß sich diese so rasch durchsetzten. Es dauerte nicht lange, daß trotz all dieser Einengungen die Nürnberger Spielzeugindustrie den Weltmarkt eroberte. „Nürnberger Land“ wurde bald ein Begriff, den die ganze Welt kannte. Der Grund hierfür lag in einem sorgsam ausgebildeten Kaufmanns-, oder wie es beim Spielzeugzwischenhandel heißt, „Verleger“-wesen. Ein Zwischenmann, der Verleger, nahm den herstellenden Handwerkern ihre Ware ab und verteilte sie nach kaufmännischen Gesichtspunkten auf den Weltmarkt. Ausschließlich Spielzeug vertreibende Kaufleute gab es aber trotzdem vor dem 19. Jahrhundert in Nürnberg noch nicht. Spielsachen waren immer nur ein kleiner Teil der mit ihnen sonst versandten anderen Waren. Schon im Jahre 1566 werden Doden und Holzspielzeug nach Venedig auf den Markt gebracht, und der 1585 in Kairo als Sklave zurückgehaltene Michael Heberer aus Bretten erzählt recht wehmütig, wie er auf dem Markt in Kairo buntes Nürnberger Spielzeug gesehen habe. Wie groß die Erzeugung eines einzelnen Meisters schon damals sein konnte, bezeugt eine Nachricht, die mitteilt, daß ein Nürnberger Drechsler allein 30000 Duzend Holztrompeten im Jahre herstellt. Und wenn ein Gießer jahraus, jahrein nichts anderes machte als kleine Messingkanonen, so wird er auch hiervon eine recht stattliche Menge auf den Markt geworfen haben. Das Spielzeug, welches die Nürnberger auf den Markt brachten, war sehr mannigfaltig, und es fehlt kaum ein Stück des heute noch gebräuchlichen Spielzeugs. Es waren besonders Tonfigürchen (Abb. 232), Holzsoldaten, Tiere, die teilweise mit natürlichem Fell überzogen waren, das stets beliebte Stedenpferd, Trommeln und Trompeten, Puppen und auch Ausschneidebilderbogen.

Raum etwas kann ein klareres Bild davon geben, was zur Freude und Belehrung der Kinder angefertigt wurde, als das Puppenhaus oder die Puppenstube. Hier ist all das vereinigt, was das Kind zum Spielen sich wünschte. Das elterliche Haus mit allem, was drum und dran war, wurde dargestellt. Bis ins kleinste ahmte man entweder das eigene Haus nach oder man schuf ein noch prächtigeres Phantasiegebilde. Wenn man die Puppenhäuser des 17. und 18. Jahrhunderts betrachtet, so kann man kaum glauben, daß diese Wunderwerke für das Spiel zerstörender Kinderhände bestimmt waren, um so weniger, als diese Kulturdokumente deutschen Wohnens oft eine so wunderbare Erhaltung zeigen, die beweist, daß die Eltern streng darauf achteten, daß das kostspielige Wunderwerk nicht allzu stark beschädigt wurde. Manchmal wurden ja Vermögen für die Herstellung solcher Puppenhäuser aufgewandt, die uns heute kaum glaublich vorkommen. Daß sie aber wirklich Kinderspielzeug waren, bezeugen uns manche alte Nachrichten.

1631 z. B. hatte ein altes Nürnberger Fräulein Anna Köferlin in mühseligster Arbeit ein Puppenhaus zusammengetragen, welches sie öffentlich ausstellte und gegen Geld sehen ließ. In einem Flugblatt, welches das schöne Haus zeigt, weist sie darauf hin, daß das Puppenhaus den Kindern ein Vorbild gebe, wie ein richtiger Haushalt aussehen müsse und wie er später zu führen sei. Ähnlich schreibt 1765 Paul von Stetten über den Zweck der sog. Dodenhäuser, wobei er allerdings tadelnd beifügt, daß manche die Üppigkeit so weit trieben, daß ein solches Spielwerk gegen tausend Gulden und mehr zu stehen kam. Das älteste Puppenhaus, von dem wir Nachrichten haben, ist dasjenige, welches Herzog Albrecht von Bayern 1558 für seine kleine Tochter



233. Schreinerwerkstätte aus der Puppenstadt der Fürstin Augusta Dorothea von Schwarzburg-Arnstadt um 1720, Schloß-Museum Arnstadt. Ein typisches Beispiel, wie wichtig das deutsche Puppenhaus für die Kenntnis von Volksleben und Handwerk sein kann.



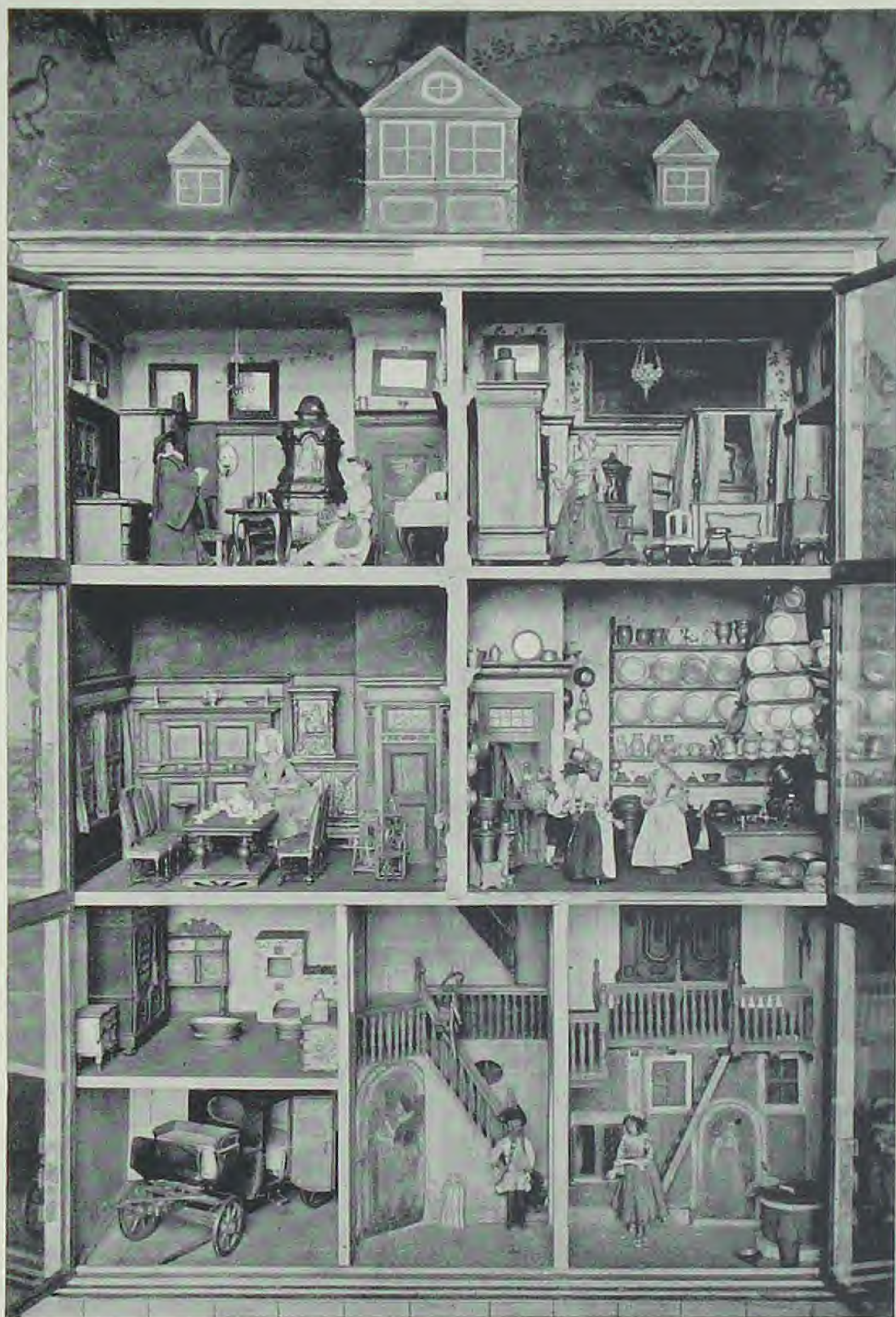
234. Tonpuppe aus Nürnberg um 1450. Höhe 50 cm, Sonneberg. Spielzeug-Museum. Tonpuppen wurden gerne mit belagerten Batzenpfennig als erstes Geschenk dem Säugling in die Wiege gelegt.

herstellen ließ und das leider schon 1674 beim Brand der Münchener Residenz vernichtet wurde. Ein genaues Inventarium aus dem Jahre 1599 gibt uns noch heute ein klares Bild von diesem Puppenhaus. Das Nürnberger Germanische Museum birgt eine stattliche Anzahl älterer Puppenhäuser, die in ihrer Anlage kaum von dem erwähnten ältesten Puppenhause abweichen. Sie sind wahre Schatzkästchen für die Kenntnis deutscher Hausalttümer, da sie gerade das Beiwerk einer Haushaltung wie Besen, Körbe, Bratenwender an Ort und Stelle zeigen. Man sieht in ihnen, wie unsere Vorfahren den Tisch gedeckt haben, wie sie sich um das Bett Vorhänge zogen und

wie es mit biden Federkissen aufgemacht wurde, wie der Wäscheschrank eingerichtet war und wie in der Prunkküche blinkendes, wertvolles Geschirr die Wände zierte. Das Kind, für das diese Häuser im Grunde doch bestimmt war, machte darüber, daß jede Unwahrheit gegen das gewohnte Bild des Vaterhauses vermieden wurde, und je genauer und vielfältiger alles war, desto größer war die Freude. Im 18. Jahrhundert fertigte die Herzogin Augusta Dorothea von Schwarzburg-Arnstadt eine ganze Puppenstadt, die, obwohl sie als höfisches Erzeugnis anzusehen ist, dennoch für die Kenntnis des Wohnens des Bürgers und des einfachen Mannes in der Zeit vor Goethe von größtem Werte ist (Abb. 233). Wir sehen hier neben dem höfischen Leben alle Arten von Handwerkern bei der Arbeit und wir lernen ihre Erzeugnisse, die sie für Bürger und Bauern anfertigten, kennen. Ein Jahrmarkt zeigt Wunderdoktor, Ausrufer, Hanswurst und was eben zu einem echten Jahrmarkt der damaligen Zeit gehört.

Das Puppenhaus ist der Höhepunkt künstlerischen Kinderspielzeugs. Nirgends konnten auch alle Gewerbe so zusammenarbeiten, um Nachbildungen des Lebens der Großen zutage zu bringen wie hier. Es ist aber auch ein Endpunkt des Kinderspielzeugs, denn die wahre Bestimmung eines solchen, vielleicht sogar die, von Kindern zerstört zu werden, kann ihm nicht zugebilligt werden.

Über die Puppe oder Pöcke — wie sie früher und heute noch in Süddeutschland heißt — als Trägerin der Volkskunst zu schreiben, heißt eine Geschichte der Mode und Tracht zu geben; denn abgesehen von den Puppen, die das Kind aus Stoffresten sich selbst zusammenbastelt, mußten sie sich in allem an das große, lebende Vorbild anschließen. Dabei mußte die Puppe früher immer genau so aussehen wie eine Erwachsene, und die Puppe als Kind ist erst eine vielleicht sogar pädagogisch erzwungene Erscheinung des 19. Jahrhunderts (Abb. 234/35).



Puppenhaus. 18. Jahrhundert. München, Nationalmuseum.

Manche dieser alten Puppen bekamen einen ganzen Trezor mit auf den Weg, der nicht nur Kleider für alle Zwecke enthielt, sondern auch Hüte, Wäsche und sonstige intimere Kleidungsstücke, deren Kenntnis und Schnitt uns manchmal allein durch diese kleinen Nachbildungen erhalten blieben.

Was für die Mädchen die Puppe, das war für den Knaben all das, was zum Soldatenspielen gehörte. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts erfreute sich der Blei- oder Zinnsoldat der größten Beliebtheit. Seine Vorstufen gehen weit zurück.

Schon im Altertum und im Mittelalter wurde derartige Kinder-Spielzeug aus Zinn erzeugt, und in Nürnberg verfertigte der Mechaniker Hans Hautsch um das Jahr 1672 sogar bewegliche Zinnsoldaten für Ludwig XIV. Seine Weltbedeutung aber erhielt der Zinnsoldat erst dann, als der Nürnberger Zingießer Andreas Hilpert um das Jahr 1760 mit seinen auch heute noch nicht übertroffenen Zinnfiguren auf den Markt trat. Es war die Zeit des großen Friedrich, die bei der Jugend wie keine andere für die Pflege des soldatischen Geistes günstig war (Abb. 236). Als sich dann noch die Nürnberger Spielzeugfabrikanten auf eine bestimmte Einheitsgröße, die für die Figur des erwachsenen Mannes mit 33 mm angenommen wurde, einigten, war die Möglichkeit gegeben, ganze Armeen gleich großer Kämpfer zusammenzustellen. Der Zinnsoldat wurde deutscher Weltartikel und trug viel dazu bei, den Ruhm des deutschen Spielzeugs zu verbreiten.

Daß neben dem Soldaten auch alle andern Erscheinungen des ständischen und gesellschaftlichen Lebens in den Darstellungskreis des Spielzeugs gezogen wurden, ist bei der Anpassungsfähigkeit, die gerade die Spielzeugherstellung an den Tag legte, selbstverständlich.

Neben der blühenden Nürnberger Spielzeugindustrie entstanden schon vor dem Dreißigjährigen Kriege in Berchtesgaden, Oberammergau und Thüringen, im 18. Jahrhundert im Grödenertal und im Sächsischen Erzgebirge Mittelpunkte eines häuslichen Gewerbefleißes, dessen Erzeugnisse dem Begriff „Deutsches Spielzeug“ erst Weltgeltung verschaffen sollten. All diese Gegenden waren ausgesprochene Waldgegenden (Abb. 10), durch die große Handelswege führten oder die wenigstens auf solche Wege mündeten. Daß gerade sie den geeigneten Boden für derartige Hausindustrien bildeten, hatte seinen Grund darin, daß sie von alters her auf einen mächtigen Straßenverkehr eingestellt waren, von dessen Ausdehnung man sich heute keinen Begriff mehr machen kann. Im Winter stockte der Verkehr im Gebirge jedoch meist vollständig und die Bewohner, die, ihrer gewöhnlichen Arbeit beraubt, zu mehrmonatlichem Nichtstun verurteilt gewesen wären, griffen in ihrer erzwungenen Muße zum Schnitzmesser und fertigten anfangs wohl zu ihrem eigenen Vergnügen allerlei Haushaltsgegen-



235. Deutsche Puppe, 17. Jahrhundert, München, National-Museum. Die Puppe ist immer Trägerin der jeweiligen Zeittracht, von der sie nie abgeht.



236. Zinnsoldaten aus dem Ende des 18. Jahrhunderts, Zürich, Privatbesitz. Diese waren bald ein Hauptexportartikel deutschen Spielzeugs.

stände und zur Freude ihrer Kinder kleine Spielsachen. Den durchreisenden Kaufleuten gefielen diese Erzeugnisse der bauerlichen Künstler, sie machten Bestellungen, und langsam entwickelte sich aus diesen ersten Arbeiten eine große Hausindustrie.

Anfangs wurde die leichte Ware durch Tragenträger im Hausierhandel vertrieben, bald aber trat wie beim zünftigen Handwerker der Verleger als Mittelsmann zwischen Produzent und Verkäufer. Diese Aufgabe übernahmen zuerst die schon erwähnten Nürnberger Kaufleute, bald aber auch ortsansässige Unternehmer, und es dauerte nicht lange, bis sich über die ganze Welt ein Netz von Oberammergauer, Gröbener, Berchtesgadener und Thüringer Niederlagen spannte. Der Einfluß Nürnbergs war allerdings auf die alte Spielzeugindustrie von allergrößter Wichtigkeit. Die einzelnen Gebiete der Holzschnitzerei im 18. Jahrhundert erzeugten ursprünglich alle ihre besonderen Spezialitäten, von denen wir heute allerdings nur wenig genaue Kenntnis haben. Allmählich aber mußten sich die Schnitzer eines Einzelgebietes dem Bedarf des Weltmarktes auch in formaler Richtung anpassen. Der große Verleger in Nürnberg ließ auf Bestellung arbeiten und sandte, um auch sicher die gewünschte gleichmäßige Ware, die er brauchte, zu bekommen, Muster dessen, was er verlangte, an die Schnitzer. So bekam allmählich das in der Heimindustrie hergestellte Spielzeug ein gleichmäßiges Aussehen. Die Zuweisung eines alten Spielzeugs in ein bestimmtes Gebiet der Hausindustrie ist darum überaus schwierig und manchmal sogar völlig unmöglich. Nur da, wo große Bestände von sicher am Ort erzeugten Spielzeug erhalten blieben, wie das in Oberammergau und Sonneberg der Fall ist, läßt sich ein genaues Bild einer eigenen ortsgebundenen Kunstform gewinnen. Die Unterschiede sind trotzdem recht gering, so daß auch auf diesem Gebiet eine ganz sichere Zuteilung nur dem geschulten Auge möglich ist.

Die alten Berichte melden wenig vom Schnitzer selbst, von der Art seiner Arbeit und von der Verteilung der Arbeit in der Familie. Wir können an keiner Stelle erfahren, wer die „Fassung“, d. h., wie schon gesagt, die Bemalung der kleinen Ware, besorgte. Man weiß nicht, welche Farben und welche Lade man verwendete. All dies wurde als strengstes Geheimnis in der Kunst behütet und keinem Außenstehenden verraten, denn davon hing Leben und Gedeihen des ganzen Gewerbes ab. Wer daher die Technik der Massenerzeugung geschnitzter Holzwaren in der Hausindustrie beschreiben will, muß sich an die Schilderungen alter Schnitzer halten oder an analoge Vorgänge in anderen Gebieten, wo volkstümliche Schnitzerei geübt wurde. Die Technik des Gewerbes hat sich ja seit seiner Entstehung kaum oder nur unwesentlich geändert und viele kleine Schnitzbetriebe der Jetztzeit gleichen den alten auf ein Haar. Das Zwischenglied, die Fachschule, die sich heute manchmal bei Schnitzersöhnen zwischen den ersten Unterricht zu Hause und die Gesellenzeit einschaltet, fiel früher ganz weg. Andere Gewerbe und Handwerke verlangten meist, daß der Lehrling außer dem Hause seines Vaters das Handwerk erlerne, d. h., daß er zu fremden Meistern und auswärts in die Lehre ging; dies verlangten jedoch die Schnitzer nicht. Der Sohn war von dem Augenblick an, wo er in den Kreis der Schnitzwarenerzeugung innerhalb des Hauses eintrat — und dies geschah schon sehr früh — als Arbeitskraft des kleinen Betriebes zu werten. Die Wanderjahre des Gesellen fielen weg; er arbeitete nicht bei fremden Meistern. Wo hätte er auch hingehen sollen? Die andern Zentren der Holzschnitzerei hüteten sich wohl, ihn aufzunehmen und ihm auch nur das Geringste ihrer Erfahrungen zu verraten und Einblicke in ihre besonderen Arbeitsmethoden zu gewähren. Es waren ja nur vier eng begrenzte Gebiete, die sich auf dem Weltmarkt bekämpften und deren Vorsprung vor der Konkurrenz meist in besonderen technischen Erfahrungen lag. Die Holzschnitzerei, welche die Salzburger und Berchtesgadener Exulanten in Altdorf bei Nürnberg im 18. Jahrhundert begründet hatten, ging ein, weil die Bemalung der Erzeugnisse nicht wasserfest war und im Regen abging. Die Berchtesgadener Faßmaler, die als eigenes Gewerbe auftraten und die einen Schnitzer seine Ware nicht selbst bemalen ließen, hatten anscheinend ihr Geschäftsgeheimnis so gut bewahrt, daß die ausgewanderten Schnitzer ohne Kenntnis desselben auskommen mußten und dabei schließlich zugrunde gingen.

Den ersten Unterricht des Knaben, welcher das Schnitzen erlernen wollte, erteilte der Vater selbst, und nur in den Fällen, wo dieser früh gestorben war, ein älterer Verwandter, der ebenfalls Schnitzer sein mußte. Die ersten Betätigungen in dem neuen Beruf müssen einfach genug gewesen sein. Der Knabe lernte die Holzstücke zubereiten, aus denen die kleinen Schnitzwerke herausgearbeitet wurden; er durfte vielleicht die schmalen Latten für die Kreuze zuschneiden oder die fertige Ware mit Schmirgelpapier und der Holzseile von Unebenheiten befreien. Erst wenn er die handwerklichen Roharbeiten beherrschte, ging es an die Erlernung des Figurenschnitzens selbst. Das Motiv, an welchem er sich zuerst üben durfte, war der Körper des Gekreuzigten.

An ihm mußte er lernen, wie man mit möglichst wenig Schnitten das Werk vollenden konnte. Nach sieben Schnitten mußte z. B. in Oberammergau das Kreuzifix „zannen“, d. h. man mußte das Gesicht des Herrn erkennen können. Ein Kunstwerk war ein solcher „Siebenschnittsherrgott“ noch nicht. Das Wesen einer Hausindustrie aber, möglichst viele, wenn auch einfache Ware in kurzer Zeit zu produzieren, verlangte kategorisch eine strenge Schulung in dieser Hinsicht, da gerade diese einfache Ware der Hauptausfuhrartikel war.

Die Herstellung des einfachen Spielzeugs erforderte nur geringe handwerkliche Kenntnisse, und mit ihrer Fabrikation waren die weiblichen Mitglieder der Familie so vertraut wie die Männer. Die Begabteren und Fortgeschritteneren wagten sich allmählich dann an höhere Motive. Das Schnitzen der hübschen Tiere, der Genre- und Trachtenfiguren erforderte schon größere Gewandtheit, wenn sie in Massen hergestellt werden sollten. Im übrigen war es ein Hand-in-Hand-Arbeiten; die vorbereitenden Arbeiten und das Fassen der Ware wurden dem Schnitzer abgenommen. Voraussetzung hierfür war aber immer eine Familie mit vielen heranwachsenden Kindern. Ein einzelner Schnitzer, der alles selbst besorgen mußte, konnte daher nur wenig von dem erzeugen, was ein kinderreicher Schnitzer mit seinen billigen kleinen Hilfskräften leisten konnte. Das Holz, welches der Schnitzer verwandte, war im allgemeinen das billige Fichtenholz, das in hochgelegenen Gegenden meist in hervorragender Beschaffenheit vorhanden ist. Außer diesem wurde aber auch Erlen- und Lindenhholz verwandt. Seltener, und zwar erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts nahm der Schnitzer für seine feinen, ungefaßten Schnitzereien Ahornholz. Auch das harte und schwer zu bearbeitende Apfel- und Birnbaumholz benutzte man zu Beginn des 19. Jahrhunderts manchmal für bestimmte Zwecke. Die verschiedenen Schnitzseisen kaufte man in der Stadt, in Oberammergau nach einer Nachricht von 1816 besonders in Augsburg und Mittenwald oder aber auch auf den Jahrmärkten bei wandernden Händlern. Es sind die gewöhnlichen Schnitzseisen, Geißfüße usw., wie sie noch heute jeder Bildhauer benutzt. Vorzügliche Abziehsteine zum Nachschleifen der Eisen lieferten für ganz Deutschland die berühmten Weßsteinbrüche im benachbarten Unterammergau.

Ebenso wichtig wie das Schnitzen der Figuren war das Bemalen der weißen, d. h. der ungefaßten Ware. Kaum ein altes Stück kam bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ohne bunten Schmuck in den Handel. Die Zeit bis 1860 blieb, wenigstens im Volke, überaus farbenfreudig und konnte den Figürchen, die nur den reinen Holzton hatten, keinen Geschmack abgewinnen. Die Technik des Fassens durfte aber nicht die gleiche sein wie bei jenen Figuren, die für die Kirche oder für Innenräume bestimmt und nur leicht lackiert waren; kleine Spielsachen durften nicht abfärben, auch dann nicht, wenn das Kind sie im Regen im Freien vergessen hatte. Die fast wie Email wirkenden Farben mußten in jeder Beziehung wetterbeständig sein.

Technische Untersuchungen an alten Fassungen ergaben, daß es sich bei ihnen durchwegs um Färbarbeiten in Leimfarbe handelt. Zum besseren Schutze der Oberfläche — vor allem gegen Einwirkung von Feuchtigkeit, wodurch Leimfarbe löslich wird — wurde der Gegenstand mit Spirituslack (Sandarak) stark überzogen. Der Vorgang der Arbeit war folgender: Der zu bemalende Gegenstand wurde zuerst mit dünner Leimtränke eingelassen, diese mußte warm aufgestrichen werden. Vielleicht gab man auch für diese erste Behandlung etwas weiße Kreide in das Leimwasser. Nach dem Leimtränken wurde durchwegs Kreidebelag (Schlemmkreide), gebunden mit starkem Leimwasser, als Grundierung auf die Schnitzerei gegeben. Die Kreidegrundierung erfolgte meist nur einmal und möglichst dickflüssig. Ein Schleifen des Kreidegrundes oder Nacharbeiten mit Reparatirseisen kommt bei der handwerklichen Geschicklichkeit, mit der die Grundierung betätigt wurde, nicht in Frage. Nach dem Untrocknen des Kreidegrundes erfolgte der in Leim- oder Gummilösung gebundene Farbauftrag, der je nach der anzustrebenden Wirkung dünn- oder dickflüssig ausgeführt wurde. Durch flüssigen Farbauftrag wird nämlich eine emailartige Oberfläche erreicht und das harte und spröde Neben- und Auseinanderliegen der Farben vermieden. Als Schutzüberzug kam — wie schon erwähnt — durchwegs Spirituslack zur Anwendung. Vergoldungen wurden selten in echt Gold ausgeführt, weil dies zu teuer war. Zwischgold kam wiederholt im 18. Jahrhundert zur Anwendung. In der Regel findet man mit Goldlack (Spirituslack) überzogenes Silber, das in Branntweintechmil auf Leim und Gummi ausgeführt wurde. Farbige Lackglasuren sind gleichfalls oft auf Silber zu sehen. Die Versilberung kommt nicht selten auch auf weißem Poliment und mit Achatsstein poliert vor.

Das Bemalen der Schnitzereien fiel hauptsächlich den Frauen und Mädchen zu, wie auch das Malen der Hinterglasbildchen vielfach durch Frauenhand geschah. Manche dieser alten Fassungen sind von hoher Schönheit und zeigen ein handwerkliches Können, das kaum übertroffen werden kann. Die gute Fassung

war es, welche Oberammergau vor allen andern deutschen Hausindustrien auszeichnete. Meist erlaubt nur sie die sichere Zuweisung eines Einzelstückes, wenn dessen Herkunft unbekannt ist. Gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts wird jedoch der Bemalung nicht mehr die alte Sorgfalt zugewandt. Die Untergrundierung mit Weiß fällt manchmal weg, und die auf das Holz direkt aufgetragenen Farben werden stumpfer und die alte Leuchtkraft schwindet.

Die soziale Lage des Schnitzers und Faßmalers war, wie die Geschichte eines jeden Einzelgebietes dieser Hauskunst zeigt, nicht immer gleich. Sie war besonders dann schwankend, wenn er die Ware, welche er im Winter angefertigt hatte, im Sommer selbst vertreiben mußte. So hatte er jede politische, durch kriegerische oder innerpolitische Ereignisse hervorgerufene Depression selbst zu überwinden. Neue Absatzgebiete zu eröffnen, fiel dem einzelnen schwer oder war sogar meistens ganz unmöglich. Der Stragenträger, welcher mit seiner Ware weit entfernt von der Heimat von Haus zu Haus wanderte, brauchte ein Depot, wo er einen großen Vorrat seiner Schnitzereien niederlegen konnte. All das verlangte einen regelrecht ausgebauten und durch größeres Kapital gefestigten, kaufmännischen Betrieb. Der geordnete Gang der Schnitzereibetriebe in der Heimat mußte darunter leiden, und so schob sich bald zwischen Erzeuger und Konsument ein neues Glied ein, der Zwischenhändler mit solchen Erzeugnissen oder, wie er hier genannt wird, der „Verleger“.

Der Spielzeugschnitzer arbeitete für das Volk und dessen Bedürfnisse, die er kannte, da er selbst ein Teil des Volkes war. Der künstlerische Bedarf des einfachen Mannes war von jeher nicht allzu groß. Die kleine Ware brauchte nicht kostbar zu sein; sie mußte nur dem bis ins 19. Jahrhundert herauf klaren und unverdorbenen Geschmack des Volkes angepaßt sein. Dem Wunsch des einzelnen nach besonderer Formgebung konnte nicht entsprochen werden, man hatte nur die Wahl zwischen groß und klein hergestellten Typen. Beim echten vollstümlichen Schnitzwerk bestimmte lange Zeit nicht die Güte der Ausführung den Preis, sondern nur die Größe; das hatte auch seinen Grund darin, daß der Schnitzer völlig hinter seiner Schöpfung zurücktrat. Was er an den Verleger ablieferte, war immer das Resultat der Zusammenarbeit der ganzen Familie des Künstlers. Wenn irgendein Stück merklich aus der Reihe hervorsticht, was jederzeit vorkam, so können wir mit Sicherheit annehmen, daß es sich hier um eine besondere, von vornherein auf bessere Ware hinielende Bestellung handelte, welche der Verleger an einen über den Durchschnitt hervorragenden Schnitzer, der eine fest umrissene Künstlerpersönlichkeit darstellte, weitergegeben hatte. Solche Werke sind Spitzenleistungen der Volkskunst, Leistungen, die aber schon den Übergang zur hohen Kunst bilden.

Die Fabrikation des einfachen Holzspielzeugs entsprang einer viel reineren, aus der Tiefe des angeborenen Kunstsinnes des einfachen Mannes entspringenden Quelle als die Werke der religiösen Kunst, die, fast immer in einem Vorbild der hohen Kunst verankert, nur wenig Boden zum Ausleben der eigenen Phantasie gaben. Beim Kinderspielzeug war dies anders. Vorlagen in Form von Bilderbogen oder gar in der hohen Kunst gab es kaum. Die Hampelmänner wurden im großen ausgeschnitten und gleichen sich in ihrer Silhouette fast immer wie ein Ei dem andern, aber dennoch sind sie durch ihre Bemalung wieder so voneinander verschieden, daß jeder als Merkmal für sich da steht. Die Fächchenpuppen und die Puppen mit den beweglichen Armen sind, auch wenn sie bußendweise geliefert wurden, doch Einzelindividuen. Von all den herrlichen Puppenköpfen aus der Zeit König Ludwigs I. entspricht ein jeder einer besonderen Persönlichkeit, wenn auch die Damen alle die gleichen Frisuren tragen und die Herren die Barttracht des allerhöchsten Landesherrn nachahmen. Jährlich schickten die Schnitzer ein ganzes Heer von Holzsoldaten in die Welt. Außer den bayerischen Raupenhelmen und den preussischen Pickelhäuben finden wir die Turbane der Mameluken und Balikaren. Die Soldaten wurden in verschiedener Qualität und infolgedessen auch verschieden teuer gehandelt. Außer ganz primitiven, mit wenig Schnitten des Messers hergestellten Kriegsmännern gab es elegante, bis ins feinste Detail durchgeführte Offiziere. Es braucht wohl nicht erwähnt zu werden, daß die Arche Noah mit den vielen Paaren der Tiere nicht fehlte; gehörte doch gerade die Arche zu jenen Spielsachen, die jedes Kind einmal im Leben geschenkt erhielt und deren Inhalt meist bald den Weg allen Spielzeugs ging. Neben der Arche waren es der Pferdestall und die Menagerie, die in allen Größen angefertigt wurden. Dem Kinde aus der Zeit vor der Erfindung der Eisenbahn und des Automobils war besonders der Stall mit vielen Pferden und dem in der Mitte befindlichen Raum für Knechte



237. Musterschachtel eines Oberammergauer Spielzeugverlegers, Anfang 19. Jahrhundert, Langsches Museum in Oberammergau. Sie enthält in kleinen Nachbildungen die gangbarsten Typen des Oberammergauer Holzspielzeugs, dieses Teilgebietes der Oberammergauer Hauskunst.

und Kutscher ein Schatz, der seinem Sehnen genau so entsprach und seine Phantasie ebenso in fremde Lande führte wie heute das Blechmodell des Autos oder Flugzeugs. Es ist selbstverständlich, daß zum Stall alle Arten von mit Pferden oder Ochsen bespannten Wagen gehörten und daß die kleinen Postkutschen nicht ohne Fahrgäste aller Art sein durften. So finden wir auch im Langschen Museum in Oberammergau Reihen von Herren und Damen, Bauern und Arbeitern, besonders von Fuhrleuten im blauen Hemd, die alle in sitzender Stellung dargestellt sind und mit einem Dorn auf den Plätzen der Wagen befestigt werden. Wenn dann diese Kutschen mit lustigem Peitschenknall die Straßen dahinfuhren, begegneten sie allerlei Volk: vornehmen Herren und Damen, Eltern mit dem Kinde an der Hand, jungen Mädchen, die auf Eseln spazieren ritten, Holznachrichten, Kragenträgern mit allerlei Ware, sonstigem Volk und vielerlei Getier. Besonders beliebt war bewegliches Spielzeug, wie Karussell und Schaukel, für die ebenfalls kleine Figürchen, welche die Kabinen der russischen Schaukeln und die Sitze der Karusselle füllten, geliefert wurden. Eine Holzkassette mit kleinen Modellen all dieser Herrlichkeiten zeigt, was an solchem Spielzeug hergestellt wurde (Abb. 237). Der Verleger nahm derartige Musterschachteln als Proben seines Geschäftsfleißes mit auf seine Reise. Ein eigenartiges lustiges Spielzeug waren die sog. Stedengaukler, die mit beweglichen Gliedern, an einem Stöckchen im Scharnier verschiebbar, die drolligsten Bewegungen



238. Tellschuß, Anfang 19. Jahrh., Langsches Museum in Oberammergau. Ein Beispiel, wie die zeitgenössische Literatur auch die Volkskunst befruchtete.



239. Holzsoldaten aus Oberammergau, Anfang 19. Jahrhundert, Langsches Museum in Oberammergau. Neben den kostbaren Binnnsoldaten hielten sich solche geschnitzte Grenadiere bis zum Aufhören der volkstümlichen Heimindustrie als beliebter deutscher Ausfuhrartikel.

die Großen bestimmt und bezeichnend für die Anspruchslosigkeit des frühen 19. Jahrhunderts gegenüber mechanischen Kunstwerken waren die sog. beweglichen Festungen und die Darstellungen zeitgenössischer Schlachten, welche durch einfaches Drehen an einer Kurbel in Bewegung gesetzt werden konnten.

Der geschichtliche Ablauf der Entwicklung der Heimindustrien in Deutschland ist innerlich gleich. Es genügt daher, eine von ihnen herauszugreifen und eingehender zu behandeln. Der älteste und ohne Zweifel bekannteste aller Schnitzorte ist Oberammergau im bairischen Gebirge (Abb. 239). Allerdings war gerade dieser Ort nicht allein auf die Herstellung von Spielzeug beschränkt, sondern hier wurde in größerem Umfange für den religiösen Kleinbedarf des Volkes gesorgt, wofür schon der später allgemein angenommene Ausdruck „Herrgottsschnitzer“ spricht. Das Schnitzen von Spielzeug und religiöser Kleinkunst war aber so ineinander verwachsen und die Tätigkeit für beide Gebiete so gleich, daß ein Trennen unmöglich und vor allem unangebracht ist, da beide nur einzelne Zweige an dem großen Baum der deutschen Volkskunst sind.

Die Tradition, die jedoch nicht weiter als bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts reicht, führt die Entstehung der Oberammergauer Schnitzkunst, dem ältesten Zweig seiner Hauskunst, in die altersgrauen Zeiten des 11. Jahrhunderts zurück. In das hohe Mittelalter kann also der Ursprung dieses Kunstzweiges nicht gesetzt werden. Jene frühen Zeiten waren noch nicht fähig derartige Hausindustrien hervorzubringen und ihnen auch nur zu spärlichem Blühen zu verhelfen. Erst das späte Mittelalter konnte einen Nährboden abgeben für eine derartige Volkskunst. Dazu kam der Aufschwung des Verkehrs auf der Rott, jener großen Verbindungsstraße zwischen Deutschland und Italien, die gegen das Ende des 15. Jahrhunderts immer mehr benutzt wurde und über die ein Verkehr flutete, wir wie ihn uns heute auf der Landstraße kaum mehr vorstellen können. Es ist nicht nachzuweisen daß die Bildschnitzerei vor Beginn des 16. Jahrhunderts in Oberammergau eine Rolle gespielt hätte.

Das Schnitzergewerbe nahm im 16. Jahrhundert einen raschen Aufstieg. Die Zahl der Schnitzer wuchs immer mehr, da sich das Gewerbe anscheinend rentierte. Es konnten dabei auch Streitigkeiten nicht ausbleiben, die sich in den Akten widerspiegeln und Licht in die inneren Verhältnisse des Schnitzgewerbes bringen. Strenge Zunftgesetze machten es bis in das 19. Jahrhundert dem Außensteter unmöglich, in ein Gewerbe einzudringen, wenn er nicht der eheliche und unbescholtene Sohn eines Meisters dieses Gewerbes war. Hierfür gab es ausgedehnte Gesetze, denen sich ein jeder fügen mußte. Die Oberammergauer Schnitzer scheinen bis zum Jahre 1563 keine eigene Handwerksordnung besessen zu haben und konnten sich daher mit einer Beschwerde bei ihrem Landesherrn, dem Abt von Ettal, nur auf uraltes Herkommen berufen, als sich zwei nicht aus dem Handwerk stammende Männer in dieses drängen wollten. Der Abt gab, um solche Streitigkeiten weiterhin zu unterbinden, den Oberammergauern 1563 eine Handwerksordnung.

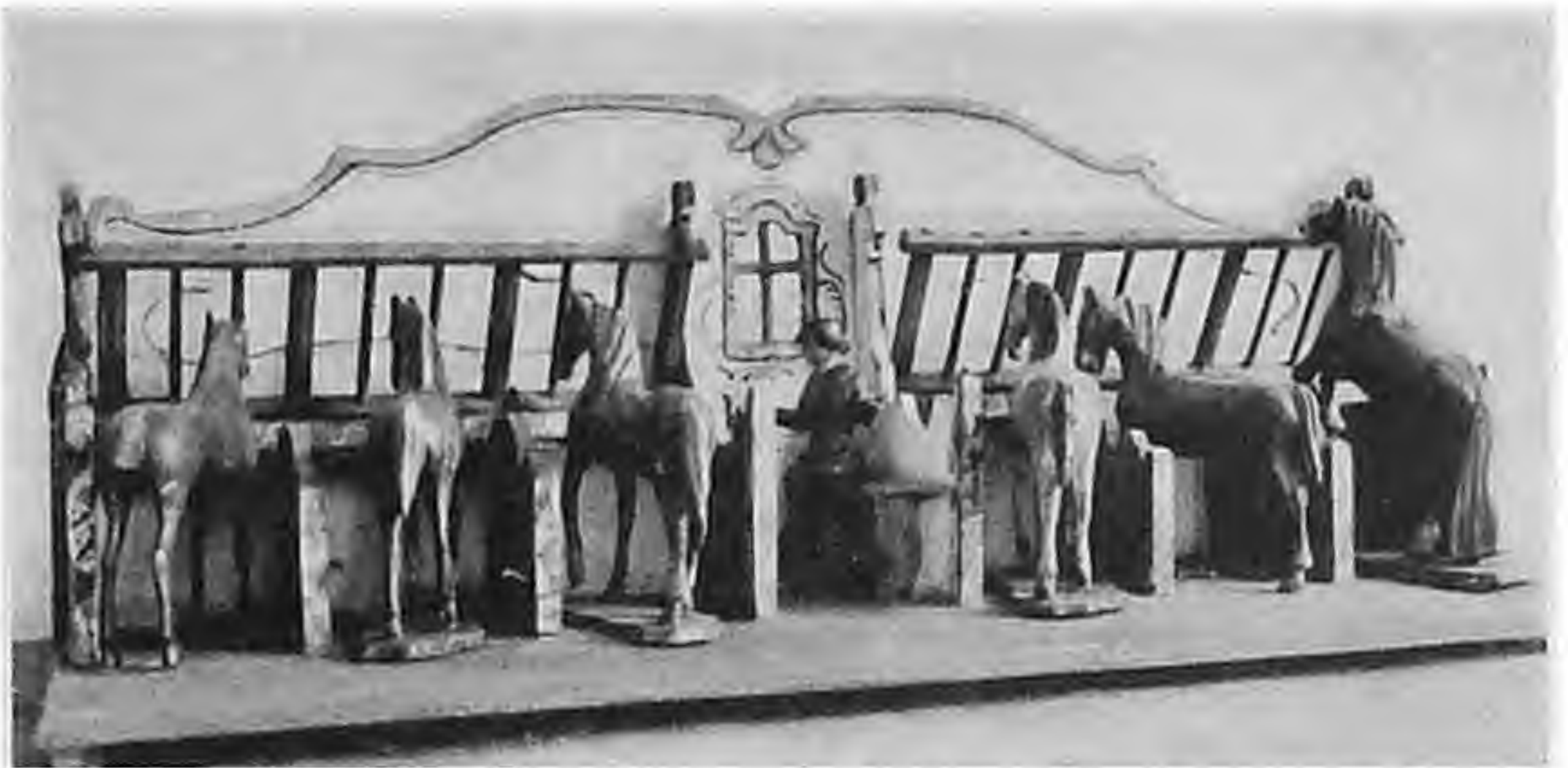
Diese Handwerksordnung gibt leider über den Umfang des Handwerks und die Befugnisse des einzelnen Schnitzers keinen Aufschluß. Lediglich die alteingesessenen Schnitzerfamilien wurden durch sie gegen neuen Zuzug von außen her geschützt. Nur ihre ehelichen Kinder durften wieder Schnitzer werden; es sind dies Vorschriften, die auch alle andern Handwerke seit alters her vor einer Aufblähung schützen sollten. Man fürchtete, daß allzu viele Meister des gleichen Zweiges sich gegenseitig Konkurrenz machen und sich die Kunden abjagen würden. Dies zu verhindern, war von jeher die Aufgabe der Zünfte, und durch ihre neue Handwerksordnung wurde auch die Vereinigung der alteingesessenen Holzschnitzer als Zunft anerkannt. Dies ist der Grund, daß seit dem urkundlichen Auftreten der Schnitzkunst in Oberammergau es immer dieselben Familiennamen sind, die genannt werden. Das Eindringen in diesen, durch strengste Schranken geschützten Kreis war nur dadurch möglich, daß einzelne Meister-töchter, die als Erbinen einer Meistergerechtigkeit einen fremden Bildschnitzer geheiratet hatten, auf solche Weise neue Namen

ausführen konnten. allerlei Kugelspiele mit Nummernbrett ergänzten und rundeten das Repertoire für Spielsachen ab. Besonders muß hier eine Darstellung des Tellschusses erwähnt werden, die anscheinend sehr beliebt war (Abb. 238). In die Reihe der Spielzeuge gehören auch die Ruffnader und jene Esel, die als Zahnstocherhalter dienten. Für

in das Gewerbe brachten. Sonst aber vererbte sich die Schnitzgerechtigkeit vom Vater auf die Söhne, und so kommt es, daß söhnerreiche Familien wenigstens zeitweise rein zahlenmäßig das Übergewicht in der Kunst bekamen, während andere Familien, die nur Töchter hatten, welche sich mit Handwerkern aus andern Dörfern verheirateten, aus dem Kreise der Schnitzer verschwanden. Die Kirchenbücher nennen immer die gleichen Namen, deren Träger auch heute noch im Heimatdort Schnitzer sind. Die alten Rechnungsbücher vermelden auch ihre Steuerabgaben und erzählen in nüchternen Zahlen, wenn sie ein Stück Ader erwarben und verkauften, sie erzählen sogar, wieviel Kreuzer und Gulden sie für ihre Schnitzware erhielten. Nur eines können wir aus all den Akten nicht entnehmen. An keiner Stelle wird vor der Mitte des 19. Jahrhunderts ein Oberammergauer Bildschnitzer mit seinem eigenen Werk in Verbindung gebracht. Wir können bei keiner einzigen von all diesen Tausenden von Schnitzereien nachweisen, wer von den alten, in Oberammergau ansässigen Künstlern sie geschaffen hat. Nach den guten Tagen des frühen 17. Jahrhunderts, die sogar eine Überbevölkerung Oberammergaus brachten, hatte der Dreißigjährige Krieg dem stark erblühten Schnitzgewerbe den Boden zu weiterer Entwicklung wieder entzogen. Wohin sollte auch der arme Schnitzer mit seiner leichten Ware wandern, wenn überall der Schwede und der Kaiserliche das Land unsicher machten. Wer sollte damals auch nur ein bescheidenes Stücklein Kunst kaufen, wo man kaum das Stück Brot fürs Leben aufreiben konnte. Oberammergau selbst hatte nicht allzuviel unter dem Kriege zu leiden. Wohl kamen einmal die Schweden ins Dorf, wo sie zwar die Kirche plünderten, das Dorf selbst aber in Ruhe ließen und nicht niederbrannten. Das flache Land aber vor den Bergen war überschwemmt vom Feinde, und die Oberammergauer saßen in ihrem Dorf wie auf einer Insel, abgeschlossen vom übrigen Teil ihres Vaterlandes. Der Verkehr auf der Rott nach Italien hatte auch aufgehört, und so begann die Bildschnitzerei, die keinen Absatz mehr hatte, langsam einzuschlafen. Raum aber war der große Krieg vorüber, die Wunden draußen im Reiche vernarbt, da erblühte die alte Kunst wieder von neuem; auch die Ausfuhr ins Ausland setzte jetzt wieder ein.

Bei den Oberammergauern entstanden nun bald wieder über die Befugnisse und Belange ihres Gewerbes Unklarheiten und Reibungen. Die alte Handwerksordnung von 1563 war doch etwas unzulänglich gewesen; sie gab keine Abgrenzung des Schnitzergewerbes gegen andere Handwerke; die Gerichts- und Grundherrschaft mußte daher 1681 durch eine neue Handwerksordnung geregelt werden. Diese Schnitzereihandwerksordnung ist uns nicht erhalten geblieben. Man weiß nur, daß sie acht Punkte umfaßte, mit denen die Schnitzer einverstanden waren. Der Ausdruck „Handwerksordnung“ wollte ihnen aber nicht gefallen, denn diese Meister hatten ihren gesunden Künstlerstolz. Sie beschwerten sich in München mit der Begründung, sie seien keine Handwerker, denn die Bildschnitzerei gelte als freies Handwerk. Der Titel „Handwerksordnung“ wurde daraufhin in „Bildschnitzereiorde“ abgeändert. Dagegen konnte auch der Herr Prälat in Ettal nichts ausrichten, dem die Handwerker aus vielen Gründen als Untertanen lieber gewesen wären denn die Künstler. Die Oberammergauer haben es anscheinend wohl verstanden, sich beim Herrn Churfürstlichen Hofrat in München ins rechte Licht zu setzen, denn in dem Entscheid wird besonders betont, daß „der Supplikanten übertraucht arbeit wohl gar für ein Meisterstück zu halten ist“.

Das 18. Jahrhundert war anfangs für die friedliche Entwicklung der Oberammergauer Hauskunst nicht sehr günstig. Der spanische Erbfolgekrieg brachte von neuem Unglück und Wirrsal über Bayern und jeder geordnete Handelsverkehr war unmöglich. Oberammergau blieb auch jetzt wieder vom Argsten verschont, aber erst der Friede erlaubte es den Schnitzern, für ihre Erzeugnisse wieder neue Absatzgebiete zu eröffnen. Das Ausland, das als Abnehmer der Oberammergauer Waren vor dem 18. Jahrhundert nur selten in Frage kam, findet immer mehr Gefallen an der lebenswichtigen Oberammergauer Kunst, und gegen Ende des Jahrhunderts finden wir die Oberammergauer Handlungshäuser allbereits über die ganze Welt zerstreut. Das Königlich-Bayerische Intelligenzblatt des Allerkreises aus dem Jahre 1816 teilt mit, daß in Petersburg das Haus Hett und Daser, in Kopenhagen, Gothenburg und Dronkheim Lindner und Hohenleutner, Weit und Ehtler, in Cadix Bauhofer, Sam und Hohenleutner, in Bremen und Holland die Bilshofer und Faistenmantel, in Groningen und Amsterdam die Buchwieser ihre heimatlische Kunst vertrieben. Der 1801 verstorbene Sebastian Hohenleutner handelte mit seinem Gesellschafter Schretter sogar bis Lima in Südamerika. Außer diesen Handelsregistern aber melden die Pfarrbücher Oberammergaus in ihren Sterberegistern viele Gemeinde-



240. Pferdestall aus Oberammergau, Anfang 19. Jahrhundert, Langsches Museum in Oberammergau. Pferdeställe waren für den Knaben dasselbe, was die Puppenstube für das Mädchen war.



241. Achtspänniger Wagen aus Berchtesgaden, Ende 18. Jahrhundert, München, National-Museum. Als Verpackung diente eine buntbemalte Holzschatel, ein Erzeugnis der Berchtesgadener „Schachtelmacher“. Ähnliches Spielzeug wurde in derselben schlichten Art noch lange im 19. Jahrhundert hergestellt.

waren — wie schon gesagt — nicht die einzigen Schnitzer in Deutschland. Sie mußten sich schon im 18. Jahrhundert gegen scharfe Konkurrenz wehren. Die Holzschnitzer in Berchtesgaden, in Thüringen, im Grödenertal in Südtirol belieferten den Weltmarkt ebenso wie Oberammergau. An dieser Stelle sei auch bemerkt, daß das russische Holzspielzeug sich bis auf unsere Tage nicht frei machen konnte vom Einfluß des deutschen Holzspielzeugs, das einstens bis Astrachan und Archangelsk in dem ungeheuren Land vorgebracht war. Eine weitere recht gefährliche Konkurrenz entstand für Oberammergau in dem billigen Holzspielzeug, mit dem das sächsische Erzgebirge, das sich von vornherein auf Massenproduktion ein-



242. Frau am Buttersaß, Thüringer Holzspielzeug aus dem Ende des 18. Jahrhunderts, Sonneberg, Spielzeug-Museum. Einfachste Form des beweglichen Holzspielzeugs, das fast gleich schon im alten Ägypten angefertigt wurde, ein Beispiel zeitloser primitiver Kunstform.

mitglieder, die weit von der Heimat in der Fremde verstorben waren. Daisenhofer hat ihre Namen zusammengestellt.

Als kleine Händler zogen diese Männer mit der Krage auf dem Rücken in der Fremde von Haus zu Haus, um ihre Kreuzfiger, ihre Heiligenfiguren und ihr buntes Spielzeug zu vertreiben. Die Kaufleute wurden im Auslande meist sehr wohlhabend und, wenn sie in die alte Heimat zurückkehrten, kam dies auch dem Heimatdorfe zugute. Auch die Schnitzer verdienten gut, gaben aber als echte Künstler ihr Geld leicht wieder aus, manchmal sehr zum Leidwesen der vorgesetzten geistlichen und weltlichen Behörden.

Die Oberammergauer waren — wie schon gesagt — nicht die einzigen Schnitzer in Deutschland. Sie mußten sich schon im 18. Jahrhundert gegen scharfe Konkurrenz wehren. Die Holzschnitzer in Berchtesgaden, in Thüringen, im Grödenertal in Südtirol belieferten den Weltmarkt ebenso wie Oberammergau. An dieser Stelle sei auch bemerkt, daß das russische Holzspielzeug sich bis auf unsere Tage nicht frei machen konnte vom Einfluß des deutschen Holzspielzeugs, das einstens bis Astrachan und Archangelsk in dem ungeheuren Land vorgebracht war. Eine weitere recht gefährliche Konkurrenz entstand für Oberammergau in dem billigen Holzspielzeug, mit dem das sächsische Erzgebirge, das sich von vornherein auf Massenproduktion eingestellt hatte, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die Welt überschwemmte. Die Abhängigkeit Grödens, das seine Ware im Anfang des 18. Jahrhunderts noch in Oberammergau bemalen oder, wie der übliche Fachausdruck hierfür hieß: „fassen“ ließ, war von kurzer Dauer. Um die Wende des 19. Jahrhunderts stand es nicht gut um den Oberammergauer Handel. Rußland, Italien, Holland und Spanien hatten sich für ihn verschlossen, und auch die Zahl der Handelshäuser in anderen Ländern war stark zusammengeschmolzen.

Nach dem napoleonischen Krieg stieg der Verdienst wieder in Oberammergau; energische Männer, wie die Verleger aus der Familie Lang, begannen mit frischer Kraft den Handel mit Schnitzereien. Gegen die Mitte des Jahrhunderts wurde dann die Lage der heimischen Hausindustrie immer schwieriger; besonders der Spielwarenhandel lag gänzlich danieder. Um das Jahr 1848 drohte von neuem eine besonders scharfe Krise, die sich dann wieder etwas behob, als nach den revolutionären Wirren wieder Ruhe im Lande eingetreten war. In das Jahr 1848 fielen die ersten Bemühungen der Oberammergauer Bürgerschaft, staatliche Beihilfen für die Ausbildung der Lehrlinge zu erhalten, um wenigstens die begabtesten Schüler auf die Akademie nach München schicken zu können. Diese Unterstützungen wurden ihnen auch gewährt, und so besserten sich die Verhältnisse bald wieder. Um das Jahr 1860 waren es bereits 62 Familienväter und gleich viele ledige Personen, die in der Schnitzkunst tätig waren. Außerdem waren sechs Maler mit dem Fassen der Schnitzereien beschäftigt. Bunte Schnitzereien waren aber damals schon nicht mehr sehr beliebt, sonst hätten sicherlich noch mehr Maler ihr Brot gefunden, um

die Arbeit von über hundert Schnitzern zu bemalen. Die unbemalten Figuren, bei welchen nur das Naturholz eingelassen wurde, hatten nach dem Geschmack der Zeit das allzu bunte Wesen verbannt. Bis zum großen Krieg blieb nun das Oberammergauer Schnitzgewerbe immer im gleichen Umfang. Es machte allerdings alle Schwankungen des Marktes mit, hatte aber durch den Fremdenstrom zu den immer berühmter werdenden Passionsspielen alle zehn Jahre sichere Höhepunkte seines Absatzes. Spielzeug wurde nur noch wenig hergestellt und an Stelle der alten, schlichten und billigen religiösen Schnitzwerke traten immer mehr das feingeschnittene Kreuzifix und größere Heiligenfiguren. 1878 wurde die staatliche Schnitzschule in Oberammergau gegründet, die seit dieser Zeit die Erziehung des künstlerischen Nachwuchses von Oberammergau beeinflusst. Die Zeit nach dem großen Kriege brachte für Oberammergau neue Schwierigkeiten, und der Kampf, die alte Stellung auf dem Weltmarkt wieder zu erringen, dauert noch an.

Der Überlieferung nach sollen einige kunstbegeisterte Mönche die Schnitzkunst von Oberammergau nach Berchtesgaden übertragen haben (Abb. 241), aber auch hier erlangte sie erst im 17. Jahrhundert größere Bedeutung. Der Zusammenhang mit Nürnberg als Verlegerstadt war hier noch enger als bei Oberammergau. Von großer Bedeutung für die Kenntnis dessen, was an Spielzeug hergestellt wurde, sind die alten Kataloge, die seit dem Ende des 17. Jahrhunderts immer wieder herausgekommen sind. In einem dieser frühen Kataloge werden angepriesen:

Holz-mühlen, Nürnberger Puppen, tanzende Puppen, Orgel-schläger, Mäuselästchen, Leiern, Rutschen, Leiterwagen, Fingerwagen, Kaleschen, Faßwagen, Ochsen-schläger und Schmiede, umlaufende Arbeit mit vier Stück Wild, Jäger und Vogel auf einem Baum, umlaufender Tisch mit Stühlen und sieben Personen, Vögel mit Blasebälgen und Pfeifen, Vögel auf Rädern und sonstige Tiere, umlaufende Hirsche, doppelte Köpfe, Tänzer auf einer Spieltafel, Stäbel mit allerlei Handwerksburschen, mit Hunden, mit verschiedenen Tieren, Wald- und andere Männer, Boot oder Geiß mit Schneider, verschiedene Handwerker, Vogelhäuschen mit Vogel, Vogel mit Federn, Seilschneider, Weltwunder, Fechtmänner, Hühnersteigen, Schildkröten, Tische, Stühle, Bettstätten, Grillen, Grillenhäuschen, Jagdspiele, Rußbeißer, Blasrohre, Blasrödel, Blaseschmieden, Reiter, Degen, Säbel, Büchsen, Mausepiele, Schachspiele, Schlangenbüchsen, Pfauen in Büchsen, Vögel in Schachteln, Triller mit Blei, Rennschlitten, Schiffe, Galeeren usw.

Neben dem Spielzeug machten die Berchtesgadener auch Spannschachteln in allen Größen, die teilweise zum Verpacken des Spielzeuges dienten. Das Gewerbe brachte viel Geld ins Land und manches Jahr wurden, besonders im Anfang des vorigen Jahrhunderts, für fast 150000 Gulden Holzwaren abgesetzt



243. Reiterleier, Thüringer Holzspielzeug, Anfang 19. Jahrhundert, Sonneberg, Spielzeug-Museum. In dem Kasten war ein kleines Spielwerk („Veler“) eingebaut, das beim Umdrehen des Karussells eine kurze Melodie spielte.



244. Städtchen aus Holz aus dem sächsischen Erzgebirge, 19. Jahrhundert, Dresden, Volkskunst-Museum. Vom modernen Pädagogen als besonders wichtig für die Erziehung des Kindes häufig wieder aufgenommen.



245. Glaspielzeug aus dem Bährischen Wald, 19. Jahrhundert, München, National-Museum. Außer im Bährischen Wald wurde Glaspielzeug besonders in Lauscha in Thüringen hergestellt.

Seit dem 19. Jahrhundert bildete sich im Gröbener Tal mit St. Ulrich als Hauptort ein neues Zentrum für die Spielzeugindustrie. Die Gröbener standen von Anfang an auf eigenen Füßen und schickten von jeher ohne die Vermittlung Nürnbergs ihre Ware in die Welt. Schon um 1810 waren 348 Gröbener Firmen auf 130 Plätzen in der ganzen Welt verteilt. Dabei wohnten im Tale selber kaum mehr als 3500 Menschen.

In der Mitte von Deutschland, in Thüringen (Abb. 242, 243), entwickelte sich auf einer uralten Grundlage ein viertes wichtiges Gebiet einer Hausindustrie für Spielzeug. In Sonneberg, das an der großen Verbindungsstraße von Nürnberg nach Leipzig lag, wurde im 17. und 18. Jahrhundert einfaches Holzspielzeug in ungeheuren Massen erzeugt. 12000 Zentner Ware werden im Jahre 1729 allein von Sonneberg aus verfrachtet, und mancher Verleger hat an einzelne Abnehmer jährlich für 5—6000 rheinische Gulden Spielsachen geliefert. Nach Rußland bis tief hinein nach Archangelsk und Astrachan lieferten die Sonneberger Kaufleute, und der Einfluß, den sie auf die Gestaltung des Spielzeuges im Ausland ausübten, war so groß,

daß z. B. das russische Holzspielzeug noch heute formal abhängig ist vom alten thüringischen Spielzeug. Der Bedarf an Thüringer Ware war so groß, daß zu Anfang des 19. Jahrhunderts der Schnitzer allein die Nachfrage nicht mehr befriedigen konnte. Masse aus Brotteig und aus Papiermaché wurden benutzt, um Puppenköpfe usw. in Formen zu „drücken“. So entstand der Vorläufer des heutigen Maschinenartikels.

Am spätesten in Deutschland entstand eine volkstümliche Heimindustrie im sächsischen Erzgebirge (Abb. 244). Um brotlos gewordenen Bergarbeitern einen neuen Erwerb zu geben, wurden, bestochen von dem blühenden Verdienst, den die Thüringer Spielwarenindustrie aufweisen konnte, Konkurrenzunternehmen eröffnet, die rasch an Boden gewannen. Seiffen, Olbernhau und Grünhainichen wurden die Hauptorte. Was das erzgebirgische Spielzeug von dem anderer Gebiete unterscheidet, ist seine bewußte Einfachheit. Es sind Figürchen und Tiere, die vom gedrehten Ring zu Dutzenden abgespalten wurden und mit wenigen Schnitten ihre letzte Form erhielten. Der geschäftliche Erfolg war groß und nur das Erzgebirge hat es verstanden, seine alte Heimindustrie in ihrer ursprünglichen Form bis auf heute zu erhalten.

Kleinere Spielzeugindustrien waren in der Bichtau bei Berchtesgaden, in der Rhön und im Schwarzwald.

Außer aus Holz wurde Spielzeug in der Heimindustrie auch aus Glas hergestellt, und zwar besonders in Lauscha in Thüringen und im Bährischen- und Böhmerwald (Abb. 245).

Hausindustrien für einfaches Kinderspielzeug kennen wir nur in Deutschland. Wenn im Ausland der Versuch gemacht wurde, derartige volkstümliche Industrien auch dort ansässig zu machen, so sind diese meist vom deutschen Vorbild abhängig und ohne allzu große Lebensfähigkeit. Es scheint, als ob Deutschland gerade für dieses Feld der Einfühlung in die Bedürfnisse des Kindes ein tieferes Verständnis eigen ist als seinen Nachbarn. Nichts braucht die kindliche Seele für ihr Spielzeug notwendiger als jenes unsichtbare Fluidum, welches tief beheimatet im deutschen Gemüte die Kinderherzen der ganzen Welt zu packen versteht.

Schrifttum.

Gyner, Wilhelm, Die Hausindustrie in Österreich. Wien 1890. — Gröber, Karl, Kinderspielzeug aus alter Zeit. Berlin 1928. — Ders., Alte Oberammergauer Hauskunst. Augsburg 1930. — Groß, August, Ritterlich Spielzeug, in der Festschrift für Julius Schlosser. Wien 1926. — Haberlandt, A., Die Holzschnitzerei im Gröbener Tal, in „Werke der Volkskunst“. Wien 1914. — Hampe, Theodor, Der Zinnsoldat, ein deutsches Spielzeug. Berlin 1924. — Hartmann, August, Zur Geschichte der Berchtesgadener Schnitzerei, in „Volkskunst und Volkskunde“. München 1903. — Meher, Gertrud, Die Spielwarenindustrie im Sächsischen Erzgebirge. Leipzig 1911. — Rausch, Ernst, Die Sonneberger Spielwarenindustrie. Berlin 1901. — Senst, Otto, Die Metallspielwarenindustrie und der Spielwarenhandel von Nürnberg und Fürth. Erlangen 1901. — Senffert, Otto und W. Trier, Spielzeug. Berlin 1923.

Volksspiele.

Von Dr. Richard Beitz,
Dozent an der Universität Berlin.

Wesen des Spiels.

Als die deutsche geschichtliche und volkskundliche Forschung der im Volk und Schrifttum überlieferten Spiele sich annahm, stellte auch die Philosophie die ersten weiterreichenden Überlegungen über das Wesen des Spiels an. Nachdem Leibniz besonders dem mathematischen Problem der Spielfiguren und -regeln nachgespürt hatte, widmete zuerst Immanuel Kant in der nachgelassenen Schrift über Pädagogik dem Spiel eine allgemeinere wissenschaftliche Betrachtung und erkannte als die Hauptmerkmale dieses Tuns Freiheit, eigene Wahl und Selbstzweck. Schiller, diese Gedanken weiterbildend, bezeichnete als Spiel „alles das, was weder subjektiv noch objektiv zufällig ist und doch weder äußerlich noch innerlich nötigt“ (Briefe über ästhetische Erziehung, 15. Br.). In diesem Sinn wird Kunst mit Spiel gleichgesetzt. Der „Spieltrieb“ ist der des Ausgleiches, des „ästhetischen“ Zustandes, der in der Mitte liegt zwischen dem auf die Sache gerichteten sinnlichen Trieb und dem auf Beherrschung zielenden „Formtrieb“. Auch Spencer sieht die Verwandtschaft zwischen Spiel und Kunstübung. Als die beiden Wurzeln des Spiels bezeichnet er Kraftüberschuß und Nachahmung, wobei besonders die Kinderspiele zu eng bestimmt werden als „lauter Dramatisierungen der Tätigkeiten Erwachsener“. Neuen Auftrieb erhielt die psychologische Spielforschung seit der Entfaltung der Kinderpsychologie, also besonders seit dem Werke von Preyer „Die Seele des Kindes“ (1882), das in Anwendung entwicklungsgeschichtlicher Gedankengänge die biologische Bedeutung des Spiels stark hervorhob. Schaller, Lazarus, Steinthal, die dem Spiel zum Teil selbständige Schriften gewidmet haben, erklären es aus dem menschlichen Bedürfnis nach Erholung. Große kennzeichnet in seinem Werke über die Anfänge der Kunst das Spiel als die Form, in der praktische Tätigkeit zu Kunst übergeht. Auch Lange vergleicht mit der Kunst das Spiel und erblickt in diesem eine Ergänzung zum einseitigen Leben, ein Gedanke, den Groos weiterführt. Im übrigen finden wir bei diesem Psychologen, der die bekannten Bücher über die Spiele der Tiere und der Menschen schrieb, Spuren der Wundtschen Denkrichtung. In der Vorlesung über die Menschen- und Tierseele (1906) räumt Wilhelm Wundt der „Nachahmung zwecktätiger Willenshandlungen“ im Wesen des Spiels die erste Stelle ein. Groos erklärt besonders die höheren Spielformen aus dem Nachahmungstrieb, während er in den früheren und primitiveren Formen den Vor- und Einübungsdrang wirksam sieht, einen biologisch begründeten Betätigungstrieb, der durch Lustgefühle und durch eine Wiederholungstendenz Ergänzung und Steigerung erfährt. In den „Spielen der Tiere“ heißt es: „Wo das heranwachsende Individuum . . . aus eigenem, innerem Drang heraus und ohne außenliegende

Zwecke seine Anlagen zur Betätigung, Entfaltung und Höherentwicklung bringt, da haben wir die ursprünglichste Erscheinung des Spieles vor uns." — Einen Überblick über die „Theorien des Spiels“, eine Auseinandersetzung besonders mit den Anschauungen von Groos und mit den Triblehren von Freud und Klages, aber darüber hinaus eine neue Orientierung der psychologischen Spielforschung gibt das jüngst erschienene Buch „Wesen und Sinn des Spiels“ des Direktors des Physiologischen Instituts in Groningen, F. J. J. Buhndijf. Das Spielen der Menschen und der Tiere wird betrachtet als „Erscheinungsform der Lebenstriebe“. Einer psychologischen und biologischen Erforschung des Spiels muß eine gründliche Neufundierung der Lehre von den Trieben vorausgehen. Daß aber das Spielen in den „verborgensten Funktionen des Lebens“, in den Trieben, wurzelt, leitet Buhndijf aus dem Vorkommen gleicher Spielgestalten bei verschiedenen Völkern und aus der tiefen Verwandtschaft der Menschen- und Tierspiele her. Buhndijf faßt zusammen wie folgt: „Das Spiel ist ein Vorgang, der notwendig bei allen Lebewesen, die zur Erfassung konkreter Objekte der Umwelt veranlagt sind, auftreten muß und in seiner Ablaufform durch die Grundtendenzen des Tierischen wie durch die Wesensmerkmale des Jugendlichen bedingt ist. Das Spiel ist also Erscheinungsform des Dranges nach Selbständigkeit und nach der Bindung mit der Umwelt und ist also der Weg zum vitalen Rennen“ (S. 146). Was im Hinblick auf das vorliegende volkstümliche Handbuch besonders vermerkt zu werden verdient, ist das wissenschaftliche Bekenntnis, daß das Verständnis von Lebenserscheinungen, z. B. des Spiels, von einer „physiko-chemisch orientierten Physiologie“ wie von einer „lebensentfremdeten Psychologie“ her nicht möglich ist. Im Vorwort wird darauf hingewiesen, daß der „wissenschaftliche Ort“ des Spielproblems seine Erforschung der Psychologie gerade in ihrem gegenwärtigen Stande besonders nahelegen müsse: „Dieses Problem liegt nämlich im Schnittpunkt der Fragen nach den allgemeinen Gesetzen mit den speziellen Problemen der Kinderpsychologie, Sozialpsychologie und Völkerpsychologie.“

Wesen des Volksspiels, Einteilung, Geschichte der Forschung.

Gegenüber der allgemeinen Erscheinung des Spiels bedeutet uns das Volksspiel eine engere Fassung des Begriffes. Es handelt sich nicht mehr um die Spiele der Tiere und Menschen schlechthin, auch nicht um individuelle Spielformen bei Kindern und Erwachsenen, sondern um ein zwar aus urmenslichen Trieben steigendes, aber rassistisch, geschichtlich und landschaftlich, kurz volkheitlich gewandeltes und abgestuftes, in allen Formen gemeinschaftgebundenes Tun. Das Volksspiel enthüllt sein Wesen in der Bindung an andere Ausdrucksformen und Schöpfungen des Volksgeistes, an Glaube und Brauch, Mundart, Volkslied und Volkstanz, Volksrecht und Volkskunst. Es ist darin begründet, daß in diesem Handbuch auch unter jenen Kapiteln und Stichwörtern zu suchen ist, was hier stehen mußte, wenn dieser Aufsatz für sich allein erschiene. Ja die Einschränkung geht noch weiter. Wenn der vorhergehende Beitrag das Spielzeug behandelt, also mittelbar Spiele, bei denen das Schwergewicht auf den schönen, vielseitigen, unterhaltamen Gegenständen ruht, so haben wir es hier mit den Denk- und Bewegungsspielen zu tun, deren Kern und Wesen in der Körper und Geist bewegenden Handlung und Spielaufgabe liegt.

Darstellungen der Volkskunst dürfen gliedern nach den Werkstoffen Holz, Ton, Metall usw., wenn sie dabei nicht übersehen, daß in dieser Teilung das Wesen des Volkskunstgegenstandes nur selten voll erfaßt werden kann. So werde ich meine Ausführungen über das Volksspiel nach Gesichtspunkten der Bewegungsart gliedern, aber mich stets bemühen, das zu unterstreichen, was die oder jene „Leibesübung“ zum Volksspiel macht. In zahllosen Fällen fühlen wir das Moment der Leibesübung, des Bewegungsspiels ganz und gar hineingleiten und verschwinden in den Brauch, in das Fest. Der Ball ist oft nur und nichts anderes als Liebesbote. Beim „Hobeln“ und „Rasieren“ der Neulinge auf Jagden in Thüringen ist der Initiationsritus, der Einführungsbrauch, weit wesentlicher als die Spielhandlung. Beim Zug süddeutscher Schulkinder „ins Bessenreiß“ oder „in die Redholbern“ war der Wettlauf zum Geschenlebaum nur Butat zu einer alten Frühlingsfeier.

Das Rätschen und Kartaseln der katholischen Kinder in der Karwoche, das Schembart- und Hublerlaufen zur Fastnacht in Bayern und Tirol, das Scheibenschlagen und Fadelschwingen am Funkensonntag in Tirol und im Memmischen, das Fahnenstechen über das leimende Roggenfeld am Sonntag Trinitatis im Kreis Langensalza, das Lebzeltenbaden im öster-



246. Kirmeß. Kupferstich von Peter van der Heyden (nach P. Brueghel). Nürnberg, Germ. Museum. Im Vordergrund Scherz- und Kampfspiele. In der Mitte Schwerttanz und St. Georgs Drachentanz. Im Hintergrund links eine improvisierte Bühne für einen Quacksalber oder Moritatensänger. Rechts an der Windmühle Wettschießen nach der Gans.

reichischen Nigen am Fronleichnamstag, das stundenlange Umtragen der 8 m hohen und 70 kg schweren Figur des Samson am St. Oswaldtag in Krallendorf bei Murau, solche und viele ähnliche Festbräuche sind ohne Frage mit ansehnlichen körperlichen Leistungen verbunden, die nicht Arbeit sind; und trotzdem sagen uns Gefühl und Überlegung, daß wir hier nicht von „Leibesübung“ und kaum von „Spiel“ sprechen können. Es wäre möglich, aber absurd, bei der in altem Glauben wurzelnden rituellen Tötung des Korktiers, des Erntehahns, zu unterscheiden, ob dies in Form eines Schlag-, Wurf-, Schieß- oder Reitspiels vor sich geht. Allerdings, wo der Glaube schwindet, da tritt in der äußerlich zunächst gleichbleibenden Handlung das Sportmäßige immer deutlicher hervor. Auch viele Kinderspiele, das Brüdenspiel, die Königstochter im Turm, Blinde Kuh, Weißwerfen, besonders aber die vielen Fangspiele mit einer grünen oder Wetterhexe, einer Verzauberin, Frau Holle, mit einem Nachtschnecken, einem schwarzen Mann, Teufel, bösen Geist, Wassermann, Menschenfresser, Toten, Nix, Zigeuner, Wolf oder Bären sind nicht verstanden und erschöpft, wenn man ihre Regeln als Bewegungsspiele feststellt. Wir können noch viel weitergehen. In den Abzählreimen, in den vielen Orakel- und Beizerspielen, vielleicht überhaupt in allen Spielen wird die Wand zwischen Kausalgesetz und „Zufall“, zwischen Wirklichkeit und Überwirklichkeit oft ganz dünn. Das magische Quadrat, das Albrecht Dürer hinter der Gestalt der Melancholia an die Wand heftete, ist für den gelehrten Mathematiker ein Spielanreiz und Vergnügen, für den einfachen Menschen aber wirklich ein unheimliches Zaubergerät. Und die Spielarten! Wie nahe sie bei Wahrsagerei und Zauberei, bei Teufel und Dämonen liegen, das berichten Volksfagen tausendfach. Im Kriege, auch im letzten, warfen Soldaten die Karten von sich, wenn es in die Schlacht ging, in den möglichen Tod. Freilich, so bequem läßt sich das Mythische, zumal die germanische Überlieferung nicht zutage fördern, so massiv sind Spiele nicht zu deuten, wie es manchmal geschehen ist. In dem bekannten Glocke-und-Hammer-Spiel soll der Kampf zwischen Heidentum und Christentum dargestellt sein. Die Glocke bedeutet die neue Religion, „Wotan ist durch den Schimmel, Thor durch den Hammer, Walhalla durch das Wirtshaus dargestellt“ (Zahn, Alte deutsche Spiele, S. 24).

Aber nicht nur Glaube und Brauch, auch der unerfüllte und gesunde Durst des einfachen Menschen nach Abwechslung und Auslösung, nach Spaß und Lustigkeit, nach festlich geselligem Leben und Treiben verändert die an sich fast sportliche Leibesübung fort und fort, macht sie zum Volksspiel oder löst sie auch ganz auf. Der Lustigmacher, der Pajaz, Harlekin, Kasperle und Onkel Pelle spielten und spielen eine große Rolle beim Volksspiel und Volksfest, das eben kein „Sportfest“ ist. Das

Semmelbeißen (wobei der Sirup herauströpft), das Apfeltauchen (wobei man ins Wasser getunkt wird), das Johannisbeerfischen (wobei man in die Nessel greift), das Stechen des Roland (der mit dem Äschenbeutel zuhaut), das Ringleinstechen (mit dem umkippenden Wasserfaß), das Schweingreifen, Sachhüpfen und viele ähnliche Spiele sind Geschicklichkeits-, Kraft-, Lauf-, Schlag- oder Reitspiele, die aber alle der Heß, dem Spaß, Gaudium und Mß zuliebe veranstaltet werden.

Angesichts dieser Feststellungen bedarf es vielleicht einer kurzen Rechtfertigung, warum ich — unter steter Berücksichtigung der Volksspielgestalt — doch die Beschreibung nach Bewegungsarten ordne, wo vielleicht andere Gesichtspunkte volkstümlicher zu sein scheinen: etwa die Einteilung nach Alters-, Geschlechts- und Standesgruppen, nach Jahres- und Festzeit, nach Ort und Zweck des Spiels. Eine Systematik der Kinder- und Volksspiele oder der Spiele überhaupt ist oft versucht worden. Einen Hinweis darauf können wir verbinden mit einem kurzen Gang durch die Geschichte der Spielforschung, die von der Volksspielforschung in unserem Sinn natürlich nur zu einem Teil ausgefüllt wird.

Unsere Kenntnis der Spiele des germanischen Altertums und des Mittelalters ist angewiesen auf Bildwerke, Malereien und Zeichnungen, auf Dichtungen und Sprichwörter, auf Urkunden und andere Rechtsaltertümer, Quellen, die von Vinz und Hahn, insbesondere von Ringerle, Weinhold und Bolte entdeckt und ausgewertet worden sind. Ein merkwürdiges und wertvolles Stück ist die gereimte Aufzählung von Spielen im allegorischen Lehrgebot „Der Tugenden Schatz“ des Meisters Altfwert vom Ende des 14. Jahrhunderts (nach Ringerle):

| | | |
|---------------------------------|---------------------------------|-----------------------------------|
| Zwei begunden kosen, | Zwei sluogen durch den ring, | Zwei spiltten: „wer tet dir daz?“ |
| Zwei die brachen rosen, | Zwei eins daz ander umb vieng, | Zwei lagen in dem gras, |
| Zwein was mit einander wol, | Zwei wolten golen, | Zwei spiltten zürlin mürlin, |
| Zwei die suochten viol, | Zwei spiltten der bolen, | Zwei sprach: „der plaz ist min“, |
| Zwei begunden singen, | Zwei walten zuo dem zweck. | Zwei spiltten tumpheit, |
| Zwei die wolten springen, | Zwei die spiltten zeck. | Zwei eins uf den flaz schreit, |
| Zwei begunden schallen, | Zwei schuzen zuo dem zil, | Zwei spiltten blinder müsen, |
| Zwei wolten in bluomen vallen, | Zwei spiltten wirtzebel spil, | Zwei die wolten lusen, |
| Zwei die wurden runen, | Zwei liefen die harr, | Zwei die wolten singen sagen, |
| Zwei die wolten besunen, | Zwei spiltten reisen bar, | Zwei begunden loufen, jagen, |
| Zwei die brachen blüemelin, | Zwei die stiezen den stein, | Zwei spiltten in den kreizen, |
| Zwei spiltten über füezelin, | Zwei spiltten bein über bein, | Zwei die riten beizen, |
| Zwei die lebten in goume, | Zwei lebten an riuwen, | Zwei begunden sich smucken, |
| Zwei die stigen uf die boume, | Zwei spiltten der untriuwen, | Zwei spiltten der fulen brucken, |
| Zwei die zugen schachzabelspil, | Zwei die spiltten schelkliz, | Zwei wolten mit eigern klucken, |
| Zwei geilten mit ein ander vil, | Zwei stuonden für ein mit fliz, | Zwei begunden zuosamen rucken, |
| Zwei spiltten greselis, | Zwei die triben michel wunder, | Zwei halsten mit luste, |
| Zwei brachen daz meienris, | Zwei eins tet sich da under, | Zwei einz daz ander kuste. |

Das noch weit reichere Gegenstück hat diese Zusammenstellung in dem berühmten Spielverzeichnis im 24. und 25. Kapitel von Fischarts Geschichtsklitterung (1575). Es gibt uns einen nur mit dem Bild Pieter Brueghels (Tafel VIII) vergleichbaren Durchschnitt durch das volkstümliche Spielgut des 16. Jahrhunderts. Von Raupach besitzen wir eine umfangreiche Untersuchung, die sich um Erklärung und Deutung bemüht und um Scheidung des durch den Gargantua-Stoff literarisch Überlieferten vom unmittelbar von Fischart Beobachteten. Von 600 Spielnamen sind etwa zwei Drittel Fischarts Eigentum. — Im übrigen widmeten die Reformatoren und Humanisten (Luther, Ringelbergius, Longolius, Hessus u. a.) dem gesunden Spiel und den Leibesübungen Wertschätzung und Studien. Die folgende Zeit des höfischen Barock und Rokoko verniedlichte viele Leibesübungen ins Gesellig-Unterhaltsame und brachte eine Hochblüte der sog. „Gesellschaftsspiele“. In der Zeit der galanten Almanache und Taschenbücher, der adlig-bürgerlichen, talentierten, etwas leichtsinnigen, festfreudigen Kultur, wie sie uns etwa aus Wilhelm Meisters theatralischer Sendung nicht unsympathisch entgegensieht, damals gab es rasche Neuauflagen für Spielbücher wie „Der angenehme Gesellschafter . . .“ oder „Angenehmer Zeitvertreib lustiger Scherz-Spiele in Compagnien . . .“. Damals begeisterte man sich für kluge Rätsel, Charaden und Trilogographen, für gewagte Frage- und Antwortspiele, für mehr als netische Pfänder-, Karten- und Orakelspiele. Alles diente der Geselligkeit, der geistreichen Konversation, der Schwärmerei für alle schönen Künste und nicht zuletzt der Liebe.

Von anderer Art sind die drei Männer, die in dieser gleichen Zeit, aber von neuem Geiste erfüllt, für die praktische und theoretische Beschäftigung mit Spiel, Leibesübung und Sport die noch heute mittragenden Grundlagen schufen: Johann Bernhard Wasedow (1723—1790), Johann Christoph Friedrich Guts Muths (1759—1839) und Ludwig Jahn (1787—1852). Noch ehe Rousseaus pädagogischer Roman „Émile“ erschien, wies Wasedow in seiner „Praktischen Philosophie“ (1758) schon

auf die Bedeutung der Leibesübungen und Spiele im Leben der Nation hin. In seinem Methodenbuch steht der Satz: „Es müssen jährlich einige Feste des Vaterlandes sein. Vornehmlich müßte man in Städten und Dörfern abgesonderten Häufen der Jugend unter Aufsicht ihrer Vorgesetzten auf öffentliche Kosten Lustbarkeiten verschaffen, weil solche frühe Eindrücke von sehr langer und großer Wirkung sind.“ Während Baselow und Guts Muths von den pädagogischen Ideen des Philantropismus geleitet waren, hatte der Turnvater Jahn sich und dem von ihm neubegründeten Turnwesen ausgesprochen nationalpolitische Ziele gesetzt. Guts Muths andererseits gab der deutschen Jugend die umfassende, äußerst klare und anregende Beschreibung der „Spiele zur Übung und Erholung des Körpers und Geistes“ (1796), die zum erstenmal streng nach Ruhe- oder Sitzspielen und Bewegungsspielen geschieden sind. Die heute oft gehörten Bezeichnungen Gesellschaftsspiele und Leibesübungen decken sich nur ungenau mit jenen Begriffen. Guts Muths weist selbst auf Leibniz hin, der schon die Spiele scheidet in solche, die auf Zahlen gegründet sind, in solche, die sich außerdem auf eine besondere Lage der Dinge aufbauen, und in solche, deren Wesen Bewegung ausmacht.

Zwei Jahre vor dem Werk von Guts Muths erschien der „Versuch einer Encyclopädie der Leibesübungen“ von Gerhard Ulrich Vieth, der einen fleißig, aber natürlich noch recht ungleichmäßig zusammengetragenen Stoff nach Völkern und Zeiten ordnete. Für Deutschland gliederte sich ihm das Gebiet bemerkenswerterweise in eine Zeit vor, in und nach der Blüte des mittelalterlichen Turnierwesens. Nach dem Spielhandbuch von Guts Muths, nach dem Lexikon von Vieth stellt „Die Geschichte der Leibesübung“ von Friedrich Jfelin (1886) die erste gründliche Bemühung um eine vielseitige kulturgeschichtliche Durchleuchtung der Spiele dar. Sie ist leider unvollendet und wohl deshalb allzu stark auf das eigene Gesichtsfeld von Jfelin, die Schweiz, eingeschränkt geblieben. Er teilt ein in 1. Waffen- und Kriegssübungen, 2. Leibesübungen, 3. Spiele. Nachdem in Deutschland die Zeit nach den Befreiungskriegen zunächst in der Turnsperrre eine starke Drosselung der Spiel- und Turnbewegung verursachte, brachte das Ende des Jahrhunderts den großen Aufschwung, der heute in der Zeit nationaler Selbsthilfe einen neuen Höhepunkt erreicht hat. 1882 ordnete ein Ministerialerlaß die Pflege des Spiels in der Schule. 1891 wurde der Zentralausschuß zur Förderung der Volks- und Jugendspiele in Deutschland gegründet, der im „Jahrbuch für Volks- und Jugendspiele“ literarische Vertretung fand.

Jfelin und seine Vorgänger waren sich bewußt, daß jede Pflege der Leibesübungen auf die hellenische Gymnastik oder auf die deutsche Volksspiellüberlieferung zurückzugreifen habe. Um die Erforschung und Darstellung der letzteren hat sich die Germanistik, insbesondere die deutsche Volkskunde große Verdienste erworben. Es lag in der Geschichte dieser Wissenschaft, daß die das Spiel begleitenden Lieder und Reime starke Berücksichtigung fanden, dagegen in der Natur der Sache, daß das Spiel der Kinder besonders reichen Ertrag lieferte. Schon Jacob Grimm sah diese Forschungsaufgabe. Von 1851 an, in welchem Jahr Lieder und Spiele der Kinder in Schwaben (Meier) und Oldenburg (Straderjan) veröffentlicht wurden, bricht die Reihe dieser Arbeiten bis heute nicht ab. Karl Wehrhan zeigte 1928 mit seinem Buch über das Frankfurter Kinderleben, daß auch heute die Forschung noch aus dem Vollen schöpfen kann. Von ihm stammt außerdem das für seine Zeit gut zusammenfassende Handbuch „Kinderlied und Kinderspiel“ (1909). In der systematischen Einteilung schließt es sich an Guts Muths an. Aus den vielen verdienstvollen landschaftlichen Sammlungen verdienen einige hervorgehoben zu werden; zuerst: Ernst Ludwig Kochholz, „Allemannisches Kinderlied und Kinderspiel“ (1857) und Heinrich Handelsmann, „Volks- und Kinder-Spiele der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg“ (1862). Wenn jenes als Vorbild vertiefter volkskundlicher Lokalforschung hingestellt werden kann, so macht dieses den Versuch, Geschichte und Geographie des Spiels auf ganz Deutschland und Europa auszubehnen, vergleichende Spielforschung zu treiben. Eine ausgezeichnete Ausgabe der hessischen Kinderspiele und -lieder besitzen wir von Philipp Zewalter. Die umfassendste, allerdings verbesserungsbedürftige neuere Sammlung auf diesem Gebiet stammt von Franz Magnus Böhme. In dieser Zeit stellen sich in wachsender Zahl auch monographische Arbeiten ein (Schützenwesen, Regeln, Tonnen schlagen, Bauernspiele usw.), auf die weiter unten eingegangen wird. Der Großstadt Berlin galt der Lied- und Spielfragebogen des Verfassers, der 1935 durch die Unterstützung der Verwaltung und Schulen, insbesondere des Bürgermeisters H. Treff, von etwa 5000 Kindern beantwortet wurde. Die bisherige Bearbeitung zeigt eine besondere Ergiebigkeit der Fragen nach Sprech- und Zeichenspielen des Kleinkindes, nach Redversen, Abzählreimen, Drakelspielen, Ball- und Reigenspielen. Wohl am reichsten entwickelt sind die Hüpfspiele (Hoppsa; vgl. Schristum). In den letzten Jahrzehnten hat die volkskundliche Spielforschung endlich Bereicherung und Vertiefung erfahren von den gleichgerichteten Studien der Völkerkundler, der Psychologen und Rechtshistoriker. Als Beispiele seien außer den oben (S. 251 f.) erwähnten die Schriften von Richard Andree, Eberhard von Rünßberg und Hildegard Heber genannt. — Von Eduard Müd und Heinrich Sohnrey wurde mit Recht die Forderung erhoben, nicht nur Leibesübungen, wie Turnen und Sport, sondern auch das Volksspiel mit seinen eigenen gemeinschaftsbildenden und von heimischer Überlieferung geformten Werten zu pflegen. Das Buch „Feste und Spiele des deutschen Landvolks“ (1909) verdient in unseren Tagen wieder Beachtung. Auch Wilhelm Hansen und Erich Mindt sind heute Vertreter einer Spiel- und Sportforschung, welche die verschiedenen Fragestellungen der einzelnen Wissenschaften zu fruchtbarer Zusammenarbeit vereinigen, die Wissenschaft selbst aber den Forderungen der Staatsführung und der praktischen Volkstumsarbeit nutzbar machen will.



247. Schlittenturnier der Kinder. (Aus dem Breviarium Grimani der Marcuss-Bibliothek, Venedig.)

Bewegungsspiele.

In der altnordischen Sage von Thors Fahrt zu Utgardarloki stehen in der Prüfung der göttlichen Kraft Ringen und Wettlauf im Vordergrund. Das Nibelungenlied erzählt vom verhängnisvollen Wettlauf Siegfrieds mit Gunther und Hagen. In den Ritterspielen des Mittelalters gehörte Laufen zum Fünfkampf. Im Ritterspiel der Schweizer, in dem mit dem Ruf: „Ritter, Ritter, der Hauptmann kommt!“ zum Wettlauf herausgefordert wurde, oder im Luzerner „Harnischlaufen“ lebten mittelalterliche Formen lange nach.

Für die volkstümlichen Laufspiele von heute finden wir frühe Spuren in großer Zahl. Das „Platzwechseln“, „Schneider, leih mir d'Scheer“ u. ä. kennt schon Meister Altswert: „Zwei sprach: der plaz ist min!“ Fischart nennt es: „Rebecca, ruf den Stul!“ oder „Jeder Vogel in sein Nest!“ Die Reichenauer Glossen kennen das Plumpsackspiel. Verstecken, Schaf- und Wolfsspiel, Geierspiel, Schelmspiel sind vom 15. bis 17. Jahrhundert mehrfach erwähnt. Geiler von Reisersberg nennt das Fangspiel „Helfen und Geben“.

Häufig haben sich Laufspiele und Wettläufe mit dem Volksbrauch im Lebens- und Jahreskreis verbunden. In den Frühlingsfesten der Schulkinder spielten Wettläufe eine vielseitige Rolle. Wettläufe bei Hochzeiten, die mit der Sitte der Brautflucht in Verbindung gebracht werden, sind besonders in Hannover verbreitet. Bei einer Großbauernhochzeit in Kaltenweide wurde ein Hindernislauf nach dem „Brautbesen“ mit dem seidenen Taschentuche veranstaltet. Bei einer Braunschweiger Schäferhochzeit war ein fetter Hammel der Preis im Wettlauf der Gäste. In der Fastnacht und bei Frühlingsfesten finden wir den Wettlauf. Beim „Pfingstlaufen“ nach dem Maibaum in den Gailtaler Alpen in Kärnten ist der schnellste Halterbub „Pfingstkönig“, der langsamste „Pfingstaudred“. Das „Tuchlaufen“ im Hildesheimer Land ist ein paarweiser Wettlauf der Mädchen um Tücher, die am Maibaum flattern.

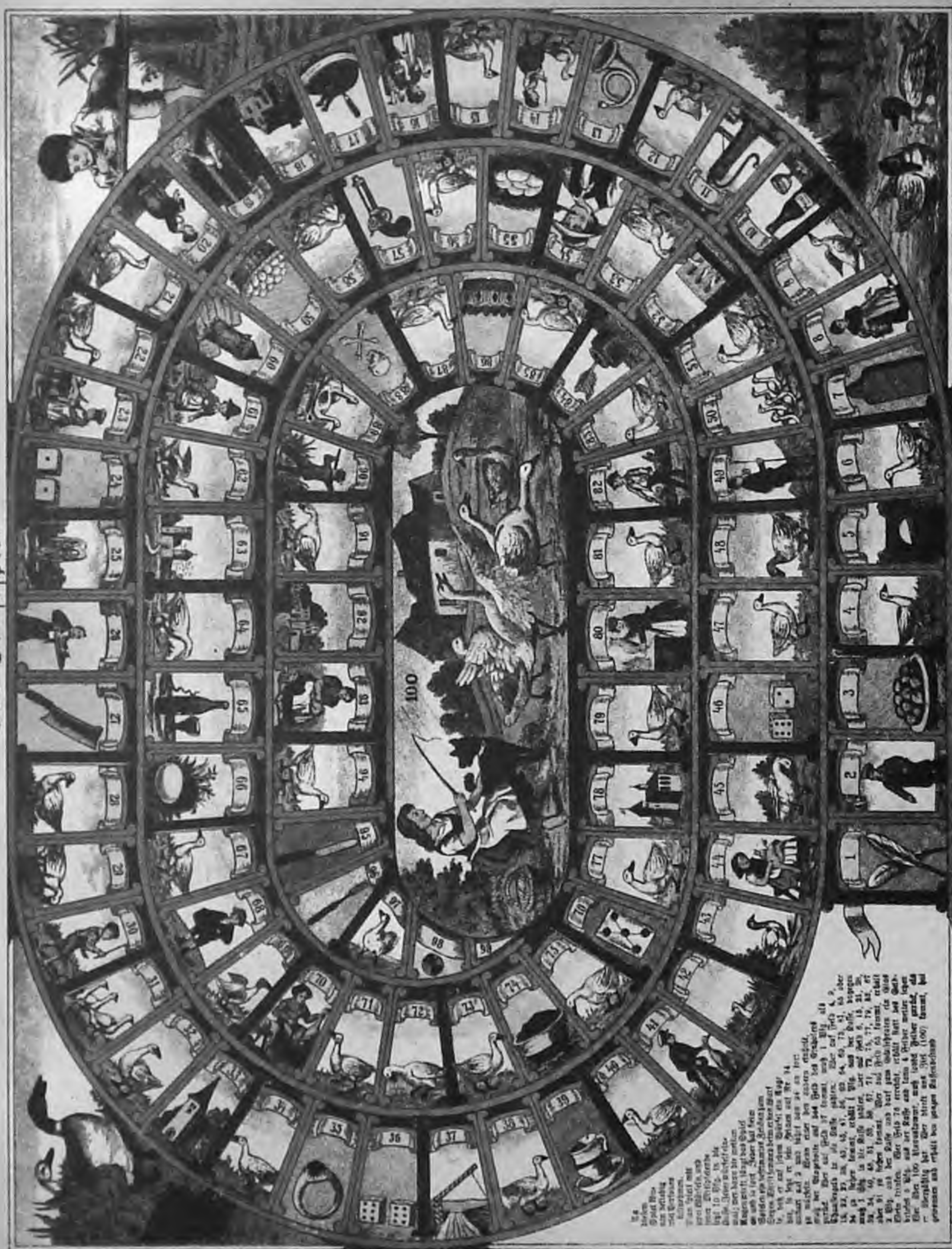
Eine genauere Nachfrage durch den Volkskundeatlas galt dem Eierlaufen (Tirol, Salzburg) oder Eierlesen (Baden, Rheinland) zur Osterzeit. Während der eine Spieler die in langer Reihe hingeleigten Ostereier einzeln zum Korb zu bringen hat, muß der andere eine bestimmte Strecke als Läufer, zuweilen im Wettlauf mit einem Reiter, zurücklegen. Wettläufe zwischen Läufer und Pferd kannte schon die altnordische Saga und das Mittelalter. In manchen Gegenden treten an die Stelle der Ostereier Holscheite oder Torfstücke. Beim „Pohllapen“ (Pfahllaufen) im Solling hat der Läufer der Pfahlpartei ein langes gedrehtes Seil im Rundlauf um einen Pfahl zu windeln, während der andere zum Nachbardorf und zurück laufen muß.

Wie der Wettlauf im Harnisch den mittelalterlichen Ritters als besondere Leistung galt, so liebt auch das Volksfest zur Erhöhung des Eifers und gewiß auch zur Belustigung Erschwerungen, wie das Laufen auf Walzen, auf Regeln, das Laufen mit gestapelten Tellern, mit Eiern auf Kochlöffeln, mit einem Wasser-



Kinderspiele.
Ölgemälde von Peter Brueghel d. Ä., Wien, Kunsthistorisches Museum. (Vgl. Schrifttum am Schluß des Aufsatzes.)

Das Gänsepiel.



Nr. 9754.

Gänsepiel. Neuruppiner Bilderbogen Nr. 9754. Das besonders in Frankreich und in den Niederlanden außerordentlich verbreitete Spiel ist um 1660 zum erstenmal belegt und die Urgestalt unserer bekannten Wettrennsiele. Schon um 1800 diente das Schema des Gänsespiels für Spielbilderreihen aus dem Kriegsleben, aus der biblischen, römischen und allgemeinen Weltgeschichte, aus der Religion, Erdkunde und Genealogie, so dem Spiel und zugleich der moralischen Belehrung und pädagogischen Unterweisung dienend. (Vgl. Schrifttum am Schluß des Aufsatzes.)

schaff auf dem Kopfe, mit verbundenen Augen, mit brennender Tabakspfeife oder das Laufen im zugebundenen Sack, das schon von Fischart erwähnte „Sackzuden“ oder Sackgumpen. Ähnliche Erfindungen würzten auch den Wettlauf der Burschen und Mädchen in Markgröningen. Der „Schäferlauf von Markgröningen“ war schon im 15. Jahrhundert der Mittelpunkt eines großen württembergischen Volksfestes. An



248. Schwingfest der Schweizer. (Aus Johann Heinrich Fischer, Beschreibung der vorzüglichsten Volksfeste usw. Wien 1799.)

diesem ist besonders klar darzutun, wie unter bestimmten Bedingungen die zufällige Erntebelustigung (24. August: Bartholomäustag) von Schäfern zu einem landberühmten Volksfest mit großem Gepränge und fast zeremoniellem Ablauf werden kann.

Der Eislauf, bei den Nordgermanen so alt und bekannt, daß uns die Namen von Schrittschuhgöttern (öndurgud) überliefert sind, hat bei den Deutschen kaum volkstümliche Formen angenommen. Von Dichtern besungen wie keine zweite Leibesübung (Ramlar, Tramer, Klopstock, Herder, Goethe, Platen), blieb sie doch ein Vergnügen der Kinder oder wurde heute zum Sport. Erst in den letzten 25 Jahren ist auch der Schneeschuh zu uns gekommen, der in Skandinavien gleichen Ursprunges ist wie der Schlittschuh, denn öndur wie skidur sind kurze, vorn aufgebogene Scheiter oder Brettchen. Trotzdem gibt es auch heimische Formen von Schneeschuhen. Die Montafoner Schulbuben z. B. führen auf Faßdauben zur Schule, als Skier noch kaum bekannt waren.

Schlittenfahren stand vom 16. bis 18. Jahrhundert in einer Mode und Beliebtheit, von der wir uns heute kaum eine Vorstellung machen können. Ein Baseler Verbot von 1506 lautet: „Weder Jung noch Alt soll an dheimen bergen in der Statt usgenommen an dem Rosenbergl weder uff slitten, tilen, leitteren noch anderen dingen faren noch sliffen.“ Mit großer Üppigkeit und Ausgelassenheit, mit Tanzereien und Maskeraden waren besonders die nächtlichen Schlittenfahrten verbunden, an denen zuweilen bis hundert Schlitten teilnahmen.

Springen, Klettern und Schwimmen waren bei den Germanen geachtete Fähigkeiten, volkstümliche Spiele aber haben sich aus diesen Leibesübungen kaum entwickelt. Die Künste der sächsischen Halloren und das Klettern nach den Gaben auf dem mit Seife oder Öl eingeschmierten Maibaum (Fischart: „die stangen nach den nesteln erklettern“) wären zu nennen.

Dagegen erscheint das Ringen (Österreich: Hanggeln, Ranggeln; Schweiz: Schwingen) außer im urigen „Kraufen“ und „Robbeln“ auch im Volksfest der Alpenländer noch heute als gepflegtes Spiel. Über das Schwingen der Schweizer mit seinen bestimmten Terminen, den Schwingetagen, mit seinem Kampfkleid, der Schwinghose, und seinen Fachausdrücken, Kurzziehen, Bodenläß, Höck, Fliegendätsch, Stid, Gammern, Weiberhaßen usw., ist mehrfach berichtet worden. Ringerordnungen früherer Jahrhunderte spiegeln sich darin, wie wir auch für das heute von den Städten her verbreitete Jiu-Jitsu nicht nach Japan zu gehen nötig hätten, sondern in alten deutschen Büchern der Ringkunst genau die gleichen Kunstgriffe beschrieben und bildlich dargestellt finden. — Auch die braunschweigischen Hirtenjungen, die eine Art Zunft bildeten, hatten bei Beginn der Weidezeit ihr Wettringen. Aber große Volksfeste wurden die Ringspiele nur in den Alpen. Zu den Appenzeller Weid- und Alpstubeten mit Ringen, Tanzen, Weigenspiel und Hack-



249. Fahnenreiten in der Markt Brandenburg. Holzschnitt nach einer Zeichnung von Fritz Bergen, 1895 („Gartenlaube“). In der gleichen Form ist z. B. im Fläming heute das Spiel noch im Brauch.

brettflang strömte Volk weither zusammen. In Tirol waren früher die Ringkämpfe zum Kirchtag Ehrensache der Gaue, und der große Ringkampf am Maximiliansmarkt im steirischen Niedertwölz schloß mit einem großartigen nächtlichen Schwerttanz von hundert Männern.

Abgesehen von den um 1900 herum noch nicht zu seltenen Schwerttanzspielen war das Fechten im ganzen Vorrecht des Adels, der Studenten und des Militärs geworden. Diese Entwicklung wurde dadurch befördert, daß die mehr bürgerliche deutsche Fechtweise im 17. Jahrhundert durch die adlige, französisch beeinflusste Fechtschule verdrängt wurde. Die mittelalterlichen Fechtergilden dagegen waren durchaus auch Sache des Volkes, das hier mit den ritterlichen Waffenübungen wetteiferte. Besonders Gesellen und Handwerksmeister taten sich zu Schwertbrüderschaften zusammen und nannten sich Marx-

brüder (Freiburg i. B., nach dem Paten St. Markus), Lutzbrüder (Pate St. Lukas), Federfechter u. ä.

Reiten, Reiterkämpfe und -spiele waren dem germanischen Norden und dem abendländischen Ritter gleich vertraut. Als Leibesübung notwendigerweise von beschränkter Verbreitung und heute durch den mechanischen und chemischen Krieg auch in seiner Wehrbedeutung stark gemindert, ist das Reiten und der Wettritt doch noch in vielen Festen und Bräuchen des Volkes verwurzelt. Dabei tritt einmal mehr das Vorbild älterer kultischer Begehungen, das andere Mal mehr die Nachwirkung alter höfischer Sitten oder eines bestimmten historischen Anlasses deutlicher hervor. Alte Hirtenbräuche mögen beim böhmischen „Pfingstmontagreiten“ — ein mit Strohbindern befestigtes Tannenstämmchen ist das Ziel —, beim „Osterreiten“ in der Lausitz und in Schlesien, beim ostdeutschen „Stollenreiten“ — um eine von den Mädchen gebadene Stolle — oder beim schwäbischen „Pfingsttritt“ zugrunde liegen. Das braunschweigische „Fahnenjagen“ ist ein alter Pfingstwettritt der Pferdejugen. Im heutigen Gewande eine religiös-kirchliche, aber stark vom Volksbrauch umrannte Begehung ist — wie das erwähnte „Osterreiten“ — der bekannte oberbayerische Leonhardritt als Wallfahrt zur Kapelle des Heiligen an seinem Namenstag (6. November). Auch die großen sportlichen Pferderennen lassen auf das „Herrenrennen“ nicht selten ein volkstümlich gehaltenes „Bauernrennen“ folgen. — Die hochgesteigerte höfische Reiterkunst des Mittelalters ist besonders in der Form des Lanzenreitens in Brauch und Fest des Volkes eingegangen und bis heute lebendig geblieben. Wie aus Ritterspielen, aus Lust und Wut mit der Zeit Karussellreiten, Roland- und Goliathreiten, Schiffer-, Fischer- und Grenadierstechen, Ring- und Kranzreiten wurde, wie diese interessante Wandlung höfischen Kulturgutes sich vollzog, das soll unten noch näher beschrieben werden.

Die Erfindung der Feuerwaffe, des Schießens mit Pulver und Blei, war der Tod von Turnier und Ritterspiel. Die große militärische Bedeutung dieser Waffe hatte besonders in Mittel- und Westeuropa das Schützenwesen zu mannigfaltiger und volkstümlich aufschlußreicher Entwicklung kommen lassen. Bruderschaften und Vereine, Gilden und Bünde, Feste und Wettbewerbe, Kleidung, Zielscheiben, Preise und Abzeichen, Sprache, Sagen, Sitten und Bräuche der Schützen haben eine große Literatur hervor-

gerufen, die in Frankreich und Holland mehr als in Deutschland auch schon überblickende Zusammenfassung gefunden hat. Wenn auch die „Stahlschießen“ (mit Gewehren) schon am Ausgange des Mittelalters in der Vorherrschaft waren, so kamen Bogen und Armbrust doch nie ganz außer Übung. Die Waffe, mit der die Germanen auf langen Schießbahnen Sicherheit des Auges — der Apfelschuß ist schon ein germanisches Motiv — und Stärke des Armes geprüft, auch Wetttschießen um Preise veranstaltet haben, die Waffe, mit der später Wolfram den jungen Parzival in den Wald ziehen läßt, ist heute noch in der Hand der spielenden Knaben. In niederländischen Städten des 14. Jahrhunderts bestanden mitunter Handbogen-, Fußbogen- und Armbrustschützengilden nebeneinander, zu denen später die Büchsenhützen hinzukamen. In der Schweiz stehen neben den Schützengesellschaften der Erwachsenen Armbrustschützenvereine der Schulbuben.

Die Bedeutung der Schützenfeste (Tafel IX) für die Gestaltung des volkstümlichen Festjahres braucht nicht erläutert zu werden. Im katholischen Land spielen die Schützenvereine auch bei kirchlichen Anlässen eine große Rolle, wie auch ihr Haupttag sich meist an das Kirchweihfest anschließt. Die Rinderschützenfeste haben außer in der Schweiz in Mittel- und Norddeutschland besondere Entfaltung gefunden. Vielerorts ist das Rinderbogelschießen das sommerliche Schulfest. Besondere Beachtung verdient die Beziehung von Schützenfest und -brauch zu alten Frühlingsfesten. Jacobs wies mit Recht, wenn auch noch einseitig, auf die alte Verbindung des „Pfingstschießens“ zum Maibaumsetzen, des Papageienschießens (in Wismar) zum Maigrafenfest hin. Selbst die Verwandtschaft des Schützenbogels — als welcher sich im 13. Jahrhundert der Papagei, der Gai, durchsetzte, um später wieder vom Adler abgelöst zu werden — mit dem Erntehahn, des Bogelschießens mit dem Hahnschlagen, läßt sich gelegentlich nachweisen und verdient nähere Untersuchung.

Von den germanischen und mittelalterlich-ritterlichen Leibesübungen ist als solche und als Spiel in Fest und Brauch bis heute keine ganz verlorengegangen. Was wir dagegen heute — außer in Sport und Turnen — kaum noch in Spuren sehen, ist die zielbewußte und eindrucksvolle Zusammenfassung von fünf oder mehr Fertigkeiten zu einem dem Pentathlon der Griechen ähnlichen Kampfspiel. Daß das wehrhafte Mittelalter dieses Ideal besaß, beweisen viele Zeugnisse, und der Name „Ritterspiel“ darf als bewußte und stolze Vereinigung der wichtigsten Fertigkeiten eines tauglichen Mannes betrachtet werden. Luther sah sie noch und hielt sie hoch: „Darum gefallen mir diese zwei Übungen und Kurzweile am allerbesten, nämlich die Musika und Ritterspiel mit Fechten, Ringen etc., unter welchen das erste die Sorgen des Herzens und melancholische Gedanken vertreibt, das andre machet seine geschickte Gliedmaß am Leibe und erhält ihn bei Gesundheit mit Springen etc. Die endliche Ursach ist auch, daß man nicht auf Reden, Unzucht, Spielen gerathe, wie man jetzt leider siehet an Höfen und in Städten, da ist nicht mehr denn: „Es gilt dir! lauf aus!“ danach spielt man um etliche hundert oder mehr Gulden. Also gehets, wenn man solche ehrbare Übungen und Ritterspiele verachtet und nachläßt.“

Unter den Wurfspielen ist das verbreitetste und vielseitigste das Spiel mit dem Ball. Weinhold sammelte Zeugnisse, die uns berichten, daß in Skandinavien im Herbst und Mittwinter oft junge Leute in großer Zahl sich vereinigten und einer sehr harten Form des Ballspiels widmeten, die mitunter Wunden und Tod zur Folge hatte. Zingerle u. a. hat die vielen Belege aufgezeigt, die die große Volkstümlichkeit des Ballspiels im deutschen Mittelalter erweisen. Rinder und Erwachsene, Mann und Frau spielten Ball. Es war ein Frühlingspiel: „dast des sumers erstes spil / damit heben si den schal“ (Meiherhart). Liebesbote war der Ball, wie das Minnesängerlied „der bal“ schildert:

wie die megde den selben lobent,
wie si glient, wie si tobent,
swenne er den bal uz werfen soll
sost im wol;

wan er welt, wem er den bal hoch dur die lüfte sende.

si bietent im ir hende:
„du bist doch min,
geveterlin,
wirf mir her, an diz ende.“

Südländer, wie Boggio oder Aeneas Sylvius, berichten über die andersartigen Ballspiele der Deutschen an der Schwelle der Neuzeit. In der Folgezeit entstehen in den Städten die großen Ballhäuser, die im 18. Jahrhundert wieder vergessen und zu Wagenremisen oder Schauplätzen für Seiltänzer werden.

Wie kaum ein anderes Spiel geht das mit dem Ball durch alle Alter, Stände und Landschaften. Die Jugend besonders der Städte kennt zahllose kunstvolle Arten, den Ball zu fangen und zu werfen. Zusätz-

liche Aufgaben und Zwischenhandlungen erschweren, wie beim Werfen mit Steinchen, das Spiel. Beim alemannischen „Rößliballen“ sind es die „Reiter“, die das Spiel ausführen. Sie müssen fliehen, wenn sie fehlen, und werden, von den Trägern mit dem Ball getroffen, jetzt selbst zu Rossen.

Im Frühlings- und Brautball ist dieses Spiel eng mit dem Volksbrauch verknüpft. In der südlichen Lüneburger Heide werfen am Grünen Donnerstag Kinder und Alte den Ball. Nördlich von dieser Gegend spielen die am Palmsonntag eingesegneten Knaben und Mädchen am Karfreitag oder am Ostersonntag gemeinsam Ball. Anderswo kennt man Ballspiele unter der Gemeindelinde. Am Deister wandert die Jugend zu Ostern zum Ballspiel in den Wald, und am Solling ziehen auch die Greise mit.

Von der Sitte des Brautballs wird uns besonders aus Thüringen, Brandenburg und der Altmark berichtet. In der nordthüringischen Grafschaft Hohenstein sangen die Burschen vor dem Fenster der Neuvermählten des letzten Jahres:

Grüne, Laub! Grüne, Staub!
Grüne überall!
Diesen Sommer, diesen Winter
Tragen wir die Balle.

Einen Ball groß und breit
Mit seidnem Unterkleid,
Mit goldenen Spitzen oben raus.
Schöner Bräutigam, schöne Braut,
Gebt einen schönen Ball heraus!

Darauf wirft die Frau einen großen bunten Lederball, den Brautball, für die Mädchen aber Nadelkissen heraus. Dann beginnt das Brautballschlagen, das im Südharz so lange getrieben wird, bis die Hülle platzt und die eingenähten Geldstücke freigibt. In Stotternheim bei Erfurt warf das junge Paar Apfelsinen, heißgemachte Geldstücke und erst zuletzt den schönen Ball heraus.

Wie schon im isländischen Winterballspiel schwere Bälle mit Ballscheiten getrieben wurden, so kennt auch die deutsche Vergangenheit und Gegenwart Stoß- und Schlagballspiele, die aber heute wie früher vorzugsweise Eigentum der gehobeneren sozialen Schichten und der städtischen Bevölkerung sind. Polo, Tennis, Golf, Fußball, Hockey und Faustball sind in der heutigen Gestalt junge Einfuhr aus England. Als beliebteste Sportspiele sind einige davon zwar in alle Kreise des Volkes gedrungen, ohne aber zunächst lebendige Umformungen und damit wirkliche innere schöpferische Inbesitznahme erkennen zu lassen. Bei dieser Tatsache der Einfuhr einer bestimmten Spielgestalt ist natürlich nicht zu vergessen, daß das deutsche Volk gerade in seinen einfachen Schichten auch Spiele besitzt, die eigentlich Grund- und Vorformen jener festgeprägten und streng geregelten Spiele sind. Das Golf ist im thüringischen Kugelschlagen und alemannischen Hornussen, das Rounder im österreichischen Prellball, das Hockey im allgemein bekannten Sautreiben (vgl. S. 268), das Curling im bairisch-österreichischen Eisstockschießen dem Grundzuge nach enthalten. Man kann sich keine engere Verwandtschaft denken als zwischen Golf und nordthüringischem „Rollschloahn“, bei dem eine mit Blei beschwerte Holzkuugel auf einen (bei jedem Schlag neu eingerammten) Holzpfahl von 1 m Höhe gelegt und mit einem Holzhammer fortgeschlagen wurde. Sieger war, dessen Kugel als erste durch das offene Fenster in die Wirtsstube flog. Daß dem Golf engstverwandte Maille (von lat. malleus = Hammer) kannten süddeutsche Städte schon im 17. Jahrhundert, und das Schlagballspiel zu Pferde, das Polospiel, sollen deutsche Ritter aus Jerusalem in die abendländischen Balleien gebracht haben.

Das Hornussen (Schweiz) oder Hurnauspiel verglich schon E. G. Meyer mit dem englischen Tennis und mit dem altnordischen sköfnleikr oder Schaufelspiel. In der Saar wurde das Spiel vorwiegend von Erwachsenen geübt; eine hölzerne Scheibe wurde hin und her gejagt. Von ihrem Brummen und Schwirren erhielt sie den Namen.

Das im Kanton Bern besonders bekannte Spiel, das Jeremias Gotthelf 1841 ausführlich beschrieb, ist ein Zweikampf von Schlägern und Fangenden. Die Hurnuß, eine linsenförmige Holzscheibe (größte Dicke etwa 27 mm, Durchmesser 60 mm, Gewicht 60 g, aus Maserbuchsbaumholz) wird von einem Auflagebrett aus mit einem geschmeidigen, an der Spitze gehärteten Steden 200–300 m weit hinausgeschlagen. Aufgabe der anderen Partei ist es, mit geschwungenen oder geworfenen Holzschaukeln das Geschloß innerhalb einer bestimmten Grenze aufzuhalten. Im nächsten Wirtshaus müssen die Verlierenden ein

Nachessen mit Wein bezahlen. Bei dem großen Züricher Fest von 1889 vereinigten sich die Schwinger mit den Hornusseregesellschaften. Von den 1924 bestehenden 260 Hornusseregesellschaften mit rund 7500 Mitgliedern gehörten 200 Verbände allein dem Kanton Bern an. Rotholz verglich mit dem Hornussen das Mazzeschlagen der Graubündner, bei dem buchbaumene Kugeln mit Reulen geschlagen wurden. In Mänten und Steiermark ist das Schlagen mit der „Weinkugel“ bekannt. Sieger ist, wer in bestimmter Richtung und Zeit am weitesten schlägt. Den Ausdruck „Hurnaus“ bei Fischart hat man auf das genannte Spiel gedeutet. Entgegen steht dieser Annahme, daß nach Kausch die elsässische Bezeichnung des Spiels „Jid Jad“ ist.

Wenn man den Ausländer fragt, welche Spiele die Deutschen am meisten lieben, dann wird er mit an erster Stelle das Regeln aufzählen. In seiner heutigen Form und allgemeinen Beliebtheit ist es eine Schöpfung des deutschen Bürgertums. Wenn man etwas suchte, das an tiefer Verwurzelung im Volksleben und an ungemeiner Ausbreitungskraft fast über die ganze Erde hin diesem Spiel ähnlich wäre, man könnte, so seltsam der Vergleich klingt, wohl nur noch den deutschen Weihnachtsbaum nennen.

Schon im 13. Jahrhundert unter dem heutigen Namen erwähnt, ist das Regelspiel eine volkstümliche Gestaltung, vom Ritterstandpunkt aus gesehen eine Verballhornung des schon den Germanen bekannten, dann in der Manessischen Niederhandschrift abgebildeten Stein- und Kugelschossens. Bei den Augsburger Schießen 1470 und 1509 bestehen noch beide Spiele nebeneinander, bei den Schießen in Breslau (1519) und Stuttgart (1560) hat das Regeln das Steinschossen verdrängt. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts sind Regelbahnen allgemeine Beigabe solcher Feste. Um diese Zeit hatte sich das Regelspiel auch von den häufiger gewordenen Verboten und Verbotsen erholt und neues Ansehen gewonnen. Im 16. Jahrhundert kauft z. B. der löbliche Rat von Reiz ein Regelspiel und richtet einen Platz dafür ein.

Die heute bekannten Regelspiele lassen sich in einfache (auf einzelne Rechnung) und Gesellschaftsspiele (mit Parteien) gruppieren oder danach, ob nach jedem Schub das Regelfeld, das Riez, teilweise, ganz oder gar nicht aufgestellt wird. Über die der Spielregel und der Bezeichnung nach landschaftlich reich abgestuften Spiele unterrichtet am besten das allerdings erneuerungsbedürftige Büchlein von L. Rothe. Im Langschießen (in München und Wien auch Cabinet genannt) muß jeder möglichst rasch die vorgeschriebene Zahl von Regeln gefällt haben. Im Schwedenspiel zählt jeder Wurf doppelt, der den Schweden (Bordered) mittrifft. Im Leipziger Einmaleins- oder Quadratspiel wird die Zahl der geschobenen Regel mit sich selbst multipliziert. In der Wiener Heumarktpartie werden nur die vier Gassenregel aufgestellt, die mit vier Kugeln zu treffen sind. Im Eunuchenspiel werden vor die neun Regel vier andere schwarze Regel, Eunuchen, in die Verlängerungslinie der vier Gassen gestellt, die nicht umgeschoben werden dürfen. Im Regelmord werden zwei Spiele zu je neun Regeln aufgestellt. Wenn das erste Riez umgeschoben ist, zählen die weiteren Regel doppelt. Die Schweiz, Österreich, Deutschland, selbst Rußland und Rumänien kennen das Schur- oder Kammspiel, so genannt, weil allein der König ungeschoren bleibt oder weil die Rechnung für beide Parteien in Form eines Kammes an die Tafel gekleidet wird. In Bayern und Schlesien kennt oder kannte man Spiele mit 3, 9, 13, 15, 17 oder 18 Regeln. Im Wallis in der Schweiz wird in einem Regelspiel das Riez mit der Breitseite des Quadrates zum Spieler hin aufgestellt, ebenso wie im thüringischen Plumpspiel, in dem mit großen Kugeln aus weichem Holz auf offener Bahn aus Lehm oder Sand die Regel im Wurf getroffen werden.

Die Unterscheidung des Regelschießens (walen) vom Regelwerfen (bossen) finden wir schon 1489. Letztere Form ist in der Schweiz und in Frankreich bekannter als in Deutschland (Thüringen, Fichtelgebirge, Schlesien). Sie erfordert einen ziemlich großen Platz, da von verschiedenen Punkten aus geworfen wird. Rosegger berichtet aber auch aus der Steiermark: „Das Schmirakeln ist ein Regelspiel, wobei mit einer großen Kugel nach den Regeln geworfen wird.“ Daß Barbarossa im Rhsfshäuser schmirakelt, erzählt eine altbayerische Sage. Auch Schmeller verzeichnet das „Schmarakeln“ und die „Schmarakelkugel“. Allem Anschein nach geht die merkwürdige Bezeichnung auf den Namen eines Volkschlägers zurück. Der gelehrte Tiroler Arzt Hippolyt Guarinonius berichtet von den „böhmischen Schmaraken“, sie versetzten im Wurf mit dem Beil oder mit spitzen Hacken nie ein Ziel. Auch Fischart rühmt die Kunst der böhmischen Holzhauer im „Beihelschraden“.

Das gewöhnliche Regeln geschieht auf Regelbahnen, deren Grundlage früher Lehmstrich, später eichene Balken, daneben heute in den Städten Eisen, Marmor, Gips, Asphalt und Zement bilden. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts wird die Regelbahn geschlossen und gedeckt und damit noch mehr in die gefährliche „Tuchföhlung“ mit dem Wirtshaus gebracht, die das schlesische Volkslied verrät:

„Wo werdet ihr denn Bier hernehmen?“
sprach die alte Schwieger.

„Wo der Regel hanget, ist der Bierschant“,
sprach die junge gleich wieder.

Mehr als andere Spiele vereinsmäßig gebunden, erscheint das Regeln doch nicht selten auch als ein Teil der Jahresfeste. Im Kreis Rauch-Bezig folgt dem Hahnenreiten das Hammelausregeln auf freiem Rasenplatz. Ein Maifest ist das Reilpußen in Nordwestböhmen. Birkenäste zieren Wirtshaus und Regelbahn. Mädchen im Festkleid erscheinen mit Birkengrün, Blumen und Seidentüchern. Der beste Regler erhält Tuch und Strauß für seinen Schatz.

Das große Werk von Strutt zeigt, daß in England das Regelspiel früher weitverbreitet und reich entwickelt war. Die Schweden, Türken und Amerikaner scheinen es von Deutschland übernommen zu haben. In Dänemark, Rumänien und Rußland finden wir vielfach deutsche Spielausdrücke. Das amerikanische Spiel „ten pins“ soll entstanden sein, als das „nine pins“ (neun Regel) verboten wurde. Es zeigt die Aufstellung im Dreieck: vier, drei, zwei, ein Regel, wobei der letzte zum Spieler gerichtet ist.

Mit dem Regelspiel in gewisser Verwandtschaft, unter sich selbst in Beziehung und zugleich Gegensätzlichkeit stehen das Boffeln oder Klottschießen und das Eisstochschießen. Boffeln ist das Werfen einer Kugel ähnlich wie beim Regelspiel, das Eisstochschießen ist das schleudernde Schieben eines Holzkegels, wobei ein bestimmtes Ziel genommen wird wie beim Regeln. Unter sich sind die beiden Spiele verwandt als Eisspiele und durch ihre landschaftlich begrenzte, aber dort starke Verbreitung.

Beim Eisstochschießen wird in Österreich ein hölzerner, unten eisenbereifter Regel mit kurzem Stiel oder auch eine runde Holzplatte mit Eisenring und etwa 1 m langem Stoch als Griff über die Eisbahn geschleudert. Ähnlich wie beim Bocciaspiel kommt es darauf an, möglichst nahe an das Ziel, die Daupe, heranzukommen oder den gegnerischen Eisstoch davon wegzutreiben. In Bayern heißen die Führer beider Parteien Eng- und Weitmaier.

Das Boffeln oder Klottschießen ist das bekannteste Volksspiel der friesischen Nordseeküste. Bei dem Mangel alter Zeugnisse kam die Vermutung auf, daß es im 18. Jahrhundert aus Holland eingeführt sei. Die älteste Nachricht ist ein Forderungsbrief von 1757. Längere Zeit vergessen, kam das Spiel durch verständnisvolle Förderung wahrer Volkssfreunde wieder in Schwung, so zwar, daß schon 1902 über 20 Bofflervereine mit etwa je 80 Mitgliedern bestanden. Heute fällt es nicht mehr auf, wenn etwa im „Ostfriesischen Kurier“ eine Einladung des Kreis-Klottschießerverbandes zu „Preiswerfen und Boffeln mit Saalschießen“ erscheint.

Zuweilen werden alle Formen eines ritterlichen oder sportlichen Zweikampfes beachtet. Eine auf den Wirtshaustisch des Nachbardorfes gelegte Boffelkugel ist eine Herausforderung. Nach Ausscheidungskämpfen stellt jede Partei ihre besten Spieler an Anfang und Ende der Werferliste, der Boffeltrolle. Der Gastwirt Jann Magnuß in Warmhorn bei Eiderstedt sammelte solche Boffeltrollen seit 1827. — Die Boffelkugel hatte ein Gewicht von 43 g bis 2½ Pfund. Heute ist ein mittleres Gewicht üblich. Die hölzerne Kugel wird mehrmals durchbohrt und mit Blei gefüllt. Das Boffeln oder Schießen ist ein Werfen dieser Kugel über die Fahrbahn oder querselbein über die zugefrorenen Gräben hinweg. Welche Partei bei gleicher Wurfszahl zuerst das Ziel erreicht, ist Siegerin. Dem Heimatdorf wird der Spielausgang mitgeteilt durch die Flügelstellung einer vorher vereinbarten Windmühle: × ist die „Freudenschere“, + die „Trauerschere“. Nach Boffelbier, Musik und Tanz lassen die Gewinner, wenn sie dreimal dieselbe Gemeinde mit derselben Kugel und denselben Werfern besiegt haben, ihre Kugel vergolden (mit Bronzelack) und hängen sie in ihrem Stammlokal auf, das dann von den Besiegten nicht mehr besucht wird. „Achtern Aben boffeln“ nennt man das Spiel am Fastnachtmontag, an dem auch die Weiber teilnehmen. In strenger Form, mit „Retler“ (Schiedsrichter), „Stochleger“ und „Kollefer“ wird die Boffelkugel vom Ofen des einen bis unter den Ofen des anderen Wirtshauses — nicht geschleudert — sondern gemächlich „geträndelt“ wie ein Österei.

Mit dem friesischen Boffeln ist das schweizerische Kugelschießen zu vergleichen, das (nach dem ital. boccia) auch Pottchen heißt. Mit Kugeln aus Holz, Stein oder Eisen wurde auf der Landstraße von Ort zu Ort gespielt. Es war ein hartes Spiel, das selbst Dächer gefährdete. Auch das Bocciaspiel, wie es heute von den städtischen Spielwarenhäusern verkauft wird, hat volkstümliche Vorformen im alpenländischen „Kugelitrola“ oder „Watschelen“ nach einem Ziel, das Lecco, Karoline oder ähnlich heißt. Die hübsche

Schilderung in der mittelalterlichen Versdichtung „Der Renner“ des Hugo von Trimberg ist auf dieses Spiel, nicht auf das Regeln zu deuten.

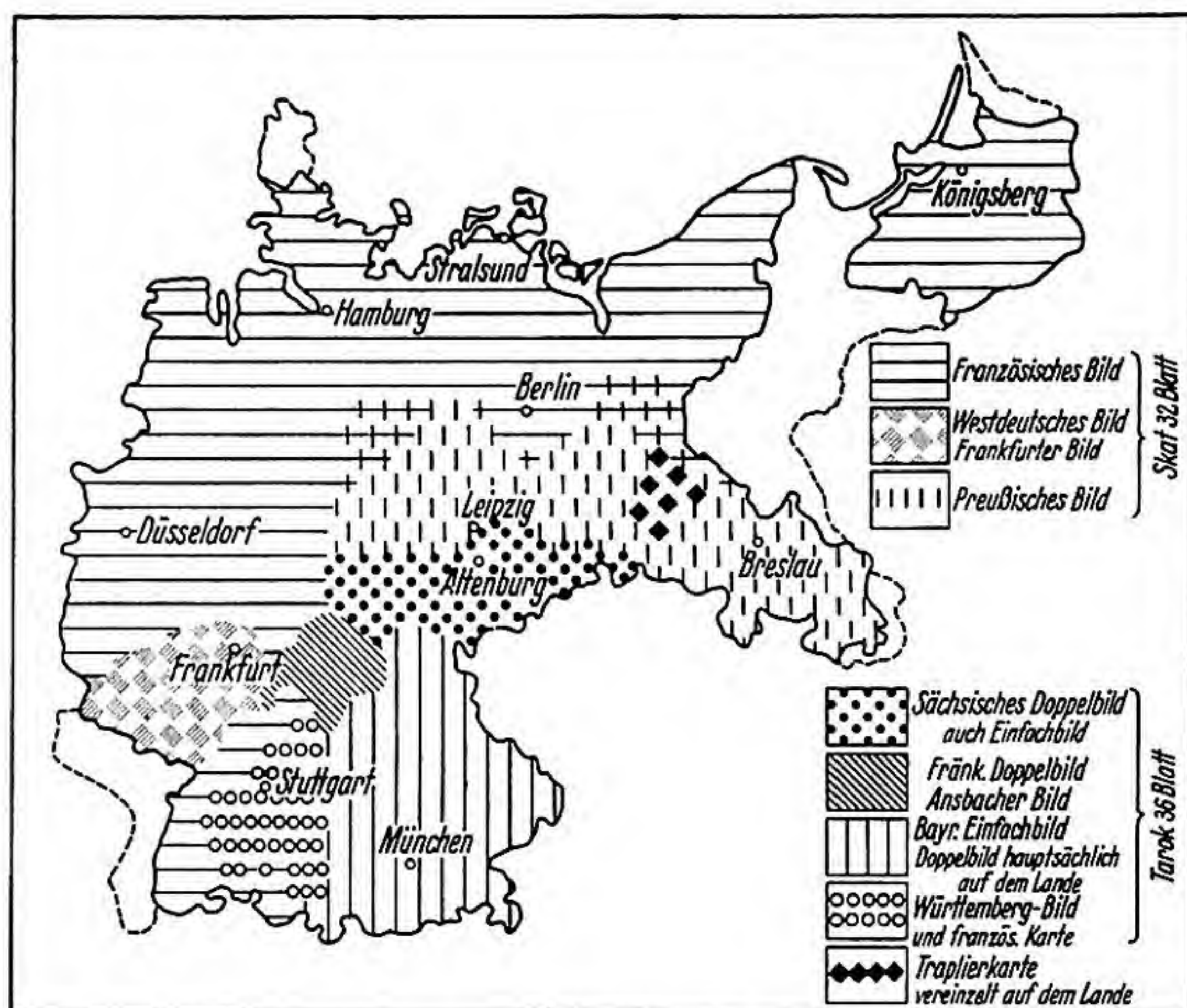
Es gibt außer den genannten, zu besonderer Ausprägung gekommenen Wurffspielen noch eine große Anzahl vollständiger Spiele, in denen es auf Kraft oder Zielsicherheit oder Geschicklichkeit des Wurfs ankommt. In dem schon den Griechen bekannten Knöchelspiel, in Nassau Tuppenspiel geheißen, werfen Mädchen aus der inneren Handfläche Steinchen, Knöchelchen und dergleichen empor, um sie unter Einschaltung äußerst kunstvoller und schwieriger Regeln mit der äußeren Handfläche aufzufangen. Das Spiel der Knaben mit den Spidern (Schussern, Kludern, Murneln, Schnellflügelchen) ist im Mittelalter geläufig: „das sint die gelben kugelin, da di schuler mit spilen, und sint gar wolfel“. Form, Farbe, Stoff (Ton, Stein, Marmor, Glas, Blei) der Kugeln sind wie die Spielregeln und Namen landschaftlich reich gestuft und verdienen wohl eine Frage des Volkskundeatlas. Kaum weniger verbreitet sind das Steinchenwerfen (Butterstullen schmieren, tschitschern) über glatte Wasserflächen, das Eierpeden in der Osterzeit, das Zielwerfen mit Pflöden (Schweiz: Pflödlspiel; Bayern: Schmeerbideln; bei Fischart: den Steden aus dem Leim stechen) und die Messerwurfspiele (Österreich: Pid, ped, Messerle sted), in denen die Jugend des Landes wie der Stadt heute noch überall erfinderisch, ausdauernd und geschickt ist. Selten findet man noch (in Dorfwirtshäusern) das Ringschnellen, das Wolfram von Eschenbach erwähnt. Weitverbreitet und beliebt ist das Landstraßenspiel mit der etwa 4 cm dicken und 12—15 cm breiten runden Holzscheibe, die geschleudert und mit Knüppeln aufgehoben wird (Sinterpommern: Hatzchen, Rollen, Tründeln; Schleswig-Holstein: Spiel mit'n Roller). Das Werfen mit flachen Platten aus Stein oder Metall war früher in der Schweiz viel geliebt. In Flandern ist das Werfen mit dem Bol mit unserem Regeln, aber auch mit dem Klotzschießen verwandt. Von den Bolvers wird eine dicke Scheibe über eine schräge Fläche hinaufgeworfen, um verschiedene vogelartige hölzerne Figuren zu treffen. Das Stoßen und Werfen mit dem Stein, von dem uns die Brunhildsage und mittelalterliche Miniaturen berichten, ist heute kaum noch vollständig. Wenn man Fischart Glauben schenken darf, scheint der Vorrat an Wurffspielen überhaupt früher noch reicher gewesen zu sein als heute.

Jeder systematischen Einordnung entziehen sich viele Kraft- und Geschicklichkeitsspiele, wie sie besonders von den Hirten und Holzfällern der Bergländer in immer neuen, einmal mehr auf derbe Rederei, das anderemal mehr auf bewunderungswürdige Kraftproben hinauslaufenden Formen erfunden wurden: also das Fingerhafeln, das anscheinend schon das Mittelalter kannte, das Räsdrücken, Schaffreiten, Fuchspräßen, Bockspringen, Genidziehen, Faustschieben, Wiegen, Schinken klopfen usw. Alle diese Spiele haben auch eine sportliche Seite, aber zunächst sind sie Angelegenheit der Kurzweil und des Zeitvertreibs in der winterlichen, warmen Ofenstube, nicht zuletzt auch eine Art Bauernburschenturnier vor den staunenden, lachenden und belohnenden Mägden. — Noch mehr Widerstand setzen einer übersichtlichen Gruppierung die Spiele des Kindes entgegen, dessen ganzer Tag fast nur aus Spiel besteht, dem sich alles ernsthafte Tun der Erwachsenen zum Spiel wandelt, bei dem, volkskundlich gesehen, Individualgut von Gemeinschaftsgut kaum zu trennen ist. Genannt seien nur die amorphen, regellosen Spiele mit dem Reifen, Stedenpferd, Pfeil und Bogen, mit Seifenblasen, Schneemann, Sandbergen und Wasserrinnen, viele Spring- und Hüpfspiele, das Schaukeln, Pferdsein, Purzelbaumschlagen usw.

Ruhespiele.

Die Sitz- oder Ruhespiele sind erfunden worden, um Einbildungskraft und Verstand besonders derjenigen Menschen zu unterhalten und anzuregen, die noch nicht oder nicht mehr im Vollbesitz der Bewegungsfähigkeit der Glieder sind. Dazu kommen jene, die vorübergehende oder dauernde Trägheit und Ermüdung hindert zu laufen, zu werfen, zu springen und zu schwimmen. Schon Guts Muths empfahl den körperlich Arbeitenden Sitzspiele, den Kopfarbeitern aber Bewegungsspiele. Indes war damals schon Grund zur Klage: „unsere Gelehrten, Künstler, unsre Vornehmen, kurz die, welche in China lange Nägel tragen würden, spielen wie Krieger, Fechter und Pflüger“. An anderer Stelle sagt derselbe Verfasser und Bahnbereiter eines gesunden Volkssports: „Die Kanten waren es, welche nach und nach die bessern Übungsspiele verdrängten und die Verweichlichung der Nationen, besonders der vornehmen Klassen, befördern halfen.“

Als Heimat der Spielkarte ist die große Tarimebene am Rande der Wüste Gobi in Chinesisch-Turkestan nachgewiesen. Über Indien und Vorderasien gelangte sie ins Abendland, zuerst nach Südeuropa, wo sie 1299 in einer venezianischen Chronik auftaucht. Als Raibi (wohl vom hebr. Raibez = Zauberei,



250. Die Kartenspiele Deutschlands. (Umzeichnung nach R. Bachmann, Die Spielkarte.)

lichen Nationalspielen weitverbreitet war das Spiel Trappola. Die noch in Resten vorhandene schlesische Trappolierkarte erweist in zum Teil volksethymologischen Eindeutungen noch den alten Zusammenhang: das Reh (von *Rè* = König), das Kavall (von *cavallo* = Pferd), das Fantell (von *Fante* = Fußsoldat). Während das französische Spiel den Reiter durch die Dame ersetzt hat, ist in der deutschen Karte der Charakter eines alten Kriegsspiels noch sichtbarer mit König, Ober und Unter. Die beiden letzten Namen stammen von den alten Bezeichnungen des Offiziers und Unteroffiziers als Ober- und Untermann. Durch den 30jährigen Krieg wurden die altdeutschen Kartenzeichen von den französischen (und international gewordenen) Farben verdrängt, die heute Nord- und Mitteldeutschland beherrschen, die gleichen Landschaften, in denen nach den Karten des Volkskundeatlas das französische „adieu“ herrscht oder herrschte gegenüber dem süddeutsch-österreichischen „Behüt dich Gott“. Wie wäre es, wenn wir die französischen Karten wieder dahin gäben, wo wir sie her haben?

Eine volkstümliche Kunst war die Kartenmacherei, die zuerst mit Holzschnitt und Pinsel, später mit Schablonen arbeitete, bis 1810 die Erfindung der Buchdruckschneidpresse die Herstellung mechanisierte, ohne die Muster selbst anzutasten. Zugleich verlagerte sich der Schwerpunkt der Kartenmacherei von Süddeutschland (Ulm, Nürnberg, Frankfurt, Augsburg, Straßburg, Mainz) nach Norddeutschland (Stralsund, Altenburg). In Altenburg wurde um 1800 herum aus dem alten Schafkopfspiel der Skat entwickelt, das „Nationalspiel der Deutschen“. In der „Skatheimat“, im Heimatmuseum zu Altenburg, besitzen wir eine reiche Sammlung von Kartenspielen aller Zeiten. 1937 tagte dort der Weltkartkongreß.

Das Schachspiel, ursprünglich ein asiatisches Kriegsspiel wie das Kartenspiel, soll durch Kreuzfahrer nach Europa gekommen sein, wo es, zumal in den höfischen Kreisen, nach Ausweis der bildenden Kunst und der Literatur früh große Verbreitung fand. Es hat nicht die nationalen Abwandlungen wie das Kartenspiel erfahren und blieb bis heute, von Ausnahmen abgesehen, eben deshalb, aber auch durch die höheren Kosten der Anschaffung, durch die geringere Geselligkeit, durch die höheren Denkanforderungen Eigentum einer zahlenmäßig nicht großen, wenn auch überall vertretenen Schicht des Volkes. Das nordöstlich vom Harz gelegene Schachspielerdorf Ströbeck, dem man in den illustrierten Zeitungen zuweilen begegnet, ist ein Sonderfall. Wirtshäuser ohne Schachbrett gibt es viele, ohne Karten keine.

Wahrnehmung) wird dieses Kartenspiel 1379 in Italien, als *Naipes* 1387 in Spanien erwähnt. Fast gleichzeitig kam die Spielkarte nach Frankreich und Deutschland. Hier verbot schon 1329 der Bischof von Würzburg den Geistlichen dieses Spiel.

Im 15. und 16. Jahrhundert wurde die Spielkarte allmählich nationalisiert. Es entstanden die bis heute erhaltenen Serienzeichen: italienisch-spanisch-portugiesisch: *Spadi* (Degen), *Copi* (Becher), *Denari* (Pfennige), *Bastoni* (Stäbe) — französisch: *Pique*, *Cœur*, *Trèfle* (Klee), *Carreau* — deutsch: Schellen, Rot (Herz), Grün (Laub), Eichen (Ebern). Die Tarockkarte (vom ital. *tarocco*) entstand schon im 14. Jahrhundert, und vor den eigent-



Der Schützenkönig. Westfälische Dorfszene 1836.
Gemälde von Eduard Meyerheim. Nationalgalerie Berlin.

Auch die anderen Brettspiele, Mühle, Dame, Puff, Salma usw., sind zwar weit verbreitet, aber vom Volk nur wenig gestaltet und umgestaltet worden. Am ehesten ist dies der Fall bei den Ludo-Spielen (Mensch ärgere dich nicht, Wettrennspele usw.), die unter Beibehaltung der Grundspielregel in den Einzelheiten der „Stationen“ große Wandelbarkeit zeigen und selbst der Politik und der kaufmännischen Werbung dienstbar gemacht worden sind.

Manche der genannten Brettspiele sind mit dem Würfelspiel verbunden, das in früheren Jahrhunderten mehr als heute auch als selbständiges Spiel betrieben wurde. Besonders die zuletzt genannten Brettspiele mit ihren Hemm- und Verluststellen haben ihr Vorbild im alten „Gänsepiel“, in dem z. B. das Feld 88 „Tod“ (Verlust aller Würfe) oder das Feld 18 „Wirtshaus“ (Zugabe eines Wurfes) bedeuteten (Tafel VIII). Das Hochspiel, Jägerspiel, Hammer und Glocke u. ä. gehören hierher.

Die Würfel, anfangs aus Knöcheln oder Elfenbein geformt und als Würfel-, Topel-, Widelsteine oder Tarrel bezeichnet, sind einheimischer Herkunft. Wie man früher Strandgut verlor, kennen die Kinder auf den nordfriesischen Inseln noch in unserer Zeit ein längliches Würfelhölzchen, auf dessen Längsseiten nicht Punkte, sondern Buchstaben stehen: P = Pönki (Pfand), H = Helft (bekommt die Hälfte), A = Alle (bekommt alles), N = Nant (bekommt nichts). Wie beliebt und verboten das Würfelspiel früher schon war, ist bekannt. Das „Buch der Klagen“ erzählt von Mönchen, die das Würfeln einem braven Ballspiel um Ave-Maria-Wettgewinn vorzogen:

mit schaggun ist iu ein spil
erloubet, der ez tuon wil
umb ein ave Maria.

daz lat ir underwilen da
und spilt mit dem wihtelin
uf dem tisch umb guoten win.

Wenn ich im knappen Rahmen dieser Darstellung Vollständigkeit anstreben wollte, müßte den Karten-, Brett- und Würfelspielen als den wichtigsten die lange Reihe der anderen „Ruhespiele“, besonders die unabsehbare Zahl und Vielgestalt der sog. „Gesellschaftsspiele“ folgen. Mehrere Gründe erlauben es, daß ich mich hier mit Andeutungen begnüge. Diese Spiele berühren wie etwa die Sprech-, Sing- und Zeichenspiele der Kinder die Kapitel von Volkssprache, Volkslied, Brauch und Bildnerei und müssen dort erwähnt werden. Nicht wenige dieser Spiele entfernen sich auch vom vollen Begriff des Volksspiels, indem sie anspruchsvoller, eleganter, intellektueller, einsamer, eben „gesellschaftsfähig“ werden. Damit soll nicht verkannt sein, daß auch diese Spiele, etwa die zahlreichen Pfänderspiele, gerade in ihrem Übergang zu anderen, engeren Gemeinschaften und Ständen eine dankbare Aufgabe der Spielforschung darstellen. Ich zeige weiter unten an einigen Beispielen, daß z. B. die geographische Methode mit Erfolg auf solche Spiele privaterer Art angewandt werden kann.

Wandlungen des Volksspiels.

Die Entwicklung vom Naturvolk zum Kulturvolk und die Spannung zwischen Gemeinschaftsgeist und Individualgeist ist auch in einem reifen Staatsvolk nicht abgeschlossen und beendet, da sie jeder einzelne Mensch in sich von neuem erlebt. Diese Entwicklung braucht überhaupt nicht stetig und geradlinig fortzuschreiten. Die Beobachtung der gegenseitigen Einwirkungen beider Pole im Volk und im Menschen ist schon vor 70 und 80 Jahren von Ernst Meier, Wilhelm Mannhardt u. a. als Aufgabe volkskundlicher Forschung bezeichnet worden.

Auf dem Gebiet der Volksspiele gibt es zwei Erscheinungen, die besonders deutlich und beispielhaft solche vertikalen Kulturströmungen, dieses Nehmen und Geben, zeigen. Unbestrittenes Eigentum mittelalterlicher Ritterkultur ist das Turnier. Ebenso unbestritten ist das Hahnschlagen, die Tötung des Horn-tieres, im Glauben und Tun Eigentum des bäuerlichen Menschen. Formen des Turniers sind in der Neuzeit zum dörflichen Volksspaß geworden, während der Hahnschlag, ursprünglich eine kultische Handlung, es zum Nachmittagsdivertissement der galanten Hofgesellschaft des Rokoko und noch unserer Zeit brachte.



251. Bauernturnier. Handzeichnung der Erlanger Universitätsammlung.

der Fastnacht brechen die Fischer auch Stangen im Schiffthurnir." Bekannt war das Fischerstechen in Leipzig, das Hallorenstechen in Halle. Das Hamburger „Stäfenstechen“ auf den Fleeten war ein großes Volksfest. In weißen Hemden, mit bunten Bändern, auf den Rändern der Boote stehend, fochten die Schiffer mit Ruderstangen um den Preis. Von der Breslauer Fastnacht 1613 wird berichtet: „Es stoßen allhier zuer Schweidnitz auff Rossen sitzende 2 Par fleischerknechte für der apteken mit einander mit Stangenn.“

Auf das Quintanrennen (ein gewisser Quintus soll der Erfinder gewesen sein) der Abtigen und Patrizier des 16. Jahrhunderts geht das schleswig-holsteinische Rolandreiten (Abb. 228) zurück. Der Reiter muß mit der Lanze eine Holzfigur in der Mitte treffen. Wenn er sie seitlich, etwa auf den Schild trifft, dreht sie sich blitzschnell auf dem Pfahl und haut dem Reiter einen Holzäbel oder einen Aschenbeutel in den Rücken. Die Figur — ein Roland, ein Türke oder ein Grenadier —, der Aschenbeutel, bei dem man an Fastnachtsmasken und Wittwinterumzüge, an Aschenmuhme und Aschenklaus denkt, die Zeit des Spiels — zuweilen war es Fastnacht, so daß Rolandreiten neben Ragenschlagen, der Rolandkönig neben dem Sonnenkönig stand —, alle diese Anzeichen sagen, daß hier ein ritterliches Kampfspiel zum Mittelpunkt kleiner Volksfeste geworden ist.

Das gleiche gilt vom Ring- und Kranzreiten. Als das Quintanrennen aufkam, wurde es auch eine Übung der Ritter, mit der Lanze im Galopp einen vom Arm eines Pfeilers hängenden Ring hinwegzunehmen. In vielen Formen, mit verschiedenen Spielregeln hat das Ringelrennen später weite Verbreitung im Volke gefunden. Es wurde zuweilen zum derben Spaß, wenn — wie auf unserem Bild (Abb. 252) — die Lanze ein Rebstecken war, das Ringlein aber der Hentel eines gefüllten Wasserchaffes. Da galt es, mit Behendigkeit dem Wasserbad zu entinnen. Heute wird oft gar nicht mehr geritten, sondern gelaufen, oder ein mit schön lauter Musik sich drehendes Karussell ersetzt den feurigen Renner.

Und nun ein Beispiel für den umgekehrten Vorgang: das Hahnschlagen. Auch aus dem heutigen Brauchtum des Ernteschlusses geht noch mit aller Deutlichkeit hervor, daß man beim Schneiden der letzten Halme oder auch beim letzten Dreschelschlag die Tötung des Korngeistes (Wolf, Hahn, der Alte, das Roggenweib usw.) vollzog, die dem Acker neue Fruchtbarkeit geben oder den Tötenden selbst in den Besitz der Lebenskraft des Tieres bringen sollte. Nicht allein, aber am häufigsten war es der Hahn, an dem diese Tötung früher tatsächlich in grausamer, wenn auch rituell geregelter Form (mit Dreschflegeln, mit geworfenen Sicheln u. ä.) ausgeführt wurde. Von späteren Ersatzhandlungen, die sich deutlich als solche kennzeichnen, könnte eine große Menge aufgezählt werden. In unserem Zusammenhang interessiert uns

Turniere gab es noch lange nach dem Mittelalter. Aber ihr kriegerischer Geist war dahin und wich der prunkvollen Schaustellung. Im Düsseldorfener Turnier von 1585 waren die grün und weiß gefärbten Speere „inwendig hohl und mit Feuerwerk gefüllt“. In Rudolstadt gab es noch 1793 ein Turnier in „altdeutschem Costum“, mit Mummerei und Fackeltanz. Bauernturniere gab es schon im 16. Jahrhundert. Hüte mit bunten Federn, Fuhrmannstaschen und ähnliches waren die Siegespreise. Im Schiffer- und Fischerstechen wurden die Lanzen zu ungefährlichen Stangen. Fischart schreibt: „In der Fastnacht brechen die Fischer auch Stangen im Schiffthurnir.“ Bekannt war das Fischerstechen in Leipzig, das Hallorenstechen in Halle. Das Hamburger „Stäfenstechen“ auf den Fleeten war ein großes Volksfest. In weißen Hemden, mit bunten Bändern, auf den Rändern der Boote stehend, fochten die Schiffer mit Ruderstangen um den Preis. Von der Breslauer Fastnacht 1613 wird berichtet: „Es stoßen allhier zuer Schweidnitz auff Rossen sitzende 2 Par fleischerknechte für der apteken mit einander mit Stangenn.“

mur, wie aus einer in alter Glaubensüberlieferung wurzelnden magischen Handlung mit der Zeit ein Scherz, ein Spiel, eine Leibesübung, ein Volksfest, schließlich ein galant-höfisches Gesellschaftsspiel werden konnte. Der Raum erlaubt nur Andeutungen der historischen und soziologischen Stufen. Von Schnittern und Bauern ging der Brauch an Dörfler und Städter, an Schneider, Fischer und Faßmacher über. Von der Erntezeit wurde er auf Kirmeß und Fastnacht, Pfingsten und Sonnenwende, besonders auch auf Hochzeitsfeste übertragen. Der lebende Hahn wurde durch einen toten, dann durch ein hölzernes oder bleiernes Abbild ersetzt. An die Stelle des Hahns oder neben ihn traten Gans, Taube, Ente und Kacke, oder es war das Tier nur mehr redensartlich da. Oft blieb nur mehr der Korb übrig, der ursprünglich den Hahn gefangen hielt, dann wurde der Korb, des größeren Schlageffektes halber, durch einen tönernen Topf oder eine dünnwandige Tonne ersetzt. Der Hahn oder die Gans, dann auch die Tonne wurden, wie der Ring beim Ringreiten, zwischen zwei Stangen an einem Strick aufgehängt. Aus dem Wurf- oder Schlagspiel wurde ein Wettlauf und Wettreiten. Alle diese Wandlungen spiegeln sich auch in der Namengebung: Hahnschlag, Hahnhasch, Erntehahn, Weizenhahn, Hahnköpfen, Hahnreiten, Gansreiten, Gansziehen, Gansrennen, Dubentründeln, Kackenschlagen, Kackenstechen, Stierschlagen, Ochsen schlagen, Topfschlagen, Topfwerfen, Tonnen schlagen, Tonnenfest, Geschirrschlagen. Wie weit der kultisch-magische Ursprung des Spiels vergessen werden konnte, zeigt das bekannte Bild von Chodowiecki oder auch der Vorschlag von Gutz Muths, den Topf durch 9 Regel zu ersetzen unter Beibehaltung der übrigen Spielregeln.



252. Ernte- und Kirchweihspiele des Landvolks bei Nürnberg 1804. Rolorierte Zeichnung. Tanz um den Baum, Messerwerfen nach dem Hahn, Springen nach der Gans, Ringstechen am Wasserjoch. Rechts die Musik.

Spielgeographie.

In einem Handbuch, das von einem der ersten Verfechter der geographischen Methode in der Volkskunde herausgegeben wird, ist es am Platze, über die Geographie des Spiels einige Worte zu sagen. Dem eben geschilderten Geben und Nehmen von Spielformen über soziale und kulturelle Schichten hinaus und herab steht ein Austausch, eine lebendige Beziehung in horizontaler Richtung gegenüber. Den ersten und — vor dem Atlas der deutschen Volkskunde — eigentlich einzigen ernsthaften Versuch, in das Bild der geographischen Verbreitung der deutschen Volksspiele Licht zu bringen, hat Handelsmann unternommen. An Hand der heute vorliegenden Sammlungen müßte dieser Anfang weitergeführt werden. Es müßten Sachkarten (Spielgegenstände), Formkarten (Spielregeln) und Wortkarten (Sach- und Formbezeichnungen in der Mundart) gezeichnet werden. Tatsächlich gibt es einfache und verbreitete Spiele genug, deren Aufnahme sich auch der indirekten Fragemethode bei sorgfältiger Vorarbeit nicht grundsätzlich entzieht.



253. Verbreitung und Bezeichnung der Eierspiele um Ostern.

In leicht erkennbaren Abwandlungen ist eine Art bodenständiges Hockenspiel, das Sautreiben, über das ganze deutsche Sprachgebiet verbreitet; es heißt auch Barentreiben, Bärenschlagen, Sauspiel, Treibball (Österreich), Sautreiben, Schweinhuffatreiben, Fußatreiben (Tirol), Rindlingspiel (Niederösterreich), Grubenschießen, Morentreiben, Morenjagen (Schweiz), Gräbelball (Schlesien), Kullsoeg (Schleswig-Holstein, Ostpreußen), Suball (Lüneburg), Lidsog (Bremen), Ballänespiel (Nordfriesland), Treibball (in Guts Muths „Buch der Spiele“). Bei Fischart heißt es „Sautreiben“ oder „Ich rühr, ich rühr — Judum, die Mor ist im Kessel“. — Die Hüpf- und Hinkspiele der Kinder sind der Spielfeldzeichnung, den Spielregeln und den Spieldrücken nach überaus interessant: Himmel und Hölle (allgemein), Tempelhupfen (Österreich), Hoppen (Schweiz), Glodenspiel, Hopfiglod (Baden), Hinkelbahn, Hinkpot (niederdeutsch), Humpelfig (Altmark), Hinkespiel, Hinkpinken (niederländisch), Kastles (Oberschlesien), Hinkspiel (in Fischarts „Gargantua“). Guts Muths nahm es als „Fußscheibenspiel“ in seine Spielbeschreibungen auf. — Das Spiel, wobei die Ostereier zusammengeschlagen werden, heißt Eiertiden, -piden, -stugen, -bipperlen, -dipfen usw. Eine Karte des Volkskundatlas, die Elsa von Schreiber bearbeitet und gezeichnet hat, gibt die vollständige Übersicht. Unser Bild gibt einen Überblick der Spielbezeichnungen auch für das Rollen der Ostereier. Im Südwesten, wo auch der Wettlauf um Ostereier, die Eierlesete, bekannt ist, scheinen solche Spiele wie die volkssprachlichen Bezeichnungen am reichsten entwickelt zu sein. Bei der Eierlesete hat der Leser 100 in bestimmten Abständen auf die Erde gelegte Eier einzeln in eine Wanne zu sammeln, während ein Läufer (oder Reiter) eine bestimmte Strecke zurückzulegen hat. Wer seine Aufgabe zuerst erledigt hat, ist Sieger. In Baden (Steißlingen) hielten Burschen und Mädchen das Fest auf dem vereisten See ab. Berühmt ist der Eierritt in Haid bei Saulgau. Das gleiche Wettspiel findet sich häufig in Tirol

(Eierlauben), in Bayern, Hessen, Rheinland (Eierlage, Eieraffen), Westfalen, Schlesien, Siebenbürgen (Eierlauf), Schleswig-Holstein (Eiersetten). Bestimmte landschaftliche Verbreitung hat auch das Spiel mit der Münze. Man versucht ein Geldstück so auf das Osterei des andern zu werfen, daß es stedenbleibt. Wenn wir die Karte der Spielformen gäben, würden Unterschiede und Parallelen auftreten. Im Spreewald und in der Umgegend kennt man fast ausschließlich ein Spiel, in dem die Eier über eine Sandbahn gerollt oder in eine Grube gesetzt werden. Der Spieler rollt sein Osterei durch die schräge Bahn hinein. Welches Ei er durch Zufall oder Zielen trifft und anknickt, das gehört ihm. — Eine Aulassfrage verdiente auch das unscheinbare Spiel, flache Steine oder Scherben über eine glatte Wasserfläche zu schleudern. Der Namenreichtum ist überwältigend und führt auch in das Gebiet des Volksglaubens und der Sage: Jungfern machen, Götten (= Paten) ausführen (Österreich), plätteln (Tirol), Schiffsle, Wasserhühnle machen (Schwaben), die Liebe Frau lösen, flaignern, flößen (katholisches Oberland in Württemberg), Schlangliß werfen (Baden), Butterstullen schmieren, Hasen werfen, die Großmutter mit Holzschuhen totwerfen, katschen, puttscharen, Büttjen smieten (Norddeutschland), schirfen (Bremen), enghelen (holländisch), slingher spel, zehlen (vlämisch). Fischart schrieb: Gargantua „wurff treyte Rißelstein am gestaden schlimms auß Wasser, daß sie ob dem Wasser weiß nit wie viel sprüng thaten“. In Appenzell nannten die Kinder das Spiel „Vater und Mutter schlagen“: der erste Sprung = Vater, der zweite = Mutter, der dritte und die folgenden = die Kinder. In Norddeutschland singen Kinder zum Rhythmus der Sprünge:

Ei, bei Botterbrod
Sla dien Wif mit Holsken dod.

Die Frage nach der Bezeichnung der Freistatt im Gangspiel (Vott, Leopold, Tipp, Mal, Mente, Paz, Ruhhaus, Tag, Anschlagigß, Steß, Alfré usw.) ist auch für die Rechtsgeschichte belangvoll.

Auch eine über das deutsche Gebiet hinaus vergleichende Volkskunde hat hier dankbare Aufgaben.

Das schon im alten Griechenland (Apodidrasinda) bekannte Verstedspiel ist nicht nur in Deutschland und Österreich (Einschaun, Abtascheln, Abbrandeln, Belurn, Securs, Fünzigschlagen, Verschtedazis, Guckberglein spielen), sondern auch in Holland (borchspel, schuilwinkel, piep muis), Schweden (hök of dusva = Habicht und Taube), England (all hide, hide and seek, Harry Racket) und Frankreich (cache-cache, cligno musette) verbreitet. Das gleiche gilt vom Sautreiben (hawkgame, cat in the hole, — dar la portgia), vom Hinfespiel (scotch hopping, — la marelle) und vom Steinchenwerfen (duck and drags = Enten und Enteriche machen, shipping, — faire des ricochets). — Das Blinde-Kuh-Spiel spielten die Römer und Griechen, bei den Deutschen berichten schon Otfried (?), Konrad von Salzburg, Geiler von Reiserberg und Fischart davon. Der Ethnologe und Volkskundler Richard Andree wies das Spiel in Arabien und Ostasien, auf den Andamanen und Fidjinseln, auf Tahiti und in der Südsee nach. — Selbst ein so bescheidenes und fast gestaltloses Spiel wie das Weitergeben eines Streichholzes, bis es erlischt, läßt sich weithin verfolgen: es heißt in Deutschland: Stirbt der Fuchs, so gilt der Balg, Lütj lebt noch; in Holland: Leeft het Manneken of is't dood?; in Schweden: Liten lefver än; in England: Jack's alive; in Frankreich: Petit bonhomme vit encore; in Spanien: Pamphilo.

Auf verwandte Spiele außereuropäischer Völker und Stämme hat besonders Richard Andree in seinen „Ethnographischen Parallelen“ hingewiesen: Ball, Pfeil und Bogen, Windmühle, Kinderflapper, manche unserer jahreszeitlichen Spiele, Klöder und Murmeln, Kreisel, Stelzenlaufen, Knallbüchse, Drachen, Fadenspiele, Erratespiele, Würfel-, Brett- und Hazardspiele hat er in alten primitiven und in neuen zivilisierten Kulturen aller Erdteile gefunden und beschrieben und damit einen ersten Schritt zur vergleichenden Spielforschung getan.



254. Ostereierrollen. Kolorierte Zeichnung aus E. G. F. Geißler, Spiele und Belustigungen der Russen (Leipzig, um 1805).

Sprachwissenschaft, Rechtsgeschichte, Kunstgeschichte, Siedlungskunde in der Spielforschung.

In den vorstehenden Hinweisen ist schon angedeutet, wo die der Volkskunde benachbarten Wissenschaften, an erster Stelle wohl die Sprachwissenschaft (Wortgeographie) ihre Methoden und Ergebnisse in der Spielforschung mit zum Einsatz bringen können. Philologische Betrachtung verdient die Fach- und Sonderprache der Regler, Boßler, Schützen usw. Allein die Sprichwörter und Redensarten der Regler, die landschaftlichen Bezeichnungen der einzelnen Regel, der Regelstellungen und Würfe gäben Stoff für eine reizvolle Sonderuntersuchung. Rothe hat zu einem Regelwörterbuch den Anfang gegeben. Ein kaum geringerer Reichtum des Wortschatzes begleitet aber auch die meisten Kinderspiele. Man vergleiche Wehrhans Darstellungen der Frankfurter Hüpf- und Murmelspiele. Streifel unterscheidet die Jugend auf das peinlichste nach Form, Farbe, Ton, Größe, Zahl der Kissen usw. Beim Gleitspiel über die Eisbahn unterscheidet die österreichische Jugend den Eisenschliff (rechter vor linkem Fuß), Hoderl (hodernd), Hoderl steh auf (wechselnd), Napoleon (mit verschränkten Armen), ferner je nach Stellung und Gebärde: Jäger-, Schuster-, Scherenschleifer-, Klosterfrauen-, Raben-, Uhren-, Reiter Schliff. Die Gesetze volkstümlicher Sprachschöpfung können wir auf diesem Gebiet mit Erfolg erforschen.

Welchen Gewinn die Rechtsgeschichte aus der volkstündlichen Spielforschung zu ziehen vermag, hat am klarsten Eberhard von Künßberg nachgewiesen. Rechtsformen, -symbole und -handlungen aus dem öffentlichen Recht, aus dem Privat-, Straf- und Prozeßrecht haben im Kinder- und Volksspiel ihre Spuren hinterlassen. Auf die Bezeichnung der Freistatt beim Fangspiel ist schon hingewiesen. Sie läßt Beziehungen zum alten Asylrecht erkennen. Schutz-, Fluch- und Bannformeln hallen in den Spielversen nach. Jeder weiß, daß die Gemeinschaft der Kinder besondere Formeln und Gesten der Beteuerung hat (Kreuz in die Hand usw.). Pfänderspiele, Brautwerbespiele, Pranger-, Galgen- und Spießrutenspiele verlangen die Betrachtung des Rechtshistorikers. Im „Kaiser, König, Edelmann, Bürger, Bauer, Bettelmann“ des Kinderspiels und -spruchs spiegeln sich ältere soziale Stufenfolgen. Ja, die Rechtsphilosophie mag durch das Studium des Kinderspiels Ursprung und Entwicklung des Rechtsgedankens, durch die Erforschung der Gestalt, der Sagen und des Lebens der Spielgruppen und Vereinigungen Erwachsener Wesen und Auswirkung volkstümlichen Rechtsempfindens erkennen.

Die Geschichte der Kunst und des Kunstgewerbes hat in den Abzeichen und Geschenken, in den „Kleinodien“ der großen Volksspielvereinigungen ein Forschungsfeld, das sie sich nicht ohne Nutzen mit der Volkskunde teilen wird. Über die Schützenkleinodien ist schon manches geschrieben. Aber allein die Darstellung der Turn- und Sportpreise der letzten 150 Jahre ergäbe einen recht aufschlußreichen Beitrag zur Geistes- und Stilgeschichte. Die Entwicklung des Spielfleides muß die Kostüm- und Trachtenkunde beschäftigen.

Die Siedlungskunde ist berufen, die für das Gemeinschaftsleben des Dorfes kaum zu überschätzende Rolle des Dorfplatzes (Anger, Oster-, Pfingstanger, Plan, Tanzbühl, Tanzhof, Spielhof, Aue, Brink, Bauernbrink) in Geschichte und Gegenwart zu bestimmen. Rüß und Sohnrey haben nicht erschöpfend, aber mit unbedingter Beweiskraft gezeigt, daß die sog. Separation, die Verkopplung der Grundstücke am Beginn des letzten Jahrhunderts zugleich eine vernichtende Wende für das Bestehen des Dorfsplatzes und damit des Volksspiels gebracht hat. E. Wagner berichtet über das thüringische Kerpsleben: „Bis ans Ende der sechziger Jahre beteiligten sich in Kerpsleben nicht nur Burschen und Mädchen, sondern auch die Männer an den Spielen im Freien. Da tanzte und sang die Jugend im Frühling an jedem Sonntag auf einer Wiese am Ostrande des Dorfes im Ringelreihen ‚Bunt, bunt, Kleiderbunt‘ und ‚O, wie schön ist's im Freien . . .‘ Burschen und Männer tobten sich aus im Ball- und Kriegsspiel . . . Als dann die Separation der Flur den Spielplatz nahm, schwanden auch die herkömmlichen Spiele.“ Wir haben heute dank den Bemühungen einsichtiger Männer wieder Sportplätze. Aber sie müßten mehr sein. Sie müßten wieder

Volksspielplätze, Symbole und Sammelpunkte des Gemeinschaftslebens, Festplätze werden. Der Gedanke der Thingplätze, wie ihn junge Architekten und Erbauer von Thingstätten (z. B. F. Schaller und E. Binsser in dem Aufsatz „Thingplätze“; f. u.) vertreten, vermöchte diesen grundsätzlichen Wandel herbeizuführen.

Schrifttum.

Adrian, R., Drischleg- und Holzknechtspiele aus dem Salzburgerischen, 1910. — Derf., Salzburger Volksspiele, Salzburg 1908. — Alle Arten der neuesten Scherz- und Pfänderspiele vor lustige Gesellschaften, Altona und Leipzig 1796. — D'Allemagne, H. R., Histoire des Jouets, Paris 1903. — Andree, Richard, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Neue Folge, Leipzig 1889. — Angenehmer Zeitvertreib lustiger Scherz-Spiele in Compagnien zur Beförderung einer manierlichen Auf-
führung, Frankfurt und Leipzig 1757. — Der angenehme Gesellschafter oder Taschenbuch für solche, die sich und andere ver-
gnügen wollen, 4 Teile, Halle 1792 ff. — Bachmann, R., Die Spielfarte. Ihre Geschichte in 15 Jahrhunderten, Altenburg
1932. — D. Bedmanns Sportlexikon, Leipzig, Wien 1933. — Beitzl, R., Die Hopsespiele der Berliner Kinder (Zeitschr. f. Volks-
kunde, 1938). — Binz, J., Die volkstümlichen Leibesübungen des Mittelalters, Hamburg 1879. (Programm der Gelehrten-
schule des Johanneums.) — Birlinger, A., „Nimm mich mit“. Kinderbüchlein, Freiburg 1862. — Bogeng, G. A. E., Der Sport
aller Zeiten und Völker, Leipzig 1926. — Böhme, F. M., Deutsches Kinderlied und Kinderspiel, Leipzig 1897. — Bolte, Johannes,
Zeugnisse zur Geschichte unserer Kinderspiele (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1909, S. 381—414 und 1923/24, S. 85—95). —
Borchers, W., Sonnenschlagen, ein vorpommersche-medlenburgischer Brauch (Niederdt. Zeitschrift für Volkskunde 1935). —
Breitkopf, J. G. F., Versuch, den Ursprung der Spielfarten zu erforschen, Leipzig 1784. — Bünker, Volkstümliche Jugendspiele
aus Kärnten, 1910. — Busch, A., Das Buch der Gesellschaftsspiele, Berlin 1928. — Buhtendijf, J. J. J., Wesen und Sinn des
Spiels. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstriebe, Berlin 1933. — Dittmar, S., Des
Kindes Lustfeld, Frankfurt 1827. — Dunger, S., Kinderlieder und Kinderspiele aus dem Vogtlande, Plauen 1874. — Feierabend,
M. A., Geschichte des eidgenössischen Freischießens, Zürich 1844. — v. Förster, S., Die Schützengilden und ihr Königschießen,
Berlin o. J. — Frischbier, Fr., Preussische Volksreime und Volksspiele, Berlin 1867. — Georgens und v. Gehette Georgens,
Allgemeines Familienspielbuch, Berlin 1882. (Mit Melodien-Anhang v. Ludw. Erf.) — v. Geramb, W., Deutsches Brauchtum in
Österreich, Graz 1916. — Gesellschaftsspiele, Galanterien oder Scherz- und Pfänderspiele, Rätsel, Kartenkünste und andere lustige
Kunststücke zum Vergnügen für junge Leute, Quedlinburg 1786. — Grand-Carteret, Vieux papiers vielles images, Paris 1896. —
Groos, R., Die Spiele der Tiere, Jena 1896. — Derf., Die Spiele der Menschen, Jena 1899. — Derf., Das Spiel. Zwei Vorträge,
Jena 1922. — Gutz Muths, Spiele zur Übung und Erholung des Körpers und des Geistes, Schneepfenthal 1796. — Hahn, Martin,
Die Leibesübungen im mittelalterlichen Volksleben. Diss. Breslau 1929. — v. Hahn, A., Hsg.: Buch der Spiele, Enchiklopädie
sämtlicher bekannten Spiele und Unterhaltungsweisen für alle Kreise, Leipzig 1894. — Haltrich, J., Über Kinderspiel in Sieben-
bürgen. (Mühlbacher Schulprogramm 1854—55.) — Handelsmann, S., Volks- und Kinder-Spiele aus Schleswig-Holstein, 2. Aufl.,
Kiel 1874. — Hansen, Wilhelm, Volkstanz und Spiel (in: Die deutsche Volkskunde, hrsg. von Adolf Spamer), Berlin 1934. —
Herzog, S., Alemannisches Kinderbuch, Lahr 1885. — Heyer, S., Aus dem Psychologischen Institut, Wien: Das volkstümliche
Kinderspiel, Berlin 1927. — Hilbrandt, P., Das Spielzeug im Leben des Kindes, Berlin 1904. — Höhr, Ab., Siebenbürgisch-
sächsisches Kinderreime und Kinderspiele, Hermannstadt 1903. — Iselin, Friedrich, Geschichte der Leibesübungen, Leipzig 1886. —
Jacobs, E., Die Schützenkleinodien und das Papageienschießen, Wernigerode 1887. — Jahn, F., Alte deutsche Spiele, Berlin
1917. — Kloss, M., Das Turnen im Spiel oder Lustige Bewegungsspiele für muntere Knaben. Mit 16 erläuternden Figuren-
tafeln. Dresden 1861. — Kopp, F., Alpenländische Bauernspiele, Wien-Leipzig-New York 1925. — Krid, E., und S. Sohnreh,
Feste und Spiele des deutschen Landvolks, Berlin 1909. — von Künzberg, E., Rechtsbrauch und Kinderspiel, Untersuchungen
zur deutschen Rechtsgeschichte und Volkskunde, Heidelberg 1920 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademien der Wissen-
schaften, philosophisch-historische Klasse). — v. d. Lasa, L., Zur Geschichte und Literatur des Schachspiels, Leipzig 1897. —
Lazarus, Moriz, Über die Reize des Spiels, Berlin 1883. — Lewalter, L., Deutsche Kinderlieder und Kinderspiele in Hessen
gesammelt. Mit einer wissenschaftlichen Abhandlung von G. Schlager, Kassel 1911. — Lucht, A., Aus dem Spielschatz des
pommerschen Kindes, Greifswald, 1937. — v. d. Linde, A., Geschichte und Literatur des Schachspiels, Berlin 1874. — Mautner,
Unterhaltungen der Götter Holzknechte, 1909. — Meier, E., Deutsche Kinderreime und Kinderspiele aus Schwaben, Tübingen
1851. — Meier, E., und L. A. Ammann, Richtige Kinderspiele, gesammelt von, Zürich 1657. — Mindt, Erich, Sportliche
Betätigung im Mittelalter (in: Museum f. Leibesübung, hrsg. v. Erich Mindt und A. Mallwitz, Berlin 1930). — Morley, H. T.,
Old and curious Playing Cards, London 1931. — Peters, W., Das Wosseln (in Jahrbuch für Volks- und Jugendspiele, Jg. 11
[1902], S. 197—210). — Rausch, S. A., Die Spiele der Jugend aus Fischarts Gargantua, Kap. XXV (Jahrbuch für Geschichte,
Sprache und Literatur Elsaß-Lothringens, Bd. 24), Straßburg 1908. — Rochholz, E. L., Alemannisches Kinderlied und Kinder-
spiel, Leipzig 1857. — Rothe, L., Das Regelspiel, Reiz und Leipzig 1879. — Rumpf, F., und D. A. Erich, Spielzeug der
Völker, Berlin 1922. — Schaller, Fritz, und Ernst Binsser, Thingplätze (= Baugilde, B. des BDA, Heft 20) 1934. —
Schaller, F., Das Spiel und die Spiele, Weimar 1861. — Scheible, Kinderfeste und Kinderspiele der Vorzeit. (Folter VI,

558—572.) — v. Schendendorff, E., und F. A. Schmidt, Hsg.: Jahrbuch für Volks- und Jugendspiele, Leipzig 1891 ff. — Schläger, Georg, Einige Grundfragen der Kinderspielforschung. (JfBl. Bd. 27 [1917], 106—121, 199—215; Bd. 28 [1918], 15—25.) — Schreiber, Ch., Playing Cards of various ages and countries, 3 Bb., London 1892—1895 (Bd. 2: Frankreich und Deutschland). — Simrod, R., Das deutsche Kinderbuch, Frankfurt 1848. — Stalder, F. J., Fragmente über Entlebuch, Nebst einigen Beilagen allgemeinen schweizerischen Inhalts, Zürich 1798. — Straßerjahn, L. Hsg.: Aus dem Kinderleben. Spiele, Reime, Rätsel. Oldenburg 1851. — Strutt, J., The Sports and Pastimes of the People of England, London 1903. — Tschinkel, Volksspiele in Gottschee, 1908. — Bernaleken, Th., und Fr. Brankh, Spiele und Reime des Kindes in Österreich, Wien 1876. — Vieth, G. U. A., Versuch einer Encyclopädie der Leibesübungen, Berlin 1794. — Wehrhan, R., Kinderlied und Kinderspiel, Leipzig 1909. (Handbücher zur Volkskunde, Bd. 4.) — Ders., Frankfurter Kinderleben, Wiesbaden 1929. — Weinhold, Karl, Altnordisches Leben, Berlin 1856. (S. 290—313: Spiele und Leibesübungen.) — Ders., Der Wettlauf im deutschen Volksleben. (JfBl. 3, 4 ff.) — Weißenhofer, Jugend- und Volksspiele in Niederösterreich. — Wolfram, R., Schwerttanz und Männerbund, Kassel 1934 ff. — Zettler, M., Die Bewegungsspiele. Ihr Wesen, ihre Geschichte und ihr Betrieb, Wien und Leipzig 1893. — Zimmer, Fr., Volkstümliche Spiellieder und Liederspiele für Schule und Kinderstube, Queblinburg 1879. — Zindel, Ch. S., Der Eislauf oder das Schrittschuhfahren, ein Taschenbuch für Jung und Alt, Nürnberg 1825. — Zingerle, J. B., Das deutsche Kinderspiel im Mittelalter, Innsbruck 1873. — Zober, E., Beiträge zur Geschichte der Schützengesellschaft und des Vogelschießens zu Stralsund, Stralsund 1853. — von Zur Westen, W., Graphische Spieltafeln (Beitrag f. Bücherfreunde 1935). — Zürcher, Gertrud, Kinderlied und Kinderspiel im Kanton Bern, Zürich 1902. (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde Nr. 2.)

Musik und Musikgerät.

Von Dr. Joseph M. Müller-Blattau,
Professor an der Universität in Frankfurt a. M.

Mit Volksmusik ist alle jene Musik gemeint, die im Zusammenhang des Alltags, des täglichen Lebens steht. Sie ist von seinem Rhythmus getragen, der da schwingt zwischen Arbeit und Erholung, im Lauf der Tageszeiten und im Wechsel der Jahreszeiten. In solcher Musik ist der ganze Mensch leiblich-feelisch tätig: die Musik steht nicht über ihm, sie wird von ihm gebraucht, er geht mit ihr um. „Umgangsmäßige“ oder „Gebrauchsmusik“ könnten wir sie also auch nennen. Zu ihrem Wesen gehört weiter die Schriftlosigkeit und die Wiedergabe aus dem Stegreif. Das deutet auf festüberlieferte Gebrauchsformen und zugleich auf deren immer erneute, veränderte Ausprägung aus dem Einfall des Augenblicks und der Freude am Spiel.

Wo gibt es eine solche Musik und wie ist sie beschaffen? Das Volkslied ist ihr Kern und Mittelpunkt. Da es jedoch an anderer Stelle abgehandelt wird, so muß hier der Begriff der Volksmusik berengt werden: auf jenen Bezirk der „umgangsmäßigen“ Musik, der ohne Text ist, also auf die „instrumentale Gebrauchsmusik“. Damit ist vor allem jede Tanzmusik gemeint. Nur im Gesamtkreis der Tanzenden lebt diese Musik und sie in ihr. Einer Tanzmusik als Musik „zuzuhören“ ist im Grunde widersinnig. Auch der Tanzspieler ist in den Kreis mit eingeschlossen durch den Rhythmus der Musik. Will er sich noch unmittelbarer mit den Tanzenden in Beziehung setzen, so singt er den Rehrim, und alle singen mit. Das bedeutet, daß jeder echte Volkstanz entweder vom Tanzlied stammt oder durch Unterlegung eines Textes wieder zu einem solchen wird. Damit ist die Ureinheit von Wort, Ton und sichtbarer Bewegung wieder hergestellt.

Das Tanzlied wird also nicht auszuschließen sein, wenn wir auch auf die Besprechung des Wortgutes verzichten. Dagegen gestattet uns die angebahnte Deutung des Begriffes Tanzmusik eine neue Erweiterung unseres Stoffes. Ist Tanzmusik im weiteren Sinne alle Musik, die mit rhythmischer Bewegung verbunden ist, dann gehören dazu auch Aufzüge, Umgänge und Märsche. Das stimmt mit dem geschichtlichen Befund überein. Denn seit dem Mittelalter gibt es den Unterschied des geschrittenen und des gesprungenen Tances. Der erstere ist der feierlichere kultischen Ursprungs. Eine althochdeutsche Glossa überträgt bereits ritus und cultus als „pigane“ (Begehung, Umzug). Was davon im Gebrauch unserer Altvordern lebte, hat sich in Volksprozessionen (z. B. der Springprozession zu Echternach), in den Reigen und Umzügen für die Jahresfeste (etwa Neujahr, Frühlingsfest, Johannisfest), für die großen Lebensfeste (Hochzeitsmarsch) und im Kinderreigen erhalten. — Der gesprungene Tanz ist der gelöstere, wildere. Er ist oft mit dem geschrittenen als dessen Nachtan verbunden. Dann prägt er die Weise, die dort im $\frac{1}{4}$ -Takt steht, in den $\frac{3}{4}$ -Takt um.

Der Begriff der Tanzmusik erweitert sich damit wiederum zum Begriff der Volksmusik überhaupt. Denn eine echte Volksmusik ohne Bewegung gibt es überhaupt nicht. Der Bursch, der am Feierabend Ziehharmonika „für sich“ spielt, die Straßenmusikanten, die, eine Gabe heischend, Lieder und Tänze „vorspielen“, übernehmen die Form aus einer anderen Schicht. Erst wenn sich hier wie dort einige dazu finden, Erwachsene oder Kinder, und ein Tänzchen sich unversehens entfaltet, ist die Gebrauchsförm der Volksmusik erreicht.

Das führt zur Frage des Lebensbereiches. Volksmusik ist die Gebrauchsmusik der niederen Stände in Stadt und Land. Hier lebt sie, der einebnenden Wirkung unserer musikalischen Zivilisation entrückt und von den „Stilwandlungen“ der Kunstmusik unberührt. Am unverfälschtesten wiederum ist sie im Bauernvolk lebendig; hier wieder echter in den Gebirgsgegenden als in den Tälern und im Flachland. Von den Landschaften des Deutschen Reiches haben sie die Grenzlandschaften (die Alpenländer und Ostpreußen) am treuesten bewahrt, im Gesamtumfang des deutschen Lebensraumes aber besonders das Auslanddeutschtum, das jenseits der Staatsgrenzen in geschlossenen Siedelgebieten lebt: in Polen, in der Ukraine und im Wolgagebiet, in Sudeten-deutschland und Siebenbürgen.



255. Drehorgel und Puppenspiel in Hamburg. (C. Suhr, Der Aufruf in Hamburg, 1808.)

Daß das Volk seine eigene Gebrauchsmusik hat, ist nicht erst eine Erscheinung der Neuzeit. Seit dem staatlichen Werden Deutschlands im frühen Mittelalter ist die „musica vulgaris“ oder „irregularis“ von der fremden Einflüssen unterworfenen weltlichen Kunstmusik der Gebildeten wie der heiligen Musik des Gottesdienstes abgesondert. Als „roh“ oder „unfromm“ war sie verachtet, wurde sie nicht ausgezeichnet, nur in Berichten und Verboten ihrer Erwähnung getan. Wohl werden auch in mittelalterlichen Dichtungen Tänze genannt; Neithart der Ritter versucht sogar, sich in Inhalt und musikalischem Stoff seiner Tanzlieder der Volksmusik zu nähern. Aber das Wesen dieser Spielmannskunst schließt unmittelbare schriftliche Überlieferung aus. Erst vom 16. Jahrhundert an ist die Eigenart deutscher Volksmusik faßbar. Damals steigt sie im Zusammenhang mit der Rechtfertigung des Alltags und des täglichen Lebens ans Licht der Geschichte. Freilich, die Quellen selbst fließen erst spärlich. Aber eine lebendige Beziehung zwischen Kunstmusik und Volksmusik bildet sich aus: Tänze und Tanzlieder werden in den Bereich der Kunstmusik als Kernmelodien hineingenommen und mehrstimmig gesetzt, also in Form- und Ausdrucksweise der Kunstmusik hinein verwandelt. Am schönsten dort, wo in großen Variationenformen eine einzige Weise aus der Volksmusik in ihrem unerschöpflichen Gehalt lebendig gemacht wurde. So blieb uns manches vom Grundstoff der Volksmusik erhalten.

Doch das genügt uns nicht. Wir suchen nach einer echt volkskundlichen Beschreibung von Volksmusik, die Lebenssituation, Wort, Weise und Gebrauchsförm behandelt.

Joh. A. Neocorus, Neocorus genannt, schrieb um 1590 eine „Chronik des Landes Dithmarschen“, in der er auch die Eigenart der Volksmusik bespricht. Zwei Hauptarten des langen Tanzes, wobei sich alle Tanzenden nach der Reihe anfaßten, kennt er. Erstlich den „Trymmeken-Tanz“, der mit Treten und Handgeberden sonderlich ausgerichtet wird. Zu des Neocorus Zeit beginnt er schon außer Gebrauch zu kommen. Die zweite Art, der „Springeltanz“, geht im Springen und Hüpfen. Sie ist am häufigsten, gehört aber eigentlich als „Sprung“ hinter jene erste Art, die Neocorus als „Bortrab“ bezeichnet. Die Liedmelodie ist uns erhalten. Im Springtanz heißt sie, wie in Weise 1 des Notenspiels, für den getretenen ändert sie sich zu Weise 2. Ihr wäre der Text des von Neocorus zum Trymmekentanz angegebenen Liedes vom „Herrn Heinrich“ leicht

unterzulegen. Der gleiche Tanzweisenotypus ist etwas früher (1560) noch als Abendtanz zum Johannisfest überliefert (Weise 3). Wir kennen ihn freilich nur zu dem bereits geistlich gewendeten Text des Kranzsingens. „Mit Lust tritt ich an diesen Tanz“ und „Ich kumm auß frembden landen her“ sang man zur ähnlichen Weise, deren Vorderzeilen nur absteigend statt aufsteigend im gleichen Tonraum geformt sind. Die gleiche Melodie aber ist überliefert — nun schon wortlos — als Jubelmelodie der Echternacher Springprozession, die wohl auf die alte heidnische Sitte des Frühjahrsumganges zurückgeht (Weise 4). Die gleiche Melodie haben ein „uralter Reihentanz der Salzfieder zu Hall in Schwaben“ (Weise 5), eine ähnliche der „Siebensprung“ (Böhme, Geschichte des Tanzes, II, Nr. 314—318) und andere Tänze aus allen deutschen Gauen. Die gleiche Melodie hat endlich der bekannteste Kinderreigen vom Gänsebieb (Weise 6). Es sind eben die Gattungen, die wir oben bezeichneten. Dieser Typus ist Volksbesitz! Noch einfacher und urtümlicher prägt ihn ein anderes Dithmarsches Tanzlied im $\frac{6}{8}$ -Takt (Weise 7) und der Marsch der Salzfieder zu Schwäbisch Hall (Weise 8). Bei dem Marsch erfahren wir auch eine der möglichen Besetzungen: Trommel und Querpfeife. So singt auch das Mädchen in dem Tanzlied zum Springeltanz (zu Weise 1):

Och mömken, min leve moder, Dar id höre de pîpen gan
mocht id tom abentdanze gan? Und de (leben) trummen schlan.

Noch eine letzte wichtige Bemerkung enthält die Chronik: Die alte Tanzart wird just in des Schreibers Zeit durch den „Biparendanz“, den Paartanz, verdrängt „darna twe unde twe danken“.

Die Beschreibung unseres Gewährsmannes bezog sich nur auf die Art des Tanzes. Die Tanzmelodien nannte er, gab sie aber nicht bei. Gar nichts hören wir von ihm über die Art der Ausführung der Tanzmusik selbst. — Der Name des Tanzes führt uns hier weiter. Er wird bereits Ende des 16. Jahrhunderts von einem französischen Tanzschriftsteller als „einer der ältesten Tänze“ bezeichnet und „Allemande“ genannt. Der Name, im fremden Lande geprägt, bezeichnet das urtümlich Deutsche dieser Volksmusik.

Dieser „deutsche Tanz“ mit Nach Tanz ist der beliebteste Tanz- und Liedtypus des 17. Jahrhunderts. In den Lautenbüchern des 16. Jahrhunderts, in den Suiten für Cembalo des 17. Jahrhunderts bis zu Bach, in der Bauernkantate J. S. Bachs ist der rein musikalische Stoff dieser Tänze in die Kunstmusik eingegangen. Bis ans Ende dieser Zeit aber, die mit Bachs Tod (1750) bezeichnet ist, stoßen wir nirgend mehr auf volkskundliche Überlieferung.

Erst die Erneuerung des Volksliedes durch Hamann und Herder fördert das erste vorbildliche Beispiel eines Berichtes über Volksmusik zutage. Als Auswirkung des Herderschen Enthusiasmus für Volkstum und Volkslied und unter dem unmittelbaren Einfluß der Arbeiten des Geschichtsforschers Joh. v. Müller sandte Erzherzog Johann von Österreich seit 1811 an alle Bezirke seines Landes „statistische“ Fragebogen. Diese stellen unter anderen auch eine Reihe echt volkskundlicher Fragen. Eine der vielen Antworten — die verständnisvollste und volkskundlich ergiebigste — ist die des Kameralverwalters J. M. F. Knappf in Johnsdorf (neu herausgegeben von W. v. Geramb in den Quellen zur deutschen Volkskunde, Heft 2, 1928). Er beschreibt ausführlich den Volkstanz seines Gebietes in der Obersteiermark, zu einer Zeit, da gerade die österreichischen Alpenländer der letzte Hort unverfälschter Volksmusik geworden sind. In der „Vorerinnerung“ fällt zum ersten Male im gesamten bekannten Schrifttum das Wort „Volkskunde“!

Die Bemerkungen über die Besetzung nehmen wir vorweg:

„Die gewöhnliche Tanzmusik besteht aus 4 Instrumenten, nämlich aus 2 gewöhnlichen Violinen, einem Hackbrett und einem Basse.

Die Stimmung der Violinen ist wie gewöhnlich bekannt. Das Hackbrett, sonst unter dem Namen Zymbal bekannt, geht von a'' bis in das C, hat aber nicht alle Halbtöne, bloß allein nur cis und fis, weil gewöhnlich nur in C, in F, in D und G gespielt wird und weil, wenn seltene Melodien in Es oder B vorkommen, der Grundton überstimmt werden muß.

Dieses Instrument wird mit 2 hölzernen, kleinen Schlägelchen geschlagen und die Art, mit diesem Instrument zu accompagniren, geschieht durch beständige harpetischen, durch Terz, Sext und Oktav Triller, auch durch springende Dezen (= Dezimen)

Unten vorkommende Beispiele werden nähere Aufklärung geben. Bemerkenswerth ist es, daß äußerst selten eine reine Stimmung in dem Einklange dieser 4 Instrumente anzutreffen ist. Denn jeder einzelne Ton des Hackbrettels hat 4 Saiten, welche schon an und für sich selten rein gestimmt werden, diese Drahtsaiten steigen in der Kälte und verstimmen sich gegen die übrigen Geigeninstrumente um ein Merkliches.

Nun stimmen die Geigeninstrumente in die Höhe nach, im warmen Zimmer lassen die Drahtsaiten wieder nach und so fügt es sich, daß der Baß meistens wenigstens um ein Viertel, oft wohl auch um einen halben Ton zu hoch accompagnirt, wie es die unten angehängte Sport des Hochzeitsmarsches zeigen. Der Baß wird ungleich in Quinten und Quartan gestimmt und was das widrigste ist meistens falsch gegriffen und nur, um der Musik mehr Lärm zu geben, gebraucht, selten aber nach den Regeln eines richtigen Tonsaßes gespielt."

Vorher waren schon wichtige Bemerkungen über die Art des Spielens gegeben:

"Die oberstehermärkische Tanzmusik hat etwas Eigentümliches nicht nur im Ausdrude und im Vortrage, sondern auch in der Wirkung.

Im Ausdrude: durch die verschiedenen Biegungen und Verbindungen der aufeinanderfolgenden, gegen alle Regeln der Tonfügung laufenden, sich abstußenden bald fallend bald steigenden Tönen, die, einzeln beurtheilt, widrig klingen müßten, aber in der Beurtheilung des ganzen Rhythmus sehr überraschen und nicht nur nicht beleidigen, sondern den Tänzer vielmehr begeistern.

Um diesen Ausdruck, diesen Vortrag ganz national-dialektisch zu erreichen, muß der Geiger im Spin und Her-Striche auf eine eigenthümliche Art Meister seines Bogens sehn; er muß den plumpen, schwerfälligen, mühsamen Strich dem eleganten, zierlichen, reinen vorziehen — er muß ferner sogar oft, um eine oder die andere Note, auf welcher der ganze Ausdruck beruht, nicht zu verstümmeln oder zu verlieren, nicht nur zu einer unregelmäßigen Applikatur /: Fingeraußsah: /, sondern auch zu einer widrigen Bindung die Zuflucht nehmen.

Ich stehe dafür, daß so mancher original-siehrischer Tanz dem festesten Künstler auf der Violine, wenn solcher in Strich und Applikatur nicht eingeweiht ist, vorgelegt, von ihm oft gar nicht vista getroffen oder wenn er ja getroffen worden, aus Mangel des eigenthümlichen Ausdruckes und Vortrages so verhunzt werden wird, daß er nicht zu kennen sehn soll.

Es ist auch in der That nichts abgeschmackteres, als einen a la camera Virtuosen oberstehrisch geigen zu hören und zu sehn."

Hier ist zum ersten und einzigen Mal die Spielart der Tanzgeiger genau beschrieben und in Gegensatz zum Spielen der Kammermusik (Kunstmusik) gestellt. Weitere Einzelheiten folgen:

"Hier muß ich noch die Bemerkung beifügen, daß der Spielmann, welcher die erste Violine geigt, auf eine ebenso komische als ermüdende Art, den Takt mit den Füßen dazu strampft, nicht so viel, um selbst bey dem Takte zu bleiben als vielmehr die Tänzer in Takte zu erhalten und solche durch sein Gepolter mehr in Bewegung zu setzen.

Die Art dieses Takttretens geschieht durch die Hebung des ganzen Fußes, der Geiger hebt bey dem 1ten Viertel den linken und bey dem 2ten und 3ten Viertel 2 mahl den rechten Fuß und strampft diese 3 Viertel mit dem Antreten der ganzen Fußschaukel, ohne auszuweisen in continuo fort, auch sogar in den Zwischenräumen des haltenden Anfangs.

Dieses mühsame Taktirn nimt den Geiger so her, daß er oft müder wird, als die Tänzer und meistens mit geschwollenen Füßen nach Haus geht."

Nun erst wird die Beschreibung der Tanzmusik selbst verständlich:

"Der Rhythmus des obersteherischen Tanzes ist sonst regelmäßig. Der Tanz geht im $\frac{3}{4}$ -Takte, hat einen ersten und zweyten Theil, deren jeder gewöhnlich 8 Takte hat, aber nicht repetirt wird.

Oft aber hat solcher auch nur den einzigen ersten Theil, den man ein, auch zweymal zu repetieren pflegt.

Es gibt auch Tänze, deren Melodie der ersten 8 Takte statt des 2ten Theils um eine Quint höher repetiert und dann der erste Theil im Grundtone wieder angefangen wird, wie es die unten vorkommenden Beispiele zeigen...

Die Schlußadancen nach einer jeden Tanzmelodie dürfen nicht ausbleiben, nur wird damit meistens variiert, wie die vorkommenden Beispiele es zeigen."

Zwischen den Tänzen hält der Geiger inne. Er trillert dabei 2, 3, 4 Takte auf einem Ton, bis ihm (während dieses „haltenden Anfangs“) von einem der Burschen die neue Tanzweise „aufgegeben“ wird. Streiten sich die Burschen aber um die neue Weise, dann macht der Spielmann durch Aufspielen eines ganz anderen Tanzes dem Streit ein Ende.

In einer „Musikalischen Beilage“ geht nun Knassl, der nicht nur ein einsichtiger Volkskundler, sondern auch ein guter „Kenner und Liebhaber“ der Musik gewesen sein muß, daran, an einigen Proben ländlicher Gebrauchsmusik neben der musikalischen Urform die improvisierte Gebrauchsform zu notieren. — Zunächst die eigentliche Tanzmusik der Gegend, die als Stichlied (= Truhliedl oder Schnadahüpfel) dem Spielmann vorgesungen wird. Sie zeigt die Eigenart eines langsamen Ländlers. Die Gruppierung in einfache Viertaktgruppen (als Border- und Nachsah) ist die gleiche wie bei den älteren Tänzen. Aber ihre eigentliche Bewegung liegt nicht mehr so sehr in dem räumlichen Auf und Ab als in dem Wechsel der einfachsten Grundharmonien der 1. und 5. Stufe. Für unser Beispiel also ist der Aufbau folgendermaßen: (I) V I V I. Die Verwandtschaft mit Weise 7 liegt auf der Hand. — Aus der Klangfolge ergibt sich die nicht aufgezeichnete, einfache akkordische Begleitung der übrigen Instrumente. Die darauf mit Akkordtönen gebaute Melodie wird im Spielen nun ausgeziert, über den ganzen Umfang der



256. Belustigung im Zeichen der Venus. Mittelalterliches Hausbuch. Platerspiel und Drehseler. Links hinten Trommel und Einhandflöte, von einem Spieler gehandhabt.

Endlich gibt Knassl noch einen Hochzeitmarsch und erwähnt hier besonders die Spielart des Basses, der meist einen Ton tiefer als nötig gestimmt ist. Wenn die Melodie aus D-Dur geht, klingt der Bass so fast Cis-Dur „wobey noch zu bemerken kommt, daß der Bassist, der die Töne nie mit mechanischer Präcision nach den Abstufungen der chromatischen Tonleiter zu treffen im Stande ist, solche gewöhnlich nun hascht und somit erst noch neue falsche Töne hervorbringt“. Knassl verweist auf Mozarts „Musikalischen Spaß“, auch Dorfmusikantensextett genannt (R. B. 522), der ihn ermutigt habe, Proben dieses Falschspielens zu geben (Beisp. 12).

Die Weise des Marsches aber hat die Merkmale und die melodische Substanz der alten Allemande, die ja ein geschrittener Tanz war, noch bewahrt. Das erweist noch deutlicher die daruntergestellte Melodie eines ähnlichen Hochzeitmarsches, der zu Anfang unseres Jahrhunderts in einer deutschen Kolonie in Polen aufgezeichnet wurde. Die 1. Gruppe endet bei M^b, eigentlich auf der Dominant (Ton e); die 2. Gruppe ist beigegeben, um eine neue Verwandlungsform zu zeigen.

Die Entwicklung ist klar, wenn auch noch nirgends aufgezeigt. Die alte Allemande mündet in den Marsch, dessen Lebendigkeit bis heute ungebrochen ist und der die Kunstmusik in der mannigfachsten Weise

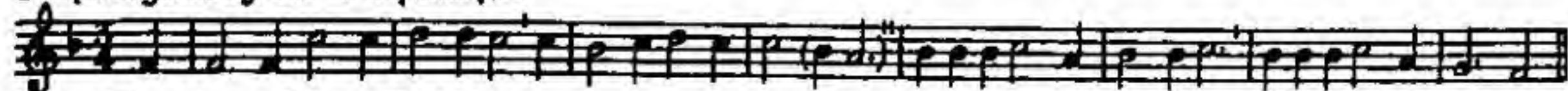
Geige und mit dem für diese Musik so charakteristischen Halbtontriller versehen, der eigentlich nur ein spannendes Beben des Tones darstellt. Auch der „haltende Anfang“ ist ein solcher Triller (vgl. Weise 9).

Im Tempo ist dieser eigentliche Volkstanz schneller als ein Menuett, langsamer als ein Deutscher. Damit sind die beiden Gegenpole aus anderer Schicht aufgezeigt. Das Menuett kam vom Hof in den Tanzgebrauch der Bürger und bringt nun ins Volk. Es ist in seiner etwas gravitätischen Musik und Tanzmanier Vertreter eines älteren Tanzgebrauchs. Der „Deutsche“ aber ist der in der Zeit so überaus beliebte schnelle Paartanz im $\frac{3}{4}$ -Takt, der Ausgangspunkt unseres heutigen Walzers.

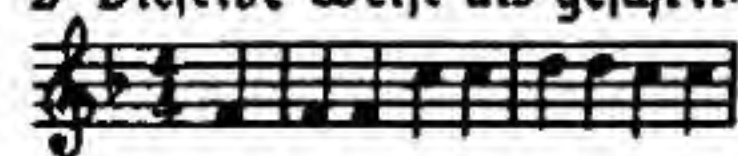
Wie diese aus einer Oberschicht als altes und neues Gut absinkende Tanzmusik von den Spielleuten volksmäßig „zurechtgespielt“ wird, das zeigt Knassl an dem Beispiel eines Menuetts und eines Deutschen, deren „verhunzte“ Form er getreulich zu notieren versucht. Ich gebe den ersten Teil des Deutschen wieder (Beisp. 10). Deutlich wird dabei, wie die Geiger die melodische Substanz, der Spieler des Hackbretts die harmonische vereinfachen. Der Bassgeiger aber verfällt bald in die Melodie der Geigen, bald in selbständige Spielgänge (Trio 2. Gruppe), die dem Ganzen ein höchst eigenartiges Gepräge geben.

Wo aber sind die alten Tänze vom Typus unserer Allemande geblieben? Knassl berichtet von einem „Kauderwelschen Tusch“, den die Spielleute beim Umtrinken ausbringen, sobald einer der Gäste bei der Hochzeit das umgehende Glas an den Mund setzt. Ein altes Stück wird angespielt und durch den Tusch plötzlich unterbrochen. Knassl hat das recht ergötlich, aber durchaus verständlich mit allen vorkommenden falschen Noten notiert (Beisp. 11). Die „alte Melodie“ aber ist keine andere als die oben angeführte typische Allemanden-Weise.

1 Springeltanz der Dithmarsen



2 Dieselbe Weise als geföhrt.



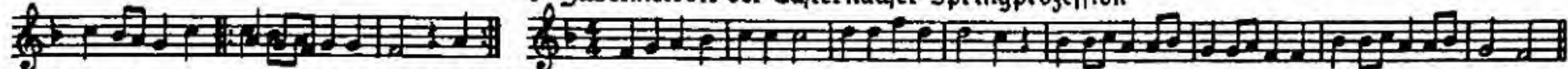
tener Tanz aus Rhau Bizinien



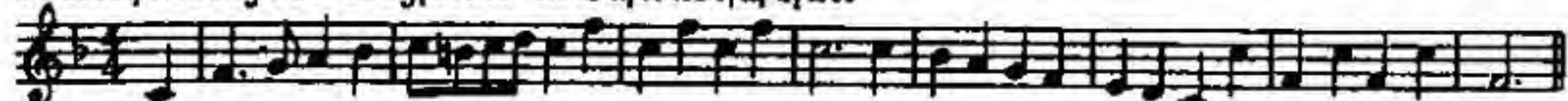
3 Alter Johannisreigen



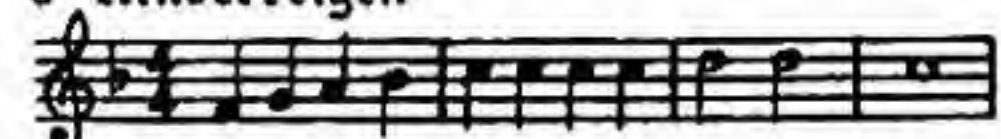
4 Jubelmelodie der Echternacher Springprozession



5 Reihentanz der Salzfelder in Schwäbisch Hall



6 Kinderreigen



7 Dithmarsches Tanzlied



8 Marsch der Salzfelder zu Schwäbisch Hall



9 a) Weise des aufgegebenen Tanzliedes



b) Wie sie von den Spielern ausgeführt wird



oder \bar{p}



Dazu

a) Haltenber
Anfang



b) Ausgang der Schluskkadenz

10 Deutscher



Trio



Deutscher verhungt



Trio verhängt



11 Tusch

Allegretto

Tusch, Presto



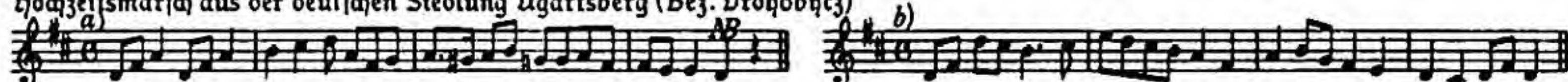
12 Obersteirischer Hochzeitsmarsch



(oder D des Dis)

da capo

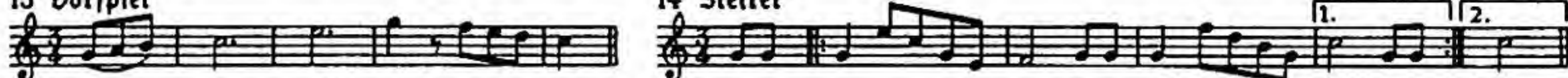
Hochzeitsmarsch aus der deutschen Siedlung Ugartsberg (Bez. Drohobycz)



AB Die 2. Geige geht durchweg in Terzen und Sexten zur ersten, das Hackbrett füllt, wie beim „Deutschen“, die Harmonie. Die Führung des Basses ist auf Grund zweier Fassungen das Wichtigste!

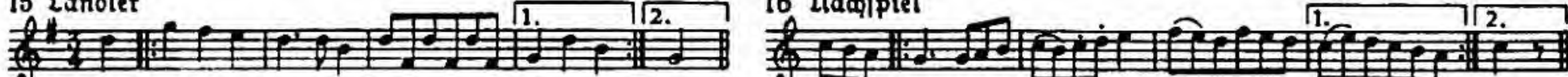
13 Vorspiel

14 Steirer



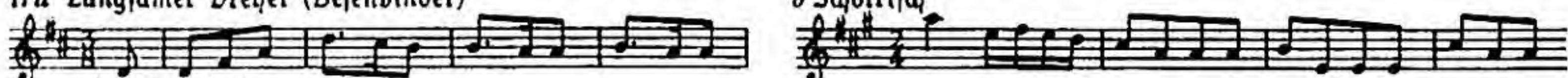
15 Ländler

16 Nachspiel



17a Langsamer Dreher (Besenbinder)

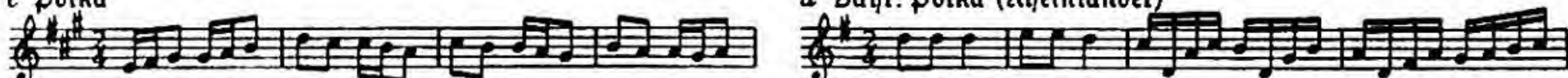
b Schottisch



(vgl. Weise 7)

c Polka

d Bayr. Polka (Rheinländer)

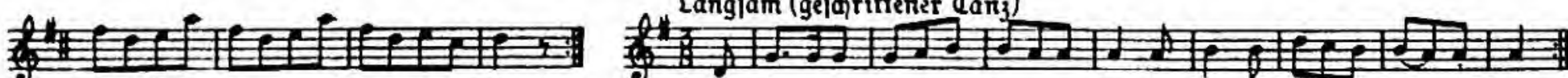


e Doppelpolka

f Schneller Dreher (Zweitritt)

g Großvateranz der Siebenbürger Sachsen
(Langsam)

(Schnell)

h Großvateranz oder Kehraus
Langsam (geschrittener Tanz)

Schnell (Rundtanz)





257. Tanz im Gailertal. Zeichnung und Lithographie von Benz. Das Trio besteht aus einem Cellisten, Geiger und Hackbrettspieler.

befruchtet hat. Aus dem verselbständigten Nachtanze aber wurde der Ländler, dessen allgemeinere Bezeichnung als „Deutscher“ („Allemand“) wiederum auf den volksmäßigen Ursprung verweist. Denn Ländler, Landler, Ländler bezeichnet ursprünglich nur die besondere Heimat, das sog. „Landel“, Österreich ob der Enns. Aus österreichischem, bairischem, fränkischem und schwäbischem Gebiet kennen wir Ländler, aber auch stammeseigene aus dem Egerland, Böhmerwald, Mähren, Siebenbürgen. Den beliebtesten sind Leyer unterlegt (Böhme, Geschichte des Tanzes, Bd. 2, Nr. 206—213). Meist werden sie in ganzen Gebinden zusammengefaßt. Das wohlbekannte Vorspiel ist nichts weiter als eine ausgebildete Form des „haltenden Anfangs“ (Beisp. 13). Dann folgt etwa ein Steirer im langsamen Tempo (Beisp. 14) oder ein Ländler im schnelleren Tempo (Beisp. 15), zu dem das Vorspiel natürlich auf G gespielt werden muß. Den Abschluß aber bildet stets ein Nachspiel, das in der entsprechenden Tonart immer auf die gleiche wohlbekannte Melodie geht (Beisp. 16). Der Rahmen also ist feste Gebrauchsform, der eigentliche Tanz ist dem „Aufgeben“ durch die Tanzenden oder der Improvisation der Spielleute anheimgestellt.

Untrennbar verbindet sich mit diesen Stücken der dudelige Klang der Klarinette; 2 Klarinetten, Bassinstrument und Harmonieinstrument (Hackbrett, Zither, Ziehharmonika, schließlich auch Klavier) gehören zur Ausführung. An Stelle der Klarinette oder neben sie treten als Melodieinstrumente auch Trompete oder Geige (vgl. die Sammlung von J. Dennerlein: Altbairische und altfränkische Tänze, der Beisp. 14—16 entnommen sind). Etwas beschleunigt wird sie zum (langsamen) Dreher. Aus Österreich kennen wir den „lieben Augustin“, aus Norddeutschland den „Besenbinder“ als bezeichnendstes Beispiel. Im Deutschen, Ländler, Dreher war der Zeit der Tanz gegeben, welcher schließlich auch der erstarrten bürgerlichen Geselligkeit frisches Blut zuführte. Am Volkslied erneuerte sich die Kunstmusik, am Volkstanz die bürgerliche Tanz-



258. Musizierende Landsknechte mit Schwegel und Trommel. Stich von Lorenz Strauch.

her (Schnellpolka), auch Zweitritt genannt. Der Großvatertanz in zwei Formen zeugt von dieser neuen Zuordnung der Tanzarten. Im ersten Beispiel, dem Großvatertanz der Sachsen in Siebenbürgen stehen langsamer und schneller Tanz im $\frac{4}{4}$ -Takt (Allemandentypus, langsam und schnell) nebeneinander. Der „Rehr-aus“ aber beginnt mit einem langsamen (ländlerartigen) Tanz im $\frac{3}{4}$ -Takt und mündet in einem schnellen Abtanz im Zweiertakt. Dieser Zweitritt aber geht auf die verschnellerte Weise einer alten Allemande. Wir erkennen hier wie dort, daß die Polka und ihre Anverwandten nur deshalb im Volke so beliebt wurden, weil sie die melodische Substanz der alten Allemande in Taktteilung, d. h. Verdoppelung des Schrittmasses, aufnahmen, während die Allemande rhythmisch unverändert im Marsch aufging. Der Kreis ist geschlossen.

Die Ausgaben echter Volksmusik, die im Zusammenhang mit der musikalischen Jugendbewegung und der Erneuerung des Volksliedes in unserer Zeit versucht wurden, sind bisher noch gering an Zahl. Und die wenigsten geben den Gewährsmann an, die Lebenssituation, den unmittelbaren Gebrauchsstand des Musizierens, die Tanzbeschreibung. Vorbildlich ist hierin die schöne Sammlung „Deutscher Volkstänze“ (herausgegeben im Auftrag des Verb. dt. Vereine f. Volkskunde von D. Fladerer, J. Meier, W. Stahl und R. Boder im Bärenreiter-Verlag, Kassel), die gerade auch die auslanddeutsche Überlieferung besonders heranziehen. Von Einzelausgaben werden die „Bauernmusik“ (Österr. Volksmusik, herausgegeben im Auftrag d. österr. Wandervogels von R. Boder und R. Preiß bei F. Hofmeister, Leipzig) volkskundlichen Anforderungen gerecht. Der verdienstliche Volkstanz-Band Otto Rohns dagegen (in „Musikal. Formen in histor. Reihen“, Verlag Bieweg, Lichterfelde) scheidet den Bereich des Volkstanzes nicht streng genug vom Gesellschaftstanz und der Kunstmusik. Für alle volkskundliche Arbeit in Hinblick auf die

übung. Freilich, auf dem glatten Saalboden, bei ungenagelten feinen Schuhen wird das Tempo schneller, Melodieform und Rhythmus, der ganze Tanzgebrauch geändert. Der Walzer entsteht mit dem volkstümlichen Nebennamen Dreher und Langaus. An die Stelle der harten Schwünge und weiten Spannungen tritt Schweben und Gleiten und weiche Schrittlosigkeit. Das städtische Wesen hat sich durchgesetzt.

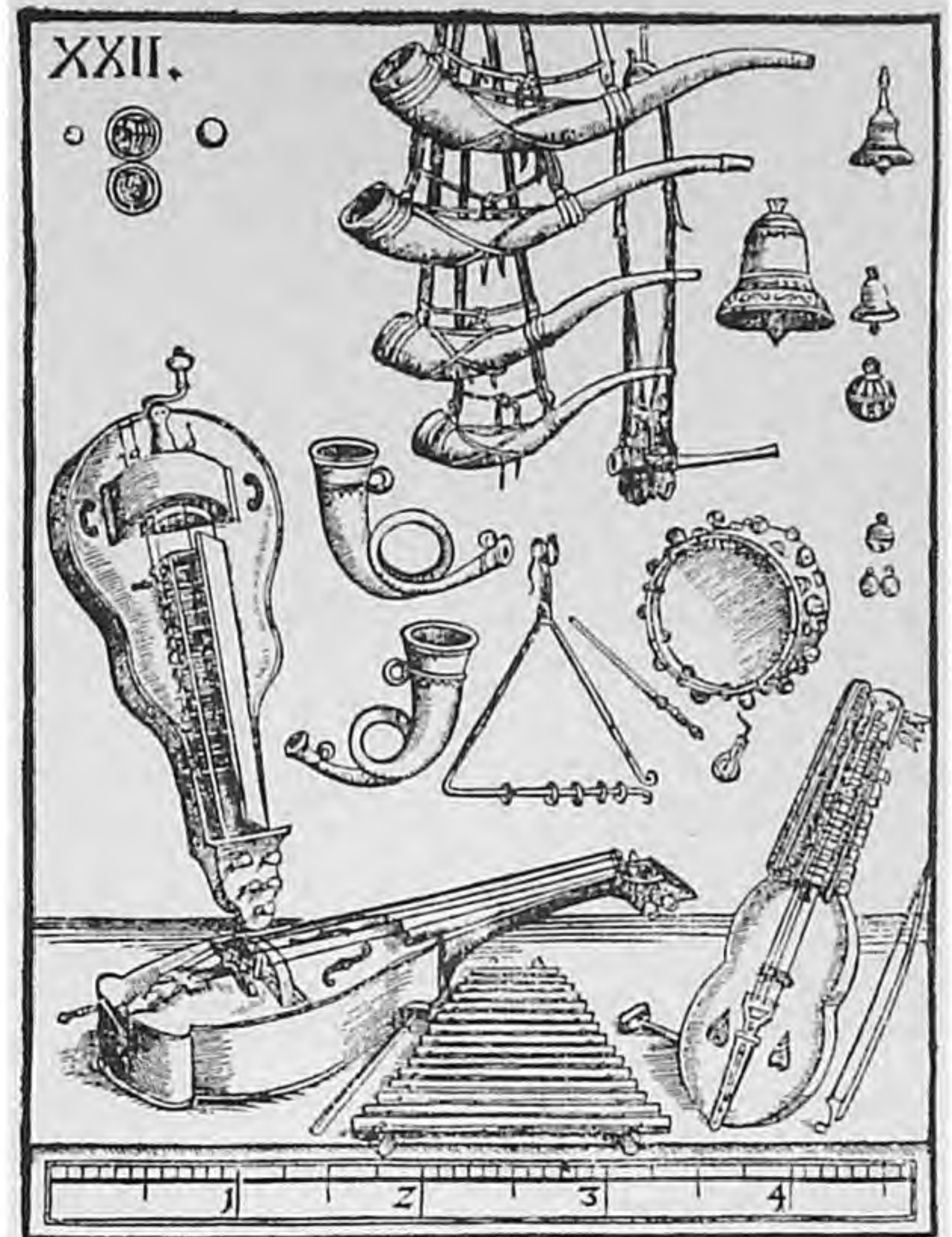
Auf dem Lande behält der Walzer die Haltung des alten Ländlers. Ein ernster Nebenbuhler erwächst ihm in der Polka. Aus böhmischer Volksmusik stammt sie, über Prag und Wien kommt sie in den deutschen gesellschaftlichen Tanzgebrauch, von dort in die Volksmusik. Der einfache Schritt entstammt der bürgerlichen Gossaise; so wurde sie bei den Städtern auch „Schottisch“ genannt. Ich notiere die in den Volksgebrauch eingegangenen alten Polkamelodien und ihre Verwandten: bayrische Polka (= Rheinländer), Doppelpolka und Kreuzpolka. Dazu tritt schließlich selbständig oder als eine Art Abtanz der schnelle Dre-

Musik bleibt Knapps Darstellung bisher unerreicht. Denn er hat als einziger den gleitenden Gebrauchstand der Volksmusik aufzuzeichnen und festzuhalten versucht.

Aber letztlich geht hier, wie in allem Leben, das Probieren über das Studieren, das Können über das Wissen. Nachmachen und Ablernen ist vielleicht noch wichtiger als das Aufschreiben. Wir sind als Volksgemeinschaft im Werden. Für sie wird die Musik jener unteren Schicht, die ihre Festigkeit, Tiefe und Tragfähigkeit erwiesen und der Einebnung durch die Zivilisation erfolgreichen Widerstand geleistet hat, von entscheidender Zukunftsbedeutung werden. Nicht antiquarisch, sondern politisch ist somit der letzte Sinn unserer volkstündlichen Arbeit!

Die Betrachtung des im Volk gebrauchten Musikgerätes eröffnet der volkstündlichen Forschung einen noch weiteren Bereich der Volksmusikübung. Zunächst freilich überblicken wir noch einmal die bisher beschriebenen Besetzungsformen. Da ist die alte der Pfeifen und Trommeln, wobei unter Pfeife oft eine Einhandlangflöte (Schnabelflöte) mit 3 Griffelöchern, meist aber die Querflöte oder „Zwerchpfeife“ zu verstehen ist. So heißt es bereits in einer köstlichen Schilderung einer altschwäbischen Bauernhochzeit im 14. Jahrhundert: „Die trumben sluog man uff got waiz zuo der zwerchs pffien do“. Jene Einhandflöte und der Kupferstich von Lorenz Strauch, der den Pfeifer auf den Schultern des Trommlers zeigt (Abb. 258), weisen auf eine noch engere Verbindung: der gleiche Spielmann bedient oft beide Instrumente, das melodische und das rhythmische. Noch heute treffen wir gelegentlich Fahrende, die mit Ellenbogen und Fuß ein ganzes Schlagwerk bedienen und die Hände frei haben für ein Melodieinstrument. Wer es nicht selbst gesehen, der achte auf die Schießbudenfiguren oder lese in Zelters Briefen an Goethe unterm 13. Oktober 1823, wo ein solcher Musikant geschildert ist.

Ganz aus dem Gebrauch geschwunden ist längst ein entsprechendes Instrument, das Melodie- und Bassstimme in urtümlicher Weise in sich vereinigte: der Dudelsack oder die Sackpfeife (Abb. 262). Von Haus aus ein Hirteninstrument, wird es auch zum Tanzaufspielen gebraucht, zu guter Letzt finden wir es in der Heeresmusik, freilich nicht mehr auf deutschem Boden. Bilder von Spielern sind uns besonders aus dem 16. Jahrhundert erhalten. Der große Instrumentenkundler Michael Praetorius nennt in seiner Organographie (1619) unter fünf Arten auch die eigentlich deutsche als „Schäferpfeiff“. Wir kennen heute nur noch Museumstücke davon. Allen gemeinsam ist der lederne Windsack mit mehreren Pfeifen. Darunter ist eine mit Griffelöchern als Spiel- oder Melodiepfeife (nach Oboenart) und zwei Stimmer, Brummer oder Bordunpfeifen (nach Klarinettenart), die nur Grundton und Quint hören lassen. Die Melodie wird, wie alte Bilder zeigen, oft noch von einem zweiten Spieler auf einem „Pomhart“ (Oboenart) dazu geblasen. Die urtümlichste Form dieser Gattung, das Platerpiel, zeigt unser mittelalterliches Bild (Abb. 256). Eine kleine Tierblase bildet



1. Allerley Bauern Lyren. 2. Schlüssel Fiddel. 4. Stroh Fiddel 4 Jägerhörner. 5. Triangel. 6. Singelugel. 7. Morenpaucllin. 8. Glocken 9. Cimbelen: Schellen.

259. Die „Lumpen-Instrumente“. Aus M. Praetorius, Organographia.



260. Ein Berliner Leiermann. Von F. Henschel.

zwei Melodiestimmen sind gegründet in einer mehr rhythmisch akzentuierenden als melodisch wichtigen Baßstimme. Die affordliche Füllung besorgt ein volksmäßiges „Fundamentinstrument“. Die Kunstmusik hat seit dem 17. Jahrhundert dafür das Cembalo. In der Volksmusik aber ist der Ahn des Cembalo, das mit Klöppeln (besetzter Stäbchen) geschlagene Hackbrett bewahrt (Abb. 261). An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert treten Zither und Harfe an dessen Stelle, ab 1830 auch die Ziehharmonika; späterhin finden wir auch die Gitarre (Klumpfe) als Akkordinstrument.

Daß Altweyb.



261. Der Ksylophonspieler in Holbeins Totentanz.

hier den Windbehälter, Mundrohr und Pfeife stehen noch in unmittelbarem Zusammenhang, Brummer sind noch nicht vorhanden. Dasselbe Prinzip des Bordunierens hatte ein anderes, nun verschwundenes Volksinstrument: die Drehleier (Abb. 260, 266). Außerlich hat es verdickte Geigenform; die Saiten werden jedoch nicht mit einem Bogen, sondern mit einem Kurbelrad angestrichen. Eine oder zwei Melodiesaiten laufen über den Schallkörper, in ein kleines Holzkästchen eingeschlossen. So können die Töne nur durch eine Art von Drückerstäbchen gebildet werden. Daneben liegen zwei oder vier Bordunsaiten, die, vom Rade mitgestrichen, immer mitklingen. In Schuberts „Leiermann“ hat die Kunstmusik einen letzten Rest des eintönigen Klanges dieser Leier bewahrt. — Die Schlüsselfiedel gehört dazu als ein Instrument, dessen Saiten auch durch Stäbchen verkürzt, aber mit einem wirklichen Bogen gestrichen werden. Nur in Schweden lebt das Instrument heute noch. Bei uns bezeichnet schon Prätorius 1619 Bauren-Ihra und Schlüsselfiedel als „Lumpen-Instrumenta“, die „zur Music (d. h. offiziellen Musik) nicht eigentlich gehören“. Er erhärtet damit nur ihr echt volksmäßiges Leben (Abb. 259).

Die neueren Besetzungsformen der Volksmusik beruhen auf dem Grundsatz des „Generalbasses“. Eine oder

Die Baßgeige (Kontrabaß) ist das übliche Baßinstrument, dessen Spielart oben beschrieben wurde. Der Bumbaß oder Teufelsgeige erscheint als urtümliche Abart davon. Wir treffen ihn ebenso bei den Tiroler und bairischen Bauern wie bei den ostpreussischen Fischern. Es ist nichts weiter als eine kräftige Holzstange, meist mit seltsam ausgeschlitztem Kopf. Eine einzige dicke Darm- oder Drahtsaite ist über eine eingeklemmte Tierblase gezogen, die als Schallkörper und Steg zugleich dient. Mit einem gezahnten Stod streicht der Spieler über die Saite, die nur einen dumpfen, durchdringenden Wirbel hören läßt. Damit ist das Instrument zugleich rhythmuserzeugendes Schlagwerk. Diese Wirkung wird verstärkt durch Becken und Röllschellen, die beim Aufstoßen des Stodes erklingen. Eine seltsam aufreizende Wirkung ist diesem uns aus dem Schützengraben und der Ruhestellung vertrauten Instrument zu eigen.

Die eigentlichen Melodieinstrumente sind oben bereits genannt. Erstlich die Geige, die als „Rotte“ oder „Fiedel“ im Mittelalter unter die Volksinstrumente gehört und erst im 16. Jahrhundert in der ver-



262. Wendische Bauernkapelle aus der Lausitz. — (Schmidt, Schffert und Sponfel, Sächsische Volkstrachten und Bauernhäuser.)

263. Zitherspieler im Schwarzwald. Zeichnung von Eduard Binget, 1834.

feinerten Form der „Violine“ in die Kunstmusik aufsteigt. Doch hat sie sich der Volksmusik nie entfremdet und dort, wie Knaffl beschrieb, ihre besondere Spielart im Gegensatz zur Kunstmusik behalten. — Die Klarinette, ein Rohrblattinstrument mit Schnabel, auf den das „Blatt“ ursprünglich aufgebunden wird, ist erst seit Ende des 18. Jahrhunderts aus der Volksmusik, wo sie als „Kirbenpfeiff“ (Tanzinstrument) heimisch war, in die Kunstmusik aufgestiegen. Sie ist aber bis heute das für die Volksmusik bezeichnendste Instrument geblieben, ohne das wir uns einen Ländler kaum denken können. — Die Oboe aber und das Fagott, die beiden verwandten Doppelrohrblattinstrumente, sind welschen Ursprungs und in der deutschen Volksmusik ursprünglich nicht heimisch. — Die Trompete endlich hatte seit Ende des Mittelalters als Instrument der Repräsentation hochadlig über allen gemeinen Tonwerkzeugen gestanden. Trompeter und Pauker, zu einer Zunft zusammengeschlossen, wollten mit „Bürger- und Bauerspielleuten“ nichts zu tun haben. Erst seit 1830 löst sich diese starre Bindung. Mit der Einführung der Inventionseinrichtung und der Ventile wurde das Instrument ein Melodieträger wie Geige oder Klarinette. Als solches kam es in die Volksmusik und in die Hände fahrender Musikanten.

Dort war sein geringerer Bruder als Jägerhorn und Posthorn längst heimisch. Das große Jägerhorn oder Fürst-Pfeß-Horn ist Signalinstrument der Jagdgesellschaft geblieben. Das Posthorn aber wurde aus dem Signalinstrument der Thurn-und-Taxischen Posten (seit 1516) zum Melodieinstrument und Träger einer besonderen volkstümlichen Improvisationskunst (vgl. Wieprecht, Anleitung zum Blasen der Ehrentrompete, 1863; Posthornklänge, aufgezeichnet durch Herzog Max von Bayern, 1869). Feststehende Weisen und Signale überliefert in reicher Fülle die kleine „Posthornschule“ (C. Merseburger, Leipzig). Hierher gehören schließlich als weitere Signalinstrumente das Türmer- und das Nachtwächterhorn, die nur einen Ton hören lassen. Unverändert im Gebrauch ist jedoch nur das Alphorn, das man (mit C. Sachs) als langgestreckte hölzerne Trompete bezeichnen kann (Abb. 111, 264).



264. Das Alphorn. (Titelbild einer Sammlung von Schweizer Mährchen usw. Bern 1818.)

Unvermerkt sind wir damit von den Besetzungsformen bereits zur Besprechung einzelner, für die Volksmusik besonders wichtiger Instrumente übergegangen.

Zither und Ziehharmonika haben hier ihren Platz. Der Ahn unserer Zither ist das Scheitholt, ein langrechteckiger Holzkasten, über den eine oder zwei Melodiesaiten und mehrere Begleitsaiten gespannt sind. Wohl haben die Melodiesaiten Bünde, legen also den Ton fest. Doch griffen die Spieler früher noch eigens mit einem kleinen glatten Stöcklein in der linken Hand auf der Melodiesaite („harter Griff“), während sie mit dem rechten Daumen über die Begleitsaiten schrumpten. So beschreibt schon Prätorius das Instrumentchen und rechnet es auch „unter die Lumpen-Instrumenta“.

Aus diesem Scheitholt entstand die heutige Zither als beliebtestes Volksinstrument der bayerischen und österreichischen Alpenländer. Der Körper des alten Instruments hat sich verbreitert. Einseitig nach der Basssaite ausgebuchtet, wird es zur „Salzburger Zither“ (Abb. 263). Nach beiden Seiten ausbiegend, entsteht die „Mittenwalder Zither“. Die Zahl der Saiten wächst, die Klangkraft wird größer. Die Schnecke mit Wirbeln wird durch vorderständige Eisenstifte ersetzt, die Bünde kommen auf ein eigenes aufgesetztes Griffbrett. In dieser Form dient die Zither als Begleitinstrument zum Gesang, als Akkordinstrument im Ensemble und ganz besonders als Tanzinstrument, das ein ganzes Ensemble ersetzt. Sie ist in der Volksmusik das, was das Klavier für die bürgerliche Hausmusik bedeutet. Über ihr Aufkommen in der Volksmusik berichtet Knappf, nachdem er eben sich über den Kleiderlurus der bäuerlichen Bevölkerung, ihre Üppigkeit im Wirtshaus und auf dem Tanzboden bitter beklagt hat: „Seit das bekannte Instrument der Zither /: nicht Guittara :/ in den Bauernhäusern so sehr beliebt zu werden angefangen hat, als es bereits ist, so spielt wechselweise ein und der andere Knecht auf der Zither sein Liedchen; die Pürschen der Nachbarn finden sich wechselweise heute in diesem, morgen in dem andern Hause ein, unterhalten sich stille und tanzen friedlich, ohne zu zechen oder zu schwelgen bey diesen stillen Sang und Klang und verschaffen sich selbst auf diese Art jene Resignation gegen jedes rauschende Vergnügen, welches vielleicht kein Gesetz so leicht abzuschaffen im Stande gewesen wäre.“

Neben der Zither muß die Harfe (einfache und Hafenharfe), die in gleicher Weise verwandt wird, wenigstens erwähnt werden. Ich habe den Eindruck, als ob ihre Bedeutung und Verwendung allmählich stark abgenommen hat.

Die spanische Guitarre, deren fremdländischen Namen man durch Klampfe und Zupfgeige ersetzt hat, ist erst um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert aus der bürgerlichen Hausmusik in unsere Volksmusik eingegangen. Das ihr zugeordnete Melodieinstrument ist die (neapolitanische) Mandoline; in der deutschen Volksmusik ist sie nicht heimisch geworden.



265. Narrenwagen. Aus der Holzschnittfolge des Triumphzugs Kaiser Maximilians I.

Nur ein Instrument kommt der Zither an Bedeutung und Beliebtheit noch gleich: die Ziehharmonika, auch Schifferklavier oder Tredjack genannt. Das Instrument ist allbekannt. Sein Hauptbestandteil ist ein vielfaltiger Balg, in dessen Bodenplatten kleine ein- und auswärtsgebogene Durchschlagzungen liegen. Wird der Balg gezogen, so schwingen die einen, wird er gepreßt, die anderen. Jeder Knopf bedient zwei Zungen, die rechte Hand die Melodiekнопfe, die linke die entsprechenden Knöpfe für Tonika und Dominante. Sie ist inzwischen technisch vervollkommenet und als Bandoneon in die neuere Tanzmusik der bürgerlichen Gesellschaft einbezogen worden. Aber ihr Schwerpunkt liegt nach wie vor in der Bedeutung als Volksinstrument. — Ihre „ältere, stillere Schwester“ ist die Mundharmonika, ein flaches Kästchen mit kleinen, durchschlagenden Zungen. Sie hat die tonärmere und schwieriger zu handhabende Maultrommel, die als Volksinstrument heute völlig vergessen ist, verdrängt. Der wohlfeile Preis, die kleine Form, die leichte Spielweise haben das bescheidene Instrumentchen zum beliebtesten und unentbehrlichsten Tonwerkzeug des Volkes gemacht. — Bleibt noch die Drehorgel, die Nachfolgerin der Drehleier. Sie ist als Bettler- und Kirmesinstrument heute im Verschwinden (Abb. 255). Der kleine Koffer-Schallplattenapparat in der Hand des Straßenbettlers und das quälende Geräusch der Lautsprecher auf den Jahrmärkten sind an ihre Stelle getreten.

Ein letzter, unbeachteter, aber höchwichtiger Bezirk unseres Instrumentenbesitzes bedarf noch einer kurzen Darstellung: der Bezirk der Geräuschinstrumente aller Art. Volksbrauch (besonders der Fastenachtszeit) und Kinderstube sind hierfür das unerschöpfliche, dem Wandel der Zeit fast entrückte Sammelbecken. Hier lebt etwa die Ginton- und einfachste Grifflochpfeife noch in den ältesten, sonst nirgends mehr



266. Deutsche Volksinstrumente. Berlin, Musikinstrumentensammlung. Rotte (Mitte 1. Jahrtausend, Nachbildung), Drehleier, Hommel, Gemshorn, Helmzither, zwei Blodflöten. Holzhorn d. Kuhhirten.

erhaltenen Formen. Auch die mythische Panpfeife, eine Verbindung von 5 verschieden gestimmten Langflöten, ist erst vor kurzem wieder als Kinderspielzeug in den Handel gebracht worden. Die urtümlichste Geräuscherzeugung in der Volksmusik aber ist die des Händeklatschens. Zwei Möglichkeiten kennen wir: das Gegeneinanderschlagen beider Hände oder das Aufschlagen der einen Hand auf die stillgehaltene andere. Merken wir uns den Unterschied!

Da sind zunächst die von uns als Knaben mit Begeisterung einhändig geschlagenen Klappern: zwei kleine Holzblättchen, die zwischen den Fingern

der rechten Hand gehalten werden. Dann das mit einem Stäbchen geschlagene Triangel, das vor 1600 noch reines Volksinstrument („Fastnachtspiel“) war, und die ebendort beheimatete Strohfidel, auch Holz- oder Strohinstrument, oder gar „Hölzern Glächter“ (von gläcfl-kloppe) genannt. Es ist unser heutiges Holzstabspiel oder Kylophon, das auf Holbeins Totentanz der Tod als Wandermusikant auf die Schulter gehängt hat (Abb. 261). Im Weltkrieg wurde durch Schlagen großer Metallplatten Gasalarm angezeigt. In bäuerlichen Gegenden Nord- und Mitteldeutschlands war ein solches „Hillebille“ (aus hellen = ertönen und bellen = schlagen) bis an die Schwelle unserer Zeit Signalinstrument des Dorfes; heute ist es Fastnachtsgerät. Hierher gehört auch das Holzbrettgeläut des katholischen Gottesdienstes in der Karwoche, ein Klapperbrett oder mehrere, auf welche eine Hammerreihe durch drehende Bewegung gelenkt wird. Die kleinen Messflingeln werden durch Handbretter mit beweglichen Hämmern ersetzt. Der kleinste Bruder dieser Familie ist unsere Fastnachtspritsche, seit etwa 1500 nachweisbar. — Für die genannten kirchlichen Zwecke werden auch Schnarren und Ratschen verwandt. Hier ist der Zusammenhang mit dem Volksinstrument der Kinderstube und des Jahrmarkts nicht minder deutlich. In Norddeutschland und bis hinauf nach Livland war die Schnarre Nachtwächter- und Feuermeldeinstrument.

Die Schnarre ist eigentlich ein Schrapinstrument. Wer hätte noch nicht mit dem Spazierstock voller Befriedigung an einem Eisengitter entlang gefahren oder den Messerrücken über den verzierten Tellerrand geführt? Das nennt man Schrapen. Und gewiß sind, wie Sachs (Handbuch S. 56) hervorhebt, „alle Schrapinstrumente Reste uralter Musikübung“. Im Volke treffen wir sie nur noch als Karnevalszeug. — Mit den Schrapern haben wir den Bereich der Selbstflinger, die durch Gegenschlag oder Aufschlag zum Tönen gebracht wurden, bereits verlassen. Daß das Becken als Teil des Schlagwerks und ebenso alle Arten von Glöcken, Viehschellen, Glöckenspielen dazu gehören, sei nachgetragen. — Glöcken, Glöckchen und Rasseln, die

durch Schütteln in Bewegung gesetzt werden, rechnen jedoch mit den Schrapern zusammen, da sie nur noch mittelbar geschlagen werden. Kollschelle und Kinderassel sind die bekanntesten Gebrauchsformen dieser Gattung.

Neben die Selbstklinger treten diejenigen Instrumente, die zum Erönen eines besonderen Klang-erregers, einer Tierhaut oder Tierblase bedürfen. Dabei ist es gleichgültig, ob geschlagen, gezupft, gerieben oder angefungen wird. Von den Schlagtrommeln blieb die Kesseltrommel (Pauke), der Trompete zugeordnet, ohne Bedeutung für die Volksmusik. Die Röhrentrommel, als Volksinstrument mit der Pfeife gepaart, tritt bereits am Ende des Mittelalters aus dem Tanzgebrauch ab und geht als (große) Rührtrommel und (kleine) Wirbeltrommel in den Gebrauch des Heeres und der militärischen Marschmusik über. Die aus dem Orient stammende Schellentrommel (die wir fälschlich „Lamburin“ nennen) war nur zu gewissen Zeiten Spielmanns- und Volksinstrument.

Hinter der fachlichen Bezeichnung der Stab-, Stand- und Schwung-Reibtrommeln bergen sich drei beliebte Gerätschaften der Volksmusik: der niederdeutsche Kummelpott, der ostpreußische Brummtopf und der gemeindeutsche „Waldteufel“ (Abb. 267). Hier wie dort wird die über einen Hohlraum gespannte Membran durch einen Stab oder einen Büschel Roßhaar oder einen Faden, den man streicht oder wirbelt, in Schwingung versetzt. Alle drei sind bezeichnenderweise der Weihnachtszeit zugehörig. Zum Bereich des Kinderspielzeugs gehört endlich auch das einfachste Membranophon, das wir selbst bilden, wenn wir ein Stück dünner Baumrinde oder ein längliches Blatt, etwa Schilf, mit beiden Händen vor dem Mund straffziehen und ansummen. Oder man umwickelt einen Kamm mit Seidenpapier und „bläst“ darauf. Das Ergebnis ist ein entstellter, näselnder, „geisterhafter“ Ton, der der Stimme alles Menschliche nimmt. Was bedeutet dies näselnde Singen? Es war ursprünglich magisch gemeint, sollte den natürlichen Klang der Menschenstimme zauberisch ins Un- und Überpersönliche wenden. Und dienen nicht alle diese Klappern und Glocken und Rasseln und Ratschen und Trommeln ursprünglich dem Schutz vor bösen Geistern, der Abwehr der Dämonen? Hat sich nicht im Volksgebrauch gerade der Fastnachtszeit manches dieser Riten erhalten? Hier blicken wir noch einmal wie durch einen schmalen Spalt in die tiefere kultisch-magische Urbedeutung all dieser Geräuschinstrumente der Volks hinein.

Schrifttum.

Nach Fertigstellung unserer Abhandlung erschien das erste Werk, das mit einer Fülle von Beispielen und Bildern einen Überblick über die deutsche Volksmusik der Vergangenheit und Gegenwart gibt: Hans Joachim Mosers „Tönende Volksaltertümer“, Berlin 1935, M. Gesses Verlag. Über Volksinstrumente gibt es bisher nichts Zusammenfassendes, Einzelnes nur bei E. Sachs, Handbuch der Musikinstrumentenkunde, Leipzig 1920, und derselbe, Geist und Werden der Musikinstrumente, Berlin 1929. Hier hat unsere deutsche Wissenschaft viel nachzuholen.



267. „Fahni, Waldteufel, wer koft? Hallo, wer koft?“
Gezeichnet von Franz Burdard Doerbed, um 1830.
(Berliner Anrufer, Kostüme und lokale Gebräuche).



268. Alt-Norderneher Trachtentanz.

Der Tanz im deutschen Volk.

Von Dr. Siegfried Lehmann, Hannover.

Allgemeines.

Die Wurzeln des Tanzes gehen tief in die Urgeschichte der Menschheit hinab und nehmen dort ihre Kraft wohl nur aus der kultischen Gemeinschaft des Volkes. Auf eine religions-philosophisch begründete Darstellung dieses seelischen Hintergrundes muß in diesem Handbuch verzichtet werden, weil es sich hier nur darum handeln kann, die Geschichte des Volkstanzes zu beschreiben, wie dieser im deutschen Volke sich herausentwickelt hat. Hauptsächlich muß also gezeigt werden, (A) welche Tatsachen und Ereignisse den volksmäßig gebundenen Tanz beeinflusst haben, und (B) welche geschichtlichen Tanzformen in unseren heutigen deutschen Tänzen vereinigt sind.

A. Begriff.

Der Mensch hat immer und überall in der Welt eine Seelenstimmung triebhaft im Tanz zum Ausdruck gebracht. Alle bewußten und gesteigerten Körperbewegungen und alle musikalischen Versuche naturgebundener Völker nehmen eine starke und leidenschaftliche Rhythmik an, die unter dem Einfluß einer ordnenden Gemeinschaftskultur meist ihre festen und geregelten Formen erhält. Was die naturhaften Körperbewegungen zum „Tanz“ macht, ist nicht nur die einmalig ausbrechende, mimische Gebärde, sondern deren festgelegte, kultische Bedeutung. Seelische Zustände und Vorgänge werden sowohl sichtbar gemacht als hervorgerufen und mitgeteilt. Der Tanz ist die urtümlichste Kunst des Menschentums überhaupt.

Wortbezeichnung. Im Indogermanischen kann man kein einheitliches Stammwort für „Tanz“ feststellen. Otto Schrader bringt dazu im Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde (II, S. 507) unter vielen anderen folgende Sprachreihen: Sanskrit: *rējato* „er schwanzt, bebt“ — litauisch: *laigyti* „wild laufen“ — gotisch: *laikan* „springen, hüpfen“ (mittelhochdeutsch: leich „Tanzlied“). Oder zweitens im Sanskrit: *dhū-* „hin- und herschütteln“ — griechisch: *θύω* „Stürme einher“ — althochdeutsch: *tūmalōn* „taumeln“, *tūmōn* „tanzen“ („Getümmel“). Welche Bewegungsart diese Ausdrücke meinen, ist nicht eindeutig. So kann *laikan* und *tūmōn* das kreiselförmige Sich-Drehen eines Einzelnen beim Tanz sein oder das Kreiselbilden nach Kinderart — während dason vielleicht schon das paarweise Führen im Tanze ist. Man wird damals den Begriff der feierlichen oder leidenschaftlichen Bewegung wohl noch nicht von dem des Tanzes unterschieden haben. Es haben wahrscheinlich auf dem Gebiete der Einzelsprachen lange noch die Ausdrücke wie hüpfen, Gehen, Springen, Stürmen je nach dem Nationalcharakter die gleiche Sinnesbedeutung wie unser heutiges Tanzen gehabt. Man kann auch heute noch die einzelnen Nationaltänze am kennzeichnenden Temperament erkennen, das sich aus der inneren Notwendigkeit der rassischen Geistesanlagen ergibt.

Gehalt- und Gestaltwandel.

Das Erleben, das in der Tanzbewegung und in der Tanzmusik seinen Ausdruck findet, hat sich im Laufe der Zeitgeschichte ständig geändert und in den Ausmaßen seiner Bedeutung meistens verengt. Was der Tanz heute noch zum Ausdruck bringt, ist zum einen das primitive Vergnügen am halb kindlichen, halb erotischen Mitgerissensein durch stark rhythmisierte Musik, zum anderen das ursprüngliche Körpererleben des Künstlers, aus dem Tänze auch ohne musikalischen Anreiz hervorbrechen können. In unseren höheren deutschen Gesellschaftsschichten ist der Tanz nirgends mehr ein Gemeinschaftstanz (wie bei den erhaltenen Bauerntänzen), sondern reiner Paartanz geworden. Es scheint also ein ganz wesentlicher Bestandteil am „Volktanz“ zu sein, daß er weniger der Tanz einzelner Paare, sondern der gemeinschaftliche Tanz aller Teilnehmer ist. Das wird aus der „Geschichte der Tanzformen“ erklärt werden.

Bei allen indogermanischen Völkern, auch bei den Germanen, scheint der Tanz von streng religiösem, d. h. kultischem Gemeinschaftscharakter gewesen zu sein. Namentlich die Flurumgangshymnen mit den Opfern und Gebeten um Fruchtbarkeit für die Fluren lassen sich bis tief in vorchristliche Zeiten hinein verfolgen. Wir „begehen“ ja auch heute noch ein Fest. Mimische Darstellungen, welche die zwischen Mensch, Tier und Natur auftretenden Erlebnisse verkörpern (Jagdszenen, Schlachtengetümmel usw.), lassen sich in Tanzformen mit kultischem Gepräge überall und früh nachweisen. Sie treten im Nachmittelalter als jahreszeitlich gebundene Tänze, als Zunfttänze (wie der Schwertertanz) in Erscheinung. Schließlich besteht ja eine enge Verbundenheit zwischen Tanz und Schauspiel. Hans Naumann hat in seinem Buch „Primitive Gemeinschaftskultur“ diesen Gedanken deutlicher ausgesprochen. Zwischen kultisch-mimischen Tänzen, in denen z. B. die Einzeltänzer göttliche Wesenheiten mit Hilfe von Masken verkörpern, und den Stimmungstänzen der großen Volksgemeinschaft, in denen das Gemüt um Ausdruck ringt, sind vielfache Übergänge vorhanden. Der Gebärdentanz spielt dabei immer eine bedeutsame Rolle, weil im „Zauber“-Tanz eben ein Vorgang seherisch-wunschhaft voraus erlebt oder wunschhaft-beschwörend nacherlebt wird. In diesen frühen Zeiten der Menschheitsgeschichte gibt es also eine ganze Stufenleiter von Tänzen.

Mit der Christianisierung Germaniens mußte selbstverständlich eine ganz anders geartete Geisteshaltung jene Vielsältigkeit volkhafter Tänze, die aus dem Drange eines reichen, selbständigen, naturbestimmten Seelenlebens geboren werden, verdrängen. In wenigen berühmten Prozessionen, z. B. der Echternacher Springprozession, tut sich der uralte Zusammenhang zwischen Tänzen und



269. König David, ein Saiteninstrument spielend, Musiker mit Gabelbecken und Tänzer. Eingangsbild zum Psalterium aureum der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts in St. Gallen. Daß den frühen Deutschen der Tanz als Teil des Kultus nicht unbekannt war, zeigt die gewandte, wenn auch wohl von der Antike her beeinflusste Darstellung.



270. Höfischer Tanz aus der Großen Heidelberger (Manesse'schen) Liederhandschrift.

daß sich eine Wandlung in der Auffassung vom Wert der rhythmischen Bewegung für das Leben vollzogen hat. Nicht allein der Wohlstand und Reichtum haben fördernd gewirkt, sondern vor allem regte sich in der Tiefe des Volksganzen



271. „Die Galliade“, Stich von Franco. Hier zeigt sich aufs deutlichste die sehr höfische Haltung beim Tanze (vgl. Dürers Bild „Tanzende Bauern“, Abb. 273).

Kulthandlungen noch heute fund. Aber im Verhältnis zu den vielen Verordnungen der Obrigkeit und den häufigen und sehr strengen Verböten der Geistlichen konnte die eingewurzelte Tanzfreude wenig gehemmt werden, nur, daß die Bedeutung der Tänze immer weniger gewußt und darum mit der Zeit auch weniger erfüllt wurde. Im Zuge der hochmittelalterlichen Entwicklung der Gesellschaftsschichten mußte sich gleichzeitig auch die äußere Form der Tänze verändern. Die verschiedenen Tanzformen und Tanzsitten sind also als das Widerbild der entstehenden Verzweigung in Einzelstände zu werten. Die Bauern und Bürger „sprangen den Reihen“, die Ritter „traten den hobetanz“. Je mehr an den Höfen der Könige und des Adels nord- und auch südfranzösisches Geisteswesen an Einfluß zunahm, um so mehr lassen sich auch die übernommenen Tanzformen und Tanzsitten nachweisen.

Diese erste Überfremdung mit französischem Kulturgut mußte sich auch auf die niedrigeren Stände auswirken. Ist der Meisterfang vom Minnefang her beeinflusst worden, so auch der bürgerliche Tanz von dem des Adels. Je später im Mittelalter, desto deutlicher kann man die vier großen Gruppen nach ihren Ausdrucksformen und nach ihrem Figurenschab unterscheiden: der dörfische Bauertanz — der bürgerliche Tanz der Zünfte und Zünnungen — der verfeinerte Tanz der Patrizier — endlich der höfische Tanz. Alles in allem ist es überhaupt eine Zeit der Lockerung; wenn z. B. Herzog Stefan in München 1401 in der Johannisnacht mit den Bürgerinnen tanzt, wenn Maximilian's Sohn Philipp das gleiche in Augsburg 1496 tut, wenn Kurfürst Johann der Bärtige 1500 in Torgau ein Tanzhaus bauen läßt — es sind Anzeichen dafür,

wieder ein Trieb, der in den Jahrhunderten des Hochmittelalters wenig gepflegt worden war, da die Kirche ja Gegnerin des Tanzes war.

Eine zweite Welle romanischen Wesens beeinflusste unumstritten auch den deutschen Tanz des 17. und 18. Jahrhunderts. Diese neuen Tanzsitten, durch Tanzmeister, Balletts, Theateraufführungen weitestverbreitet, wurden von den höheren Ständen begierig aufgenommen, ja bis auf den heutigen Tag festgehalten.

Je pomphafter und fremder, desto lieber wurden diese „Gesellschaftstänze“, wie Menuett, Française, Quadrille, Polonaise usw., gepflegt; ihre Namen spielen heute noch als Gattungsbegriffe in der Musik eine lebendige Rolle. Beim gemeinen Volk dagegen wurde dieses fremde Tanzgut, entsprechend seiner Geisteshaltung, bald kräftig eingedeutscht und mit altem, deutschem Tanzgut so eng vermischt, daß am Ende ein einheitliches, neugeformtes, deutsches Tanzgut daraus wurde. Was dem bäuerlichen Gemeinschaftstanz nicht gemäß war, wurde bald abgestoßen. Die bäuerlichen Tanzformen dieser Zeit hatten also ihre heimatliche Bindung nicht verloren; die bürgerlichen Tanzformen, vor allem die der höheren Stände, gehen fortan ihren eigenen Weg. Die gegenseitige Beeinflussung setzte nur hin und wieder ein. Das wird in der „Geschichte der Tanzformen“ gezeigt werden.

Die Entwicklung des Gesellschaftstanzes im 20. Jahrhundert wurde durch die Einfuhr der außereuropäischen Tänze stark umgewandelt. Der Jazz der nordamerikanischen Neger und der Tango der südamerikanischen Romanen, vor allem die Anglisierung des deutschen Walzers in Boston, Twostep und Onestep, kennzeichnen die nicht mehr

volksmäßig gebundene Art der Gesellschaftstänze, obwohl die Anlehnung an Dörfisches und Heimatliches oft vorgenommen wurde. Was sich auf der Bauernhaus-Diele früher lebensvoll und natürlich zusammenfand, wurde auf der großstädtische Tanzfläche, auch „Diele“ geheißen, ins Gegenteil verkehrt. Herstellung und Verbreitung machten diese Tänze zum Gegenteil dessen, was dem „Volktanz“ seine Daseinsberechtigung und seinen inneren Wert gegeben hat und heute durch die Aufbauarbeit der Jugend wieder gibt: Ausdrucksmittel dafür zu sein, daß der einzelne Mensch seinen persönlichen Wert innerhalb der Gemeinschaft empfindet. Dafür gibt es kaum einen empfindlicheren



272. Volkstanzneubelebung durch Tanzgruppen der Jugendbewegung bei Holzhausen-Phymont. Man vergegenwärtige sich, wie durch die Wahl des Tanzplatzes den Formen des Volkstanzes ihr ursprünglicher Reiz wiedergewonnen ist. (Aufnahme: C. Vergmann, Hameln.)

Maßstab als den Volktanz. Das hatte schon der Wandervogel und die ihm nachfolgende Jugendbewegung erkannt. Sie sammelte die überlebenden Reste (Föde), pflegte sie teils als instrumentale, teils als Singtänze. Durch die Jugendbewegung erlangte der Volktanz wieder allgemeinere Kulturbedeutung.

Tanzplätze.

Von den germanischen Tänzen wissen wir bestimmt, daß sie im Freien abgehalten wurden. Wo und in welcher Umgebung, ist freilich noch unerforscht. Vielleicht findet aber die Forschung über folgende Überlieferung und Vergleiche weiter in die dunkle Vorzeit hinein. Erste Spuren von Tanzliedern und Chorreigen tauchen in den Verböten der Apostel und Konzilien auf; so wendet sich das Mainzer Konzil von 813 gegen den „schändlichen und üppigen Gesang ringsum die Kirchen“. Vor allem zu Zeiten der Christnacht und des Kirchweihfestes — besonders zu Zeiten der Heiligen Messe — pflegte man auf den Friedhöfen die „heidnischen“, darum verbotenen Tänze zu veranstalten. Die Friedhöfe waren nun zu damaliger Zeit noch nicht die „Höfe des Friedens“, die Begräbnisplätze (Cömiterien), sondern als die „umfriedeten Höfe“ die einzigen Befestigungen (Refugien) der damaligen Siedlungen. Sie traten damit das Erbe der alten, auf den Höhen gelegenen, besetzten Wall- oder Fluchtburgen an. Durch Beispiele ist auch die kultische Bedeutung dieser großen Volksburgen oft belegt worden; für unsere Frage ist eines der besten Beispiele für kultische Bedeutung der Questenberg am Harz: Dort wird der endliche Sieg des jungen Maies über den alten Winter durch eine feierliche Begehung gefeiert. Der jedes Jahr wiederaufgerichtete Questenbaum steht auch heute noch inmitten der ehemaligen Wallburg über dem Dörfchen.

Im Zeitalter der Minnesänger, dem 12. bis 14. Jahrhundert, zog alles tanzlustige Volk hinaus vor das Tor und sprang im Schatten der jungbelaubten Linde seine Reigen. Jedes Dorf hatte seinen Tanzplan am Berghange, den „Tanzbühel“, oder an der Wiese am Bach, den „Ager“. Oft wurde auch eine „Tanzlaube“ von der erwachsenen Dorjugend errichtet und mit Maibusch ausgelegt. Zur kummervollen Winterzeit boten die Tennen und Dielen ja genügend Platz für eine große, tanzlustige Hochzeitgesellschaft. Erst mit dem 14. Jahrhundert treten dann in den Zinsbüchern der großen Städte und Marktflecken Tanzhöfe auf. Ratstuben und Zunft Häuser gewährten ihren Angehörigen ebenfalls bald Raum für gemeinsame Tanzfestlichkeiten. Für Augsburg wird ein solches 1396, für Frankfurt am Main schon 1350 und 1390 (der „Juden Tanzhaus“) erwähnt. Wenn in den Dörfern auch „Tanzhäuser“ — meist wohl mit Brettern belegter Boden im Wagenschuppen — genannt werden, so blieb dennoch der Tanz im Freien üblich. Mit dem 17. Jahrhundert begannen die Dorfwirte Tanzvergünstigungen, lediglich um des Verdienstes willen, zu veranstalten; der verderbnisreiche Dreißigjährige Krieg öffnete den Tanzvergünstigungen vollends die Wirtshäuser. Erst hundert Jahre später kamen die „Tanzsalons“ auf, dem französischen Zeitgeschmack angepaßt, der solches vorschrieb. Mit ihnen zog aber derartig viel Steifheit und Verkümpftheit ein, daß der erste berühmte „Bauernball“ der Wiener im Jahre 1864 als Befreiung empfunden wurde. Seitdem ist der unsterbliche Wiener Walzer der Hauptbestandteil unserer Tanzveranstaltungen unter der Tanzkrone wie im feinsten Ballsaal.

Die gestaltenden Grundkräfte beim Tanz.

Schon zu Anfang wurde ausgedrückt, daß am Volkstanz die Bewegung, das figurenreiche Sich-Bewegen beim Tanzen, nicht das allein ausschlaggebende oder sogar einzige Merkmal ist. Letzteres zu behaupten, beruht auf mangelnder oder ungenauer Beobachtung. Aus welchen Kräften gestaltet sich das Tanzen, welches ist der Stil, d. h. also: die „Besonderheit des volkstanzmäßig geformten, künstlerischen Ausdrucks“ einer Gemeinschaft oder eines Einzelpaares?

Als die vier Grundkräfte müssen Rhythmus, Bewegung, Form und Musik betrachtet werden. Bekanntlich streiten sich hier Musiker und Tänzer, welches die treibende Kraft sei. Man bleibt sicher an der Oberfläche, wenn man an den Volkstanz nur von einer Triebkraft her den Maßstab anlegt. Sowohl das eine wie das andere kann Ursprung des Tanzes sein — aber alle Gründe müssen schließlich zur Einheit zusammenfließen.

Rhythmus und Bewegung. Rhythmus ist notwendig, um die Hemmungen, die für das Einzelwesen durch das Gemeinschaftsleben entstehen, zu lockern und schließlich in einer Form zu überwinden, die dem Gemeinschaftsleben nicht widerstrebt. Den im Volkstanz jeweils liegenden rhythmischen Impuls zu erkennen, ist nicht schwer, wenn auch eine Verwechslung von Rhythmus und Takt Schwierigkeiten bereitet. Rhythmus im Volkstanz ist nicht eine gestaltgebende Grundkraft an sich, weil sie schwer aus Musik und Bewegung herausgetrennt werden kann. Am rhythmischen Aufbau wird man aber die Unterschiede der landschafts- und blutgebundenen Tänze feststellen und Wesensgleiches zu Stammesgruppen zusammenfassen können. Diese noch zu lösende Arbeit ist gemeinjam von den Volkstänzern und Wissenschaftlern zu betreiben.

Ebenso nötig wie eine Untersuchung des rhythmischen Gehaltes im Volkstanz muß eine Erforschung der Bewegungsarten sein. Oft tritt nämlich die rhythmische Bedeutung von Walzer-, Polka- oder Schottischschritt zugunsten einer landschaftlich geforderten, lockeren Bewegung zurück. Daraus ergibt sich für die Neuschöpfung von „Volkstänzen“, den Bewegungsformen der einzelnen Landschaften nachzuspüren und sie für das Neue organisch, klar im Aufbau und nicht etwa „originell“ und „höchstkünstlerisch“ auszuwerten.

Form und Symbolik. Da Volkstanz nie freier Tanz sein kann, sondern gebundene Form voraussetzt, gehört die „Form“ des Volkstanzes zu seinen wesentlichen Gestaltwerten. Von ihm aus muß man den Zusammenklang mit allen anderen Grundkräften verlangen; sinnvoll muß die Form sein, damit sie als volkseigen empfunden und anerkannt werden soll. Jedes bloße Konstruieren und Zusammensetzen ist daher allen Volkstänzen immer fremd gewesen. Die Beurteilung der Formen wird dort am leichtesten sein, wo das tägliche Tun und Lassen, wie z. B. bei den Reisetänzen der Böttcherzünfte, zu Tänzen geformt worden ist. Schwierig wird die Beurteilung von Tanzformen, die sicher symbolischen, ehemals sogar kultischen Inhalt gehabt haben. Am schwierigsten aber ist die Beurteilung der Tanzformen, die inhaltsfrei, nur nach ästhetischen Maßstäben geschaffen worden sind. Wie weit inhaltstfreie Tanzformen jemals beim Volkstanz angewandt worden sind, muß die weitere Forschungsarbeit klären. Wert für den Volkstanz kann nur dann von ihnen zu erwarten sein, wenn es gelingt, ihre Bindung an die Gemeinschaft festzustellen. Wirken sie gemeinschaftsbildend oder gemeinschaftszerstörend, wie es beim Kunsttanz oftmals ist, der das Einzelwesen außerhalb der umhüllenden Gemeinschaft zeigt?

Es kann hier nur in äußerster Kürze angedeutet werden, welche Bedeutung den Formen des Volkstanzes für die Erforschung des geistigen Gemeinguts, für die Erforschung der Symbole, zukommt. Die Frage geht nach den Urformen künstlerischer Anschauung und ihrer Sondergestaltung im Tanz. Wir nehmen beim Tanz, wie



273. Tanzendes Bauernpaar. Stich von Albrecht Dürer.

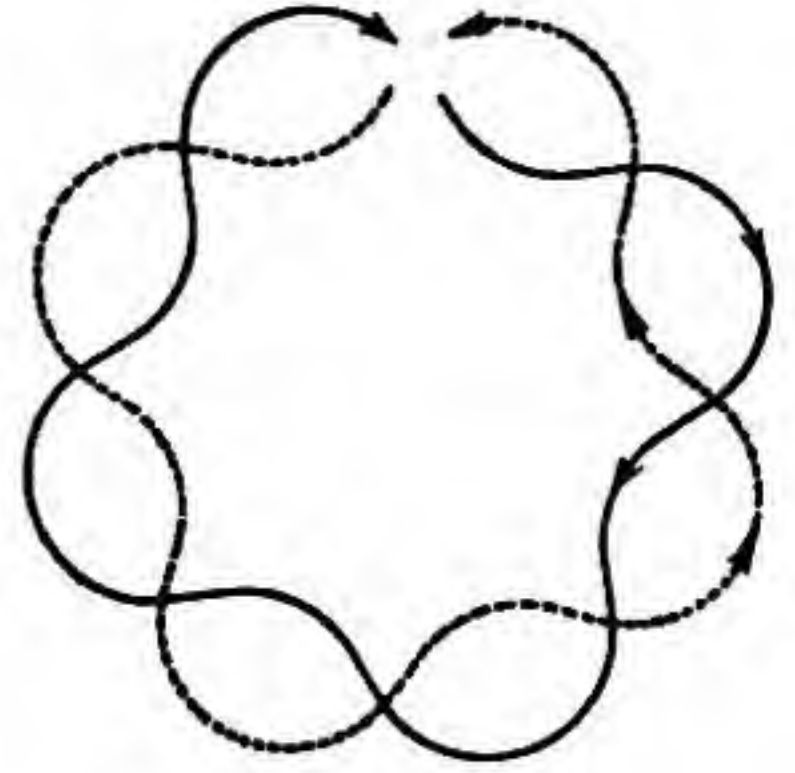
beim Lied und bei aller Volkskunst schlechthin, nur immer einen schöpferischen Geist an. Warum macht uns aber heute mehr denn je staunen, daß die Tanzformen eine Fülle und Reichhaltigkeit einschließlich ihrer stammesmäßigen Abwandlungen auszeichnet (vgl., wie oft der „Siebensprung“ in der Liste der deutschen Bauerntänze auftritt!)? Wenn wir den gesamten Formenschatz einmal auf seine Grundformen hin durchsehen, beginnt sich nämlich die äußerliche Formenfülle in eine fast verblüffende, innere Einfachheit der Formen zu verwandeln, die über den deutschen Kulturkreis hinweg immer wiederkehrt. Die Urformen menschlicher Kunstbetätigung scheinen auch bei der Schöpfung von Tänzen sehr stark angewandt worden zu sein. Bekannt sind uns diese Urformen einerseits aus der „hohen“ Kunst, wie sie an romanischen Kapitälern usw. auftreten, andererseits aus der Volkskunst, wo Hausgerät, Schmuck usw. den Formenschatz vermitteln. Auf dem Gebiete der Tanzkunst mag dieses eine Beispiel zur weiteren Beobachtung anregen: Im Heidejertanz „Gunttra mit de Windmühl“ treten 4 Mädchen mit dem Rücken gegeneinander zur Windmühle zusammen; die 4 Tänzer sind die „Müller“ und drehen sich als Flügel händeklappend um sie herum. Sie bilden das „Malkreuz“, tätigen also symbolisch das Mahlen, Malnehmen, Vermehren (vgl. unser Wortsinnsbild: „Gemahl“, „Gemahlin“). Währenddessen bilden die Mädchen die „Raute“, die man als Symbol der weiblichen Fruchtbarkeit auffaßt. Zum Abschluß wird, wie bei vielen Tänzen, dann die „Kette“ gebildet, ebenfalls eine Urform künstlerischer Betätigung, wie man sie oft auf Truhen, Kapitälern usw. findet (Abb. 274). Sie scheint den Sonnenjahreslauf und den auf- und absteigenden Lebenslauf zu versinnbildlichen. Warum dabei die Jungen rechts gegen den Sonnenlauf, die Mädchen links herum gehen, ist vielleicht auch nicht Zufall, zumindest uralte Tanzvorschrift mit ungewußter Symbolik. — Hier könnte die Wissenschaft noch vieles aus der Vergessenheit heraufholen. Die Schöpfer unserer neuen Volkstänze sollten einmal die alten Tänze daraufhin durcharbeiten — nicht allein, um den symbolischen, ehemals kultischen Gehalt kennenzulernen, sondern auch, um sich selbst die Neuschöpfung von Tänzen zu erleichtern. Die Alten hatten dieses Wissen um das alte Tanzgut aus Überlieferung noch; wir aber müssen uns dieses Wissen durch hingebende Arbeit am alten Tanzgut wieder zurückerkämpfen, um es verständnisvoll pflegen zu können.

Musik. Die Rolle der Musik endlich ist die unstrittenste. Die einen schreiben ihr alle Antriebskräfte zu, sie sei die Urheberin alles Tanzens, die unmittelbar gestaltgebende Kraft — die anderen sehen in ihr nur die Dienerin, welche die von außen kommenden Einflüsse nachbildet: sie sei nur die Begleiterin, welche erst aus Form und Bewegung heraus entspringt. Dafür oder dagegen sich zu entscheiden, ist bei dem heutigen Wissensstand nicht möglich. Vielleicht kann derjenige eher den Kern einer so schwierigen Fragestellung treffen, der selbst Volkstanzmusiker ist. Dolf Wiebel, einer der jungen Meister der Volkstanzmusik, beschreibt in der Zeitschrift für Volkstanz „Der Tanzkreis“ (III, 3; März 1933), was ihm die Musik im Verhältnis zum Volkstanz bedeutet:

„Die Musik ist die elementare Bindung für die natürlichen Bewegungsmomente im Tanz, für seine Formung und Figur, für seine Schrittart, Gebärde und Geste, für seine Empfindung und seinen Ausdruck. Der ganze Tanz ist Musik. Seine ganze Kraft und seine Schwachheit. Alles, was dynamisch und motorisch den Tänzer bewegt, was er gefühls- und erfahrungsgemäß ausdrücken will, ist in der Musik gleichsam ruhend und doch lebendig vorhanden. Deshalb ist die Wahl der Tanzmusik auch das Sein und Nichtsein eines Tanzes. — Deshalb muß Tanzmusik beinahe drängend und ganz aus sich heraus Bewegung verlangen. Sie muß hinstreben nach der Gestaltung durch den Tänzer; sie muß ein gesteigertes Raum- und Körpergefühl in sich tragen, das gleichsam motorisch nach Umwertung an den Tanz, nach Bewegung verlangt. — Die Nur-Musik, die nicht die Kraft in sich hat und diese Kraft auch gar nicht haben will, einen Menschen zu bewegen und ihn zur äußeren Gestaltung durch den Tanz zu zwingen, ist eben keine Tanzmusik.“

Tanzmusik in dieser Auffassung muß stark auf den Gemeinschaftssinn der Tanzenden wirken. Das kann in den folgenden Abschnitten an den geschichtlichen Tanzformen gezeigt werden. Hier sei nur erst so viel festgestellt:

Wenn vom Volkstanz in seiner Gesamtheit gesagt worden ist, er sei Ausdrucksmittel dafür, daß der Einzel Mensch an ihm seinen persönlichen, seinen Eigenwert innerhalb der Gemeinschaft bewerten kann — so gilt von der Volkstanzmusik in besonderem Maße, sie erwecke den tänzerischen Menschen und den Sinn für die tänzerische Gemeinschaft. Diese tänzerische Gemeinschaft wird aber früher wohl immer eine



274. Die Kette. Die „Kette“ wird aus dem Kreis herausgebildet. Das Tanzpaar trennt sich und reicht, in Gegenrichtung den Tanzkreis durchschreitend, jedem Mittanzenden abwechselnd die rechte oder linke Hand, bis es sich wieder trifft. Der Weg ist der aufgezeichnete; die zeichnerische Darstellung der einzelnen Tanzfiguren ergibt den schöpferischen Gesamtwurf und dessen Sinnbedeutung. Wie weit die Nachzeichnung dem tatsächlichen geistigen Schöpfungsakt nahekommt, ist noch wie so viele Fragen der Volkskunst ungeklärt.

kultijche Gemeinschaft gewesen sein. Aus diesem Grunde wird in diesem Beitrag die nahe Verwandtschaft von „kultijchem“ und „weltlichem“ Volkstanz immer wieder betont.

Gleichzeitig ist mit solch einer Beurteilung der Tanzmusik das Urteil über das destruktive, das heißt: gemeinschaft-zerstörende Wesen von „Niggertanz“ und „Jazzmusik“ während der Nachkriegsjahre gesprochen!

Forschung.

Über die Volkstänze einiger Landschaften ist die Wissenschaft gut unterrichtet, über andere sehr wenig — fast alle Beiträge sind recht schwer auffindbar und haben nur selten den Weg aus den sehr verstreut erscheinenden Heimatschriften und den Heimatbeilagen der Zeitungen heraus zur geeigneten wissenschaftlichen Bearbeitung gefunden. Eine Anzahl solcher versteckt erschienenen Aufsätze ist in verschiedenen Jahrgängen der volkskundlichen Bibliographie von Geiger aufgenommen worden.

Es mangelt beim Volkstanz immer wieder an guten Beschreibungen. Es ist nicht leicht, das starke Zueinander-Verflochten-Sein von sichtbarer und fühlbarer Körperbewegung und von rhythmischem Fall der gleichzeitigen (synchronischen) Musik zu schildern. Um davon ein Bild zu vermitteln, müßte entweder die ganze Sprachkunst eines Dichters aufgewandt werden, oder das mechanische Mittel des Tonfilms müßte das Erscheinungsbild des Volkstanzes aufzeichnen.

Eines der schönsten Gedichte, die dem Versmaß wie dem Wortklang nach das Wesen des Tanzes ganz allgemein darzustellen versuchen, ist Friedrich Schillers Gedicht vom „Tanz“: „Siehe, wie schwebenden Schritts im Wellenschwung sich die Paare drehn! . . .“

Die ersten Versuche, den Tonfilm als Studienmittel für die Volkstanzforschung auszunutzen, sind von der Landesanstalt für Volksheilkunde in Halle gemacht worden. Man ging dabei von dem Gesichtspunkt aus, daß die einmalige, festgehaltene Form einen Einblick in die Gesetzgebungen gestatte. Wenn in dieser Art die verschiedenen, noch erhaltenen Volkstänze registriert werden könnten, wäre eine Auswertung des Volkstanzes für die großen, volkskundlichen Fragestellungen ermöglicht.

B. Geschichte der Tanzformen.

Vordeutsche Formen und ihre kultijche Bedeutung.

Die „Germania“ des Tacitus ist die älteste Quelle über den Tanz bei unseren Vorfahren. Im Kapitel 24 heißt die oft angeführte Stelle:

„Genus spectaculorum unum atque in omni coetu idem. Nudi juvenes, quibus id ludicorum est, inter gladios se atque infestas frameas saltu jaciunt. Exercitatio artem paravit, ars decorum, non in quaestum tamen aut mercedem: Quamvis audacis lasciviae pretium est voluptas spectantium.“

„Die Germanen haben bei all ihren Festlichkeiten eine bestimmte Art Schauspiel: Junge Männer, denen es Vergnügen ist und ehrenvolle Aufgabe, springen oder tanzen leicht bekleidet mitten zwischen bloßen, drohend gefällten Schwertern oder Framen. Diese Übung hat ihre Bewegungen geschickt gemacht und voller Anmut. Sie tanzen auch nicht um Erwerb oder irgendwelchen Lohn (denn sie sind keine berufsmäßigen Tänzer). Lohn für ihren kühnen Wagemut ist ihnen allein die freudige Zustimmung der Zuschauer.“

In breiter Ausführlichkeit hat sich Kurt Meschke in seinem Buch „Schwerttanz und Schwerttanzspiel im germanischen Kulturkreis“ (Leipzig und Berlin, 1931) mit dieser taciteischen Nachricht aus dem Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. beschäftigt. Rückschließend aus vielen eingehend untersuchten, mittelalterlichen Schwerttanzformen gewinnt er die Überzeugung, daß diese Schwerttänze vor allen anderen Tänzen als solche zu werten sind, die an hervorragenden kultijchen Festtagen stattgefunden haben; denn vorwiegend sind die mittelalterlichen Schwerttänze in der Zeit von Wittwinternacht, die heiligen 12 Nächte hindurch bis zur Fastnachtzeit aufgeführt worden. Auch die Frühlingszeit spielt eine gewisse Rolle als Ausführungszeit. Beide Zeiten haben ihre kultijche Bedeutung für das Keimen der Saaten, sie sind also die großen Zeiten des Fruchtbarkeitszaubers bei allen Völkern bis in die christlichen Zeiten hinein mit ihren Flurumgängen! Darum ist anzunehmen, daß der Schwerttanz in seinem ursprünglichen Zweck wohl einer der zum Fruchtbarkeitskultus gehörigen Tänze ist. Dafür mögen die Heiligentermine sprechen, an deren Tagen der Schwerttanz hier und da aufgeführt worden ist und noch aufgeführt wird. — Indessen scheint der Schwerttanz auch eine weitere Rolle im Totenkult gespielt zu haben; ist doch die Julzeit eine solche Zeit. K. Meschke weist das in seinem Buche im einzelnen weiter nach, warum der Schwerttanz auch dort seine Daseinsberechtigung haben kann (vgl. Hans Raumann: Untersuchungen zum Schwertsechterspiel; in: Prim. Gemeinschaftskultur, 1921, S. 124f.).

Obwohl die Germania des Tacitus als die einzige schriftliche und kulturhistorische Quelle über die germanischen Tänze Nachricht gibt, so ist die volkskundliche Wissenschaft dennoch geneigt anzunehmen, daß die vorgeschichtlichen Germanen eine weit durchgebildete Tanzkunst gepflegt haben. Man ist dazu berechtigt, weil der Werdegang des Schwertertanzes als eines

kultischen Tances sich durch die herabgesunkenen Formen im Nachmittelalter beweisen läßt. Man muß also mit großer Wahrscheinlichkeit für das meiste, was im Mittelalter als Tanz und Tanzspiel usw. auftritt, einen germanischen Vorläufer mit vermutlich kultischer Bedeutung annehmen. Jedoch lassen sich die germanischen Tänze wegen der fehlenden Überlieferung weder nach Form und Inhalt noch in ihrer kultischen Bedeutung genauer beschreiben. „Die Sage erzählt vom Tanzlied der Elben, der Elementargeister. Nachts führen sie im Mondschein ihren Reigen, man erkennt morgens noch die Spuren im Tau. Die Balladen von Herrn Olaf und vom Erbkönig haben dieses Wissen noch heute bewahrt. So wie die Elben und Zwerge in ihren Märchen zaubern und weissagen, so reißt ihr Tanzlied selbst Bäume und Felsen unwiderstehlich zum Tanze hin; sie folgen ihm und werden nicht mehr gesehen. Die Sage erzählt vom schwedischen ‚Flußmenschen‘, der elf Weisen hat, aber nur zehn spielen darf. Die elfte gehört dem Nachtgeist und seinem Heer. Bei ihrem Tönen würden Tische, Bänke, Stämme, Becher, Greise, Großmütter, selbst Kinder in der Wiege tanzen müssen. Es ist noch das Reich des wirkenden Wortes, Wort und Weise sind nicht zu trennen.“ „Wo fassen wir die Eigenart dieser Tänze noch irgendwie lebendig? Auf einer ähnlich wie Island entlegenen und abgesonderten Inselgruppe am Seeweg England—Island: den Färöer. Im Winter, doch auch zu anderen Zeiten des Jahres, auch bei Hochzeiten, tanzen die Färinger ihre ‚Kvæði‘. Sie erzählen die Begebenheiten der Vorzeit, von Sigurd, der Fasner tötete und Brunhild erweckte, vom grimmen Hagen, von Sigurds Tod und Gudrun's Rache. Auch jüngere Stoffe sind da: Karl der Große und seine Palladine, die norwegischen Könige und Sagenhelden. Die Lieder lebten fort durch eine lange Überlieferung; sie bildeten lange Zeit hindurch die einzige geistige Nahrung der Bevölkerung, dienten dem Unterricht der Jugend. Manche Wendungen der Lieder erhielten Sprachgewalt“ (Müller-Blattau).

Die Überlieferung zeigt also die Germanen als ein durchaus tanzfreudiges Volk. Ihre Tänze waren vom tiefen Ernst des Kultus getragen. Wenn die Kirche nun gegen die überlieferten Tänze immer wieder Verbote erwirkte, so geschah das, weil diese Tänze ja eben „heidnisch“ waren. Jedoch entsprangen die kirchlichen Verbote keinesfalls unserer völkischen, sittlichen Weltanschauung; die Kirche gründete ihre Verbote auf Erfahrungen, welche sie aus den Tanz- und degenerierten Tanzkultformen der ganz anders gearteten Welt der niedergehenden Mittelmeerreiche schöpfte! Was sich ferner von seiten der Kirche nicht in Prozessionen und Kultumgänge anderer Art verwandeln ließ, wurde daher mit gleichem Eifer verboten. Trotzdem haben sich sehr viele der alten kultischen Tanzformen erhalten, aber sie sind als solche — wie man wissenschaftlich zu sagen pflegt — „herabgesunken“ und leben „nur“ noch als Kinderreigen heute weiter. Es muß hier also schon wieder betont werden, daß die Erforschung unseres heutigen Tanzgutes noch kräftiger voranschreiten muß, damit die restlichen Überlieferungen ausgewertet werden können. Dann wird man die echten Formen der alten germanischen Tänze in unverfälschtem Lichte herausarbeiten können.

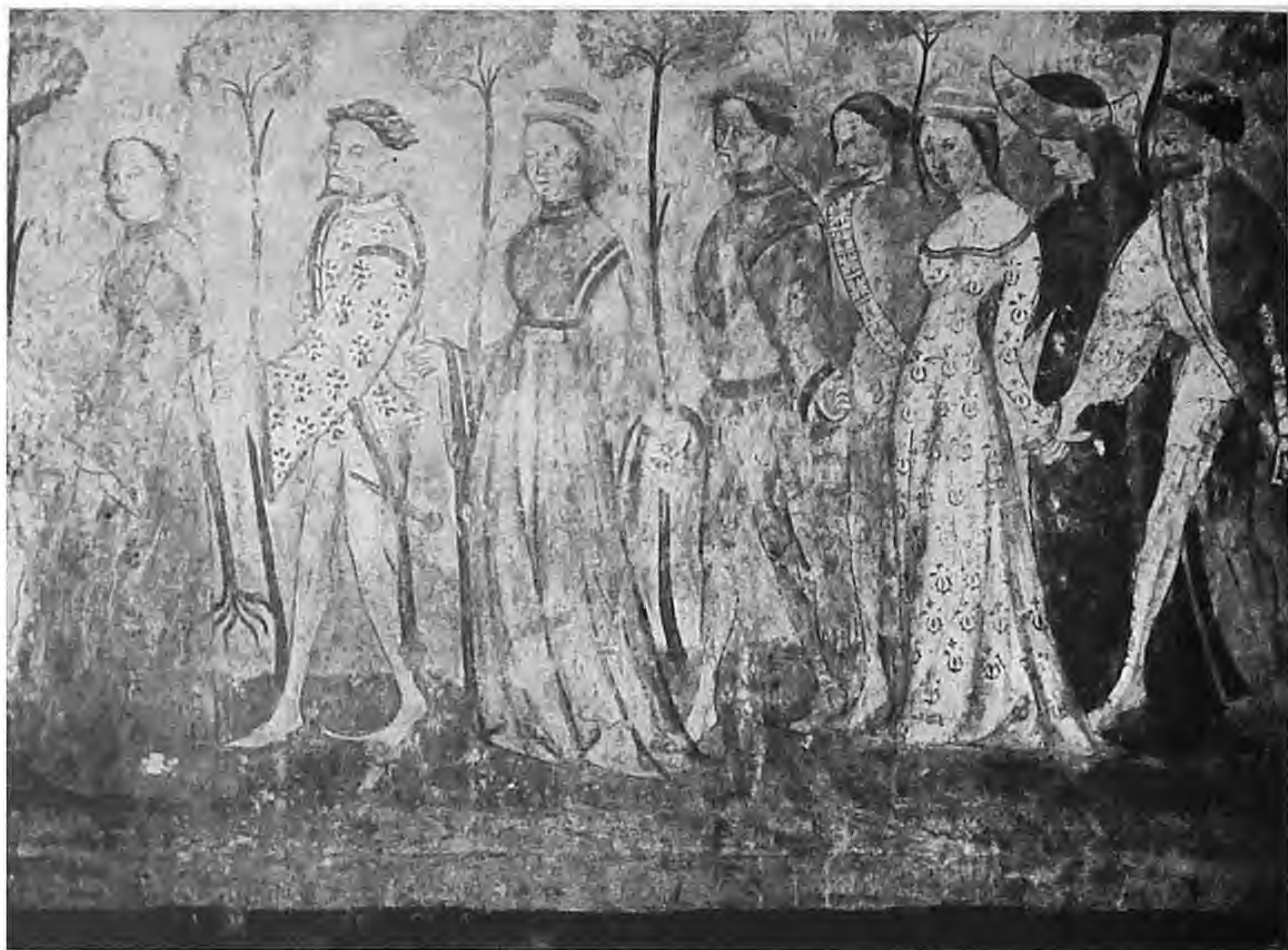
Hoch- und nachmittelalterliche Tanzformen.

Es ist schon im Abschnitt „Gehalt- und Gestaltwandel des Tances“ erwähnt worden, daß mit dem Hochmittelalter wahrscheinlich eine Umformung und Bergliederung des „Tanzgutes“ beginnt. Sie verläuft in Richtung der ständischen Aufgliederung des deutschen Volkes. Profanes Tanzgut wird von allen Minnesängern und Dichtern durch die Namensnennung der einzelnen Tänze überliefert — das kultische Tanzgut hingegen scheint vollkommen verschluckt und in kirchlichen Zeremonien aufgegangen zu sein; denn nirgendwo hört man es auch nur einmal erwähnt. Jedoch sind wir weder über die genaue Ausführung noch über die Musik der profanen Tänze unterrichtet. So genau beschreiben es die Quellen nicht. Was wir aber wissen, genügt vielleicht, um ein Bild von dem Wesen der damaligen Tänze hinreichend klar zu gewinnen, und es genügt ebenfalls, um das, was sich in den „Volkstänzen“ bis auf unsere Tage davon erhalten hat, als solch hochmittelalterliches Tanzgut herauszuheben.

„Reigen“ und „Tanz“ werden beide nebeneinander erwähnt, und sie haben auch ihre Gegenstücke im germanischen Frankreich. Reigen ist der uralte Springtanz, bei dem man, sich an den Händen haltend, in verschiedensten Figuren im Kreis herumging.

Dabei sang man das „tanzliet“, das Reimar der Fiedler erwähnt, oder die „tanzweise“, von der Ulrich von Lichtenstein berichtet. Diese wurden von den Vorsängern, die meist gleichzeitig die Vortänzer waren, eingesungen: „Der des vorsingens pfleg, das was Fridrich“ (Reidhart). Die anderen antworteten im Chöre: „die anderen sunge alle nach“; das ist der bekannte „Rehrtreim“, in französischen Tanzliedern „Refrain“ genannt, in schwedischen Balladen „Omquäb“. Daß Vortänzer und Vorsänger immer hohe Ämter innerhalb der Dorfgemeinschaft und innerhalb der Nachbarschaft der Stadtgemeinde waren, das beweisen die Ehren, die mit dem sog. „leitestap“ verbunden waren.

Zum „Tanz“ hingegen werden in den Berichten meist die drei dazugehörigen Instrumente aufge-



275. Darstellung eines mittelalterlichen Tanzes im Freskenzyklus des Schlosses zu Runkelstein in Tirol.

zählt, d. h. es wurde zu den Tänzen weniger gesungen: Geigen (Fiedeln), Pfeifen (Flöten) und Trommeln. Im Tannhäuser heißt es an zwei Stellen:

„Mit mir sult ir komen uf den anger
da man die jungen mit scharen siht zuosigen,
dâ sint diu kint,

vor dien man muoz beide floeten und gigen.“
„Wâ nu floeter, herpfer, darzu tamburaere. . .“

Beschränkte sich der Bauertanz auf diese drei Musikanten, so begleitete den höfischen Tanz der Ritter oft ein ganzes Orchester aus Trommeln, Posaunen, Fiedeln, Harfen und Trompeten (Zinken). Daß beim höfischen Tanz auch gesungen worden ist, beweisen uns die Tanzlieder, die von den Damen selbst gedichtet wurden.

Die Tanzsitten der Ritter und Bauern nun? Über die ritterlichen Tänze berichtet Wolfram von Eschenbach im Parzival (639) und im Titurel (1691), wo es heißt:

„Mit höchgmütigen tanze wolten sie sich maneger freude nieten.
die reich gemuten nam des wol goumo
hendel drucken meiden und frouwe kleider treten bi dem soume.“

Der höfische Tanz wurde also „getreten“ und war mit anmutigem Gebärdenpiel begleitet; dabei konnte man wohl seiner „frouwe“ die Hand drücken und ihr aus Versehen auf des Kleides Saum treten — wie Wolfram es schön zu schildern weiß. Der „umgehende“ Tanz bestand aus einem Herumziehen im Tanzkreise mit schleifendem Fuß, „umbeslifen“, wie der Ausdruck dafür heißt.

Im Meier Helmbrecht, aus dem 13. Jahrhundert, wird eingehender geschildert:

„Je zwischen zwein frouwen stount,
als sie noch bi tanze tuont,
ein ritter an ir hende . . .“

„ie zwischen zwein meiden gie (ging)
ein knabe, der ir hende vie (umfing),
dâ stuonden videlaere bi.“

Die Tänzenden bildeten eine lange Kreiskette, die immer in Paaren hintereinander und mit schleifenden Schritten umging. So zeigen es auch die berühmten Fresken des Schlosses Runkelstein in Tirol (Abb. 275). Die Namen dieser höfischen Tänze sind uns ebenfalls bekannt; sie finden sich in den Gedichten des 12. und 13. Jahrhunderts. Franz W. Böhme hat sie in seiner „Geschichte des deutschen Tanzes“ (Leipzig 1886) zu deuten und zu beschreiben versucht.

Die Namen lauten: Treialtrei (vielleicht eine Art Quadrille?), Wänselbei, Wirlei, Trigambrah, treitös, Gobenanz (vielleicht aus dem französischen *Convenance*, d. h. Zusammenkunft?), Ridewanz (vielleicht auch aus dem Französischem *Retrowango*, provençal. *retroenso*, beim bäuerlichen Reigen begegnet man einem: *ridewanz*). — Daß neben diesen höfischen Tänzen auch die lebhaften Reigen im freien Burggarten und unter der Burglinde gepflegt worden sind, ist wohl selbstverständlich.

Die Bauertänze nun sind uns darum viel ausführlicher geschildert worden, weil vor allem Meidhart, Tannhäuser und Ulrich von Lichtenstein sich gerne unter die Bauernvergügen gemischt haben und diese dann in ihren Dichtungen ausführlich beschrieben. Es sind für diese Tänze klingende Namen, von denen man meint, sie seien teils dem Rhythmus nachgebildet, teils jene rufartigen Benennungen, wie sie sich innerhalb der Gemeinschaftskultur ja des öfteren herausentwickelt haben.

Überliefert sind die Namen: Hoppalbei, Heierlei, Firlselei, Fulseanz, mürmum, tryptei, gimpelgampel, Krummer reie, achsel roten, houbet schoten, rimpfen reie, stampf und ein paar weitere Namen. Die Bauertänze waren in ihrer Art ungemein lebhafter, ja oft durchaus zügelloser, wie aus den Beschreibungen hervorgeht — so daß die obrigkeitlichen Verbote eben nicht ungerechtfertigt waren. Bei diesen „Springtänzen“ flogen die Röcke in die Höhe, und es herrschte eine ungebundene Heiterkeit, die gar zu oft in die sprichwörtliche „Reiterei mit Tanzvergügen“ ausartete.

Daß ein gegenseitiges Beeinflussen zwischen dem höfischen Tanz und dem wilden bäuerlichen Reigen stattgefunden hat, wird von den Berichterstattern oft und mit rühenden Worten bestätigt. Man habe in ritterlichen Kreisen ehemals während des Tanzens „ein lauterer Glas Wein auf dem Haupte tragen können, so sanfte Reihen habe man gepflegt — jetzt aber fiele es einem Tänzer schwer, der, vom Glase ganz zu schweigen, Mantel, Rock und Gugelhut vom Halbe schüttelte, so wild sei sein Tanz“ (Meidhart).

Im Überblick über die Tanzformen des Hochmittelalters muß also festgestellt werden, daß die ritterlichen Tänze und die Tanzsitten der höheren Gesellschaftsschichten auch schon damals sehr stark unter dem Einfluß des zwar germanischen Nordfrankreichs gestanden haben. Indessen haben die bäuerlichen Tänze, abgesehen von den Tanzsitten, noch uraltes Tanzgut — die Reigen — bewahrt. Die Entwicklung im Nachmittelalter steht stärker als die hochmittelalterliche im Rahmen des ständischen Ausbaues unseres deutschen Volkes — aber gleichzeitig kommen die Tanzformen und Tanzsitten unter den erneuten, fremdländischen Einfluß von Westen her.

Vorerst die ausländischen Tänze, die sich mit dem Nachmittelalter, besonders um die Zeit des Dreißigjährigen Krieges, aus Frankreich und Italien bei uns in Deutschland einzubürgern begannen. Es sind unter anderen Volta, Gavotte, Courante, Allemande und Sarabande, dann die verschiedenen Ballettarten und besonders die Menuetts.

Wenn uns heute noch diese Namen durchaus geläufig sind, so beruht das auf folgendem Umstand: Nicht für die öffentlichen Tanzereien, auch nicht für öffentliche Konzerte (die es damals noch nicht gab), sondern lediglich für die Unterhaltung an königlichen und fürstlichen Tafeln und bei Veranstaltungen des hohen Rats der großen Städte wurden sie von Balletts gebraucht — das heißt: aus dem Tanzorchester entwickelte sich also zur absolutistischen Zeit des 16. bis 18. Jahr-



276. Krug mit Tanzfries von Beham. Aus Raeren 1583, jetzt im Museum zu Goslar am Harz.

hundertß das Orchester für Symphonie und Oper. Indem man die vier Tänze: Allemande, Sarabande, Courante und Gigue vereinigte, die Harmonie durch Thema, Gegenthema und Kontrapunkt steigerte — gewann man jene Musikfolge, die bis heute Suite heißt.

Um hier gleich die Entwicklung der Tanzmusik weiter fortzuführen, die im Beitrag dieses Handbuches „Musik und Musikgerät“ vom Professor Müller-Blattau ähnlich geschildert wird: Ein Bach und Händel, ein Mozart und Beethoven förderten durch ihre „Suiten“ zwar nicht den Tanz, wohl aber die instrumentale Kunstmusik. Erst als um 1820 Carl Maria von Weber in der „Aufforderung zum Tanz“ den ersten flotten Walzerton schuf, als Johann Strauß Vater ihn einige Jahre später aufnahm und vollendete, da begann das goldene Zeitalter des Wiener Walzers und damit eine neue Zeit des Tanzens überhaupt — fast eine Neuerweckung des Tanzes zu nennen. Johann Strauß verstand es, „die Tanzweise des Volkes in die Säle der Vornehmen einzuführen — und wußte wiederum durch seine Hofballtänze die Tanzböden der Vorstädte zu veredeln“. „Mit Johann Strauß wurde der deutsche Tanz erst wieder courtfähig und hat dadurch den Gang der vornehmen Gesellschaft zu den französischen Tänzen seitdem etwas zurückgedrängt“ (F. M. Böhme).

Die Allemande verkörpert in ihren vier $\frac{4}{4}$ -Takten die allgemeine Grundform fast aller deutschen Märsche und Volkstänze. Die Paare stehen hintereinander und führen den „geselligen Tanz“ in mäßigem Tempo mit zierlichem Aufsetzen der Füße aus. Die Courante ist mehr ein Tanz der feineren Gesellschaft als ein Volkstanz gewesen. Die Musik steht im $\frac{3}{4}$ - oder $\frac{3}{2}$ -Takt. Auch Gavotte ist ein französischer Tanz, der sich aber mehr als Musikstück denn als Tanz bei uns eingeführt hat. Die Gigue nun zeigt schon durch ihren $\frac{6}{8}$ -Takt ein etwas schnelleres, lebhafteres Tempo. Das Menuett, aus Poitou stammend, steht in seiner Melodie im $\frac{3}{4}$ -Takt, aber mit gemäßigtem Tempo. Schubert nennt es „ein zierliches, in Kunst gekleidetes Compliment im Geiste der Franzosen“. Es hat als die „Königin der Tänze“ über 200 Jahre die Tanzsalons beherrscht; auch unsere Zeit hat ihm noch nicht das Ende bereiten können, wird es doch bei den Bällen der studentischen Korporationen noch sehr gerne getanzt. Die Sarabande endlich wird bezeichnet als ein edler, sogar ernster Tanz wie kein anderer außer ihr.

Infolge dieser zeremoniellen Tanzfeste bei Hof, Adel und Patriziern ist es verständlich, daß auch zwanglosere Veranstaltungen dort üblich wurden. Indem man die freieren, ländlichen Tanzereien nachahmte und in Kostümen der einzelnen Landschaften sog. „Bauernhochzeiten“, „Bauernwirtschaften“ veranstaltete, mußten auch die deutschen Rundtänze bei den höheren Ständen bekannt werden und wieder Eingang finden. Diese Zeit hat wohl als die Entstehungszeit der Kostümbälle zu gelten — aber dabei ist zu bemerken, daß diese „Kostümbälle“ wahrscheinlich nicht älteres Brauchtum (z. B. Maskeraden aus Abwehrzauber) berücksichtigten; denn die rationalistische Geisteshaltung dieser höheren Stände macht eine derartige entwicklungsgeschichtliche Herkunft unmöglich!

Die Tänze, die Bauerntum und Bürgertum zur gleichen Zeit pflegten, waren im Grunde die gleichen geblieben, die schon zur Minnesängerzeit getanzt wurden: Im Freien wurde der Reigen gesprungen; zur Winterzeit erlaubte die Enge der Stuben und Dielen nur den umgehenden Tanz. Die Überlieferung ist verhältnismäßig reich. Daher unterscheidet man recht die Bauern- und Zunfttänze von denen der höheren Gesellschaftsschichten (Patrizier und Adel). Die Überlieferung scheint so gut, daß auch schon landschaftliche Abwandlungen erkannt werden können. Eine der wichtigsten Beschreibungen gibt der Pfarrer Johann Adolf Röver, genannt Neocorus, um 1590—1600 von den Ditmarscher Tänzen. Er unterscheidet zwei Arten von Tänzen: den langen Tanz und den Paartanz.

„Der lange Dantz“ kann auf zweierlei Weise getanzt werden, entweder als „getretener Tanz“ oder als „Springeltanz“. Der getretene Tanz ist wahrscheinlich von allerlei Gebärden begleitet gewesen. Darauf deutet schon der Name hin: „Trimmen-Dantz“: betrimmet entspr. engl. trim — fein, geziert in Gebärden und Mienen. Der Springeltanz dagegen scheint der lustigere Tanz gewesen zu sein. Beide Tänze sind nach Neocorus, abgesehen vom Tempo, gleichartig getanzt worden: Der Vorsinger mit dem Trinkbecher in der Hand singt den Tanz ein, die anderen antworten. Dann springt einer, der vortanzen will, in die Mitte und ladet die übrigen zum Tanze ein. — „Der Biparendantz“, „danach zwei und zwei tanzen“, tritt nach der Mitteilung Neocorus' 1599 in Schleswig zum ersten Male auf! Wie anders der Paartanz gewertet wird, soll später beleuchtet werden. Für Ostfriesland berichtet Gadovius Müller von einem „einzigen und eigenen Tanz“. „Bei dem langsamen (!), ersten Ausgang haben sie ihre vornehmsten Posituren gemacht.“ In genannter Weise berichtet Franz M. Böhme in seiner „Geschichte des Tanzes in Deutschland“ eingehender über die bäuerlichen Tänze.

Begnügen wir uns mit diesen beiden Musterbeispielen bäuerlicher Tanzformen und stellen für alle als immer wiederkehrend und kennzeichnend fest: Nicht im Adel und Patriziertum, sondern im Bauerntum des Nachmittelalters und der aufkommenden Neuzeit haben sich die uralten Tanz-



277/278. Überlinger Schwertertanz: Die „Bräde“ ist die 2. Tanzfigur, die auf die einleitende „Kette“ folgt, und wird erst „darunter“ als ein „Durchschließen“ und dann „darüber“ getanzte als ein „Springen über die Schwerter“. (Vgl. was über den germanischen Schwertertanz von Tacitus gesagt ist, auf S. 291.)

formen des getretenen und gesprungenen Tanzreigens erhalten. Sie sind uns überliefert in den Dichtungen, in den Urkunden und Beschreibungen von Volksfesten, Hochzeiten, in fast allen Mitteilungen über das damalige Brauchtum.

Die Handwerkertänze sind sicher nie so weit ins Rohe und Unsichliche ausgeartet wie die bäuerlichen Tänze; achtete doch die Zunft streng auf die Sittengehege. Die wesentlichen Handwerkertänze unterscheiden sich durchaus von den fröhlichen, ungezwungenen Reigen und Tänzen, welche die Festtage zu beschließen pflegten. Ihr besonderes Merkmal ist, daß sie „zur Ergötzlichkeit der Zuschauer“ aufgeführt wurden, also „Schautänze“ ihrem Wesen nach sind.

Vielleicht können die inneren Beziehungen aufgedeckt werden, wenn einmal eingehend erforscht wird, warum die Zeiten der großen Handwerkerfeste meistens mit den kultischen Zeiten zusammenfallen: Fastnacht, Pfingsten und Johanni. Die Chroniken der Städte berichten immer von diesen Zeiten auf Grund der Privilegien. So erhielten 1490 die Nürnberger Messerer, die Messerschmiedezunft, von Kaiser Karl IV. das Privileg, zu Fastnacht ihren Schwertertanz abzuhalten. Der Schwertertanz (Abb. 277 bis 279) als beliebtester (!) Schautanz der Zünfte ist aber nicht nur an die Messerer und Fechtergilden gebunden; die Bergknappen tanzten ihn im österreichischen Alpengebiet, die Schumacher in Braunschweig (1446), Braunau (bis 1779), in Frankfurt a. M. (1519), Wintertthur und in Mülhausen. Die älteste Erwähnung des Schwerttanzes ist sogar mit dem Brügger Schiffern verknüpft (Fastnacht 1389, 1404). Als bäuerlicher Tanz ist er sogar



279. Überlinger Schwertertanz (3): Die „Rose“, eine durch das Überkreuzen der Schwerter entstehende, sehr wesentliche Tanzfigur. Unter die hochgehaltenen Schwerter kroch der „Narr“, auf den Schwertern stand feierlich der „König“ vor dem zuschauenden Volk. Zum Abschluß des Tanzes wurde er auch durch die Bodenkude hoch ins Stroh unter das Dach geschleudert und auf der „Rose“ wieder aufgefangen; der „Tanz durch die Bodenkude“ war eine besondere Ehrung für den Dithmarscher Bauern.



280. Schaumburger Tanzmusik. Selbstgeschriebenes Notenheft aus dem 1. Viertel des 19. Jahrhunderts „Nachtourigen mit 'n Walzer“; „Wer seine Frau in Ehren hält“. Notensammlung von C. Bergmann, Hameln.

1349 gestattet worden, zu Fastnacht in Masken, den „Schönbärten“ (Schembart = Maskenbart), einen Tanzlauf durch Nürnberg zu vollführen. — In dieser Art werden eine Reihe Handwerkstänze im deutschen Kulturgebiet überliefert. In manchen Städten haben sie sich bis auf den heutigen Tag gehalten; das war dann in Orten mit hervorragender Überlieferung, in Städten, deren Handwerke sich ihrer Kraft und Bedeutung bewußt waren und sich von aufklärerischen Einflüssen hatten fernhalten können. In allen anderen Orten gingen die vielgestaltigen Handwerkstänze in dem Maß zugrunde, wie rationalistischer, individualistischer Geist der letzten 200 Jahre die Zünfte und Gilden samt ihrem uralten Brauchtum vernichtete.

Die Vorkriegsformen und die Bedeutung der „Bauerntänze“ für die Erforschung der alten Tanzformen.

Der Gang durch die Geschichte der Tanzformen hat verschiedenes gelehrt: Jenes uralte, bis in die graue Vorzeit hinein verfolgbare Tanzgut kultischer Art hat seine ehemals stark formenbildende Kraft ganz und gar eingebüßt — dafür haben wir aber aus den (vielleicht mehr) rein unterhaltenden, nichtkultischen Tanzformen, „Reigen“ und „Tanz“, die Fülle unserer heutigen Tänze entstehen sehen. Diese einzelnen Tänze, in je einem der Zeitabschnitte entstanden, haben sich bis in spätere Zeiten hinein erhalten; innerhalb dieser sind sie leicht an ihrem älteren Formencharakter erkennbar. Aus dieser allgemein gültigen Erkenntnis der volkstümlichen Wissenschaft folgt: Was als zeitliches Nacheinander geschildert worden ist, muß meist auch als gleichzeitiges, räumliches Nebeneinander betrachtet werden können. Das ist nur dann möglich und hat nur dann Wert,

in Überlingen, seit 1581, überliefert. Dort tanzen ihn die Rebleute.

Außer den berühmten Schwerttänzen haben die Zünfte oft andere, sie recht kennzeichnende Tänze aufgeführt: Die Nürnberger Tuchmacher tanzten den Fahnentanz; die Münchner Böttchergesellschaft führten bei feierlichen Anlässen ihren „Schäfflertanz“ auf — „Schäffler“ heißen in Bayern die „Böttcher“. Reistänze sind ebenfalls von den Böttchern zu Bwidau, Augsburg, Frankfurt a. M. überliefert. Oft erwähnt ist auch das „Schembart-Laufen“ der Nürnberger Metzger- und Schmiedegesellen. Auf Grund eines Privilegs Kaiser Karls IV. war ihnen

wenn die „Überlieferungstreue“ der einzelnen Stände, d. h. der Unterschied in ihren Fähigkeiten, zu erhalten und weiterzugeben, klar herausgearbeitet werden kann. Infolge der Geistesentwicklung, welche die höheren Stände genommen haben, wird bei ihnen am wenigsten altes Tanzgut und alter Tanzbrauch zu erwarten sein; sie sind zu schnelllebig und, überlieferungsmäßig gesehen, sogar oberflächlich, d. h. traditionslos geworden. Nicht das Kleinbürgertum bildet den Gegenpol, sondern der beharrlichste Grundstock jeden Volkes: das Bauerntum. Innerhalb der hohen und niedrigen Bauernschichten werden wir also wahr-



281. Große Tanzkapelle in Hessisch-Oldendorf an der Weser (Grafschaft Schaumburg).

scheinlich die eben geschilderte zeitgeschichtliche Tiefe in einem gleichzeitigen Nebeneinander vorfinden. Das zu zeigen, bedarf des besonderen Abschnittes: Tanz und Brauchtum. Er soll folgen, nachdem eine bescheidene Auswahl von Tanznamen auf die Fülle und Vielseitigkeit der Bauerntänze hingewiesen hat. Manche Namen kehren immer wieder; es sind nicht nur Polka, Mazurka, Rheinländer und Walzer — diese sind ja entwicklungsgeschichtlich erklärt worden; es sind auch die an ferne, kultische Erinnerungen anknüpfenden Tänze.

Es überschreitet den Rahmen des Beitrages, alle Tänze eingehend zu beschreiben, obwohl die großen volkstümlichen Zusammenfassungen die Tanzfrage meist höchst nebensächlich behandeln: „man tanzt Volkstänze“ ist fast immer die einzige Feststellung, selten sind Tanzlieder, meist gar nicht die Melodien, gegeben. — Die nachfolgende Aufzählung will und kann also auf keinen Fall erschöpfen, sondern nur andeuten und zum sinnvollen Sammeln der heimischen Volkstänze anregen.



282. Tanz der Hochzeitsgäste unter den blühenden Obstbäumen des Alten Landes (Kr. Stade bei Hamburg). Man beachte die Anmut in der Haltung der Tanzenden und die Schönheit der schlichten Festkleidung.

Niederdeutschland:

Namen wichtiger Bauerntänze.

Oldenburg: Siebensprünge, Zweitritt, Dreitritt, Viertritt, Schottisch, Hopfa, Polcher, Redova, Schottischquadrille. Calenberg-Schaumburg: Außer den „Rundtänzen“ folgende „Bunte Tänze“, d. h. Figurentänze: Wer sine frä in eren hält, Hochwalzer (Galoppwalzer), Holländer Wirtanz, Langenhägener, Guntra, Regelquadrille, Wo geht de weg zur hölle, Bun'n abend kumst du nich dran, Sodenanz, Haubungstanz, Sleifanz (Sleif: Löffel, ein Ruchentanz bei der Hochzeit); Achturiger, Lampete, Klönkett usw. Westfalen: Siebensprung, Achturiger, Klöntanz, Wilawei, Halben Mond, Hinten im Garten, Schustertanz, Pape von Istrup, Schweizermann, Langen Reihen Tanz, Regelquadrille, Schäfertanz, Schwerttanz (in Bill, Kr. Steinfurth; Paderborn; Münster; Abtei Breden). Braunschweig: Siebensprünge, Barbiertanz (der Knechte), Badder Micheltanz, Wasser, Hopfer, Ole winter danc, Zieht mit mal die Stiefel auß, Langengelsch. Heide: Hamburger Quadrille, Guntra mit'n Zweitritt, Fostehaltsturigen und Guntra achterrum, Stoppelkranzbandz, Schaper wo haste die Mötten?, Der Hasenwinkler Heibjer (Alles: Bunte Tänze!). Elbmarschen: Dreitritt, Guntra achterrum, Schottkadrille (auch: Bunte Tänze!). Hannoversches Wendland: Chappels (Chrentanz für Braut und Bräutigam).

Mitteldeutschland:

Rheinland: Gei mott nit so schädde mit bot (eine Art von Rheinländer), Hudetanz, Kirmespitler, Altweibertanz (um die junge Braut), Kronentanz, Sibbesprung. (Vgl. Siebensprung und Echternacher Springprozeßion!). Vogtland und Thüringen: Hallischer Stiefelnachts-Galopp, Der alte Hauschild, Gott ist doht. Eichsfeld: Spiegeltanz, Schürzentanz, Korbwalzer, Besentanz, Es geht nix über die Gemülllichkeit, Siehste woll da kimmt er; Brauttanz (Einzeltanz der Braut mit verbundenen Augen), Barbiertanz (wahrsch. ein „Initiationstanz der Jünglinge“). Sachsen: Vogelfeller, Sadmüh, Hauschild, Großvater, Walzer, Rutscher, Hans ohne Sorgen (Wendisch), Laternentanz, Fadelstanz (Reistanz mit Lichtern auf dem Kopf, ehemals ein Wötkertanz), Mummellaufen, Schredtanz.

Ostdeutschland:

Mecklenburg: Lichtertanz, Siebensprung, Rockschentanz, Kellentanz, Hahnenkra, Rüdeltrei (Rudeldre). Rügen: Polka, Schottisch, Bummelschottisch, Badder Micheltanz, Herr Schmitt Herr Schmitt, Schüddelbüx (wobei die weiten Leinenhosen der Mönchguter Schiffer himundhergeschüttelt wurden), Rosenquadrille, Ried id sei di, Dunkel Schatten, Winkelbandz; Siebensprünge, Panitschenschoh, Mummerei, Ruhlbaß, Rundohr, Schimmelreitertanz (!). Mark Brandenburg: Schmiedemichel, Mühle, Schönthun- oder Charniertanz, Gott is doht, Tanz mit nackten Füßen, Rud (eine Folge von 20 Tänzen für die



283. Der „Sohlentanz“. Der Altländer Bauerntanz zeigt in der hier abgebildeten Ausführung die Kennzeichen eines echten Volkstanzes: höchste Lebendigkeit und Vielfalt der benutzten Formen. Bei der Ausübung des Tanzes werden sichtlich Herz und Gemüt erfreut.

Hahnentanz. Oberbayern: Drei Lederne Strumpf, Hopper, Rugger, (Hirtentänze:) Huet-Tanz, Hagenschlager oder Schuhplattl, Schwäbisch-Langaus oder Neubährisch. Franken: Einfacher, Zweifacher, Dreifacher, Schleifer (statt Walzer), Noppel (! statt Dreher). Böhmerwald: (Man unterscheidet „a musik“ als kostenlose Tanzmusik von „boll“ als einer zu bezahlenden.) Ähnliche Namen wie im Fränkischen und im Bährischen; Trappeltanz, Pommelmwiltanz. Steiermark: Straßburger, Menuett, Deutscher, Hochzeitsmarsch. Auch aus Kärnten, Österreich, Siebenbürgen sind Volkstänze bekannt, doch in kaum einer Landeskunde werden einmal Namen genannt. Auch die Volkskunde-Zeitschriften bringen fast nichts. In Siebenbürgen werden Schwerttänze von 1586 bis gegen 1860 erwähnt.

Die Volkstänze der Überseedeutschen haben sich leider in arteigener Gestaltung nicht auffindig machen lassen.

Tanz und Brauchtum.

Tanzformen und Tanzsitten sind eng mit dem Lauf der Jahreszeiten und des Menschenlebens verknüpft. Das entspricht dem natürlichen Daseinsempfinden eines gesunden Bauern- und Handwerkervolkes, wie es das deutsche ist. Zu den Hoch-Zeiten im Jahres- und Lebenslauf sind Tänze Selbstverständlichkeit — es entspricht aber auch dem gläubigen Volksempfinden, daß es eine „tanzlose Zeit“ innerhalb des natürlichen Jahresablaufes geben muß, wo (aus nicht mehr erkennbaren Gründen) widersinnig wäre, tanzen zu wollen. Es heißt daher durch alle deutschen Gaue gleichmäßig vom 25. November: „St. Kathrein, stell das Tanzen ein“; in der Münchener Gegend lautet der Vers wohl in Hinblick auf die Spinnstubentänze: „Heint is Kathrein — hat an jeda die Sein, wer se net hat — der mag se net!“

Nach der Adventszeit und den Zwölf Heiligen Nächten entfaltete sich das Leben der nachbarlichen Gemeinschaften in den Spinnstuben, auf den Knechte- und Gesellenabenden. Im Dorf wie in der Stadt schlossen sich an die arbeitsreichen Tagesstunden die Tanzvergügen der jungen Leute an: „Räumt die Schemel hinweg“ ruft Reidhart schon. Die bunten und die runden Tänze sind auf diesen winterlichen Zusammenkünften der Nachbarschaften gern gepflegt worden. Gleichzeitig mit ihnen begann die Zeit der Maskenspiele auf den Straßen und in den Häusern. „Kultische“ und „weltliche“ Tanzformen gingen hierbei eng nebeneinander und wurden dann besonders in den Fastnachtstagen gepflegt. An vielen deutschen Orten hatte sich z. B. an die Schwerttänze, an den Schächflertanz, an den Meßgersprung usw., die nur von Jünglingen und Gesellen, nie von verheirateten Meistern getanzt worden sind, ein allgemeiner Tanz angeschlossen.

Prignitzer Braut). Schlesien: Würge- walzer, Trampelwalzer, Tanz vorm Ofen- loch, Fuhrmannswalzer, Bauernreigen, Besentanz, Krausbenjes Brauttanz, Rehr- aus (als letzter Tanz). Sudetenland: Mühlmadla, Ruttatla; als Kinderreigen: Mariechen saß auf einem Stein (!). Jglau: Der Bäuerische mit dem anschließenden, rascheren Hatzcho. Schö- hengstgau: Der Polstertanz, Schwieger- muttertanz, Großmuttertanz. Röh- schneidereier: Risch (ein halbstündiger Brauttanz).

Süddeutschland:

Schwaben: Dreher, Galopper, Winter, Bauerntanz, Schneiderwalzer, Deutscher Tanz (Allemande), Schwerttanz (Ulm, Nördlingen, Dinkelsbühl, Über- lingen, Meersburg), Risseln-Tanz, Rutsch hin — Rutsch her, Dreischlag, Siebesprung. Baden: Holzäpfeltanz, Hammeltanz,

Die Ankunft des Frühlings brachte aber erst die echte Tanzfreude auf den Plan: In uralten Naturfesten wurde der „Sommer“ symbolisch durch eine große Zahl verschiedenartigster, aber sinnverwandter Tänze eingeholt. Am bekanntesten unter ihnen ist der bayrisch-oberfränkische Wäandertanz zur Maien- und Pfingstzeit (Abb. 286).



284. Tanzkapelle zum Erntebier im „Schaumburger Wald“. Unter der Erntekrone, die im Tanzsaal aufgehängt wird, wird getanzt.

Vom Maibaum hängen die bunten Bänder lang herab, von denen die Tänzer je eines ergreifen und nun im Tanzschritt den Maibaum damit umwideln; diese Verknotung wird dann wieder gelöst, indem sich der Kreis in denselben Bahnen zurückbewegt. Durch diesen Vorgang will man darstellen, wie sich die Sonnenbahn langsam in ihrem Tag- und Nachtbogen, also spiralig, aus den dunklen, bindenden Kräften des Winters herausbewegt.

Im Thüringischen wird von den Kindern der Wald im Reihenspiel ins Dorf geholt; das gleiche wird von den Salzfiedern zu Salza bei Magdeburg berichtet; in der Lausitz sind es die „Laubtänze“, im Altenburgischen der „Quaß“ oder „Pfingstquaß“. Die Tage um Johanni-Sonnwendfest sind angefüllt mit Tanzbräuchen und bilden den Höhepunkt aller Feste im aufsteigenden Jahreslauf. Meist haben die Schützenfeste das Erbe der alten Zeiten angetreten, ferner aber auch die Kirchweihfeste oder die Kirmes, die im Laufe des Jahres eine der freudigst erwarteten Gelegenheiten zum Tanzen sind.

Erst wenn die Hauptarbeit im bäuerlichen Jahre getan ist, mit und nach der Ernte, beginnt die zweite große Reihe der Tanzfestlichkeiten.

Zu Jakobi, den 25. Juli, wurde der erste Kornschnitt feierlich begangen; die christliche Kirche übernahm es mit ihrer Einsegnungsfeier, der sich abends Schmausereien und Tanzereien anschlossen. Zum Abschluß der Ernte dann die großen Schnitter- und Erntetänze. In der Prignitz gibt es den Frau-Gode-Tanz, der zu Ehren die letzten Palme stehenblieben; diese brachte man mit Tanz und Musik ins Dorf. Im Fränkischen heißt die ähnliche Sitte „St.-Mäha-Städala“. Das Erntefest selbst nennt man in ganz Norddeutschland „Erntebier“ oder „Erntetanz“, in Württemberg „Sichelhenkel“ (Bartholomäustag, 25. August). Die verschiedenen landwirtschaftlichen Zweige feiern aber meist ihre Erntefeste auf eigene Art: Die schwäbischen Schäfer veranstalten den „Schäferlauf“ zu Markgröningen (auch am Bartholomäustag); am Inn und am Niederrhein wird die



285. Kinderreigen um den mit Bändern und Eiern geschmückten Pfingstbaum in Altenau (Oberharz, Kr. Zellerfeld). Inhaltlich gehört unter diese Tanzreigen z. B. „Mariechen saß auf einem Stein“, u. ä.



286. Wandertanz aus dem Meller „Frühlingspiel“. Während des Tanzes wideln sich die Bänder zu einem Knoten um den Stab, die Lösung des Knotens geschieht durch die genaue Umkehrung der Tanzfolge.

Flachs- oder Haarflechten mit einem „Flachs- oder Haar-Tanz“ begangen und so fort.

Unter den Festtagen im menschlichen Leben wird die Taufe und die Hochzeit am meisten gefeiert. Dabei spielen die Ehrentänze eine bedeutsame Rolle. Sie werden für das Brautpaar, für die Brautführer und Brautjungfern veranstaltet, für die beiderseitigen Eltern und Verwandten, aber auch z. B. für die Köchinnen (Kochentanz). Sie gehören zu Sitten und Gebräuchen, die peinlich genau beobachtet werden, weil sehr viel alter Volksglauben mit dem Ausfall der Tänze und Feierlichkeiten verbunden ist. Zwischen den Tauffesten und den Hochzeiten liegen noch eine Reihe von Tanzsitten, für die alle als wichtigstes Beispiel das Mailehen stehen soll, das links des Rheines im Schiefergebirge und andernorts noch gepflegt wird.

Das Mailehen besteht darin, daß am Vorabend des 1. Mai oder auch am Ostermontag die versammelten Burschen eines Ortes die ehrbaren Mädchen „versteigern“. Die Ersteigerte darf dann während des ganzen Jahres nur mit ihrem Burschen tanzen. Vom erlösten Geld wird dann eine große Tanzfestlichkeit veranstaltet, auf der meist die „Maifrauen“ freigehalten wurden. Dieses Mailehen ist in der Eifel schon sehr alt; es gibt eine weite Literatur darüber. — Das Mailehen soll auch von den Deutschen in Litauen gepflegt worden sein.

Daß Tracht und Schmuck gerade bei den Tanzfestlichkeiten immer ihre besondere Bedeutung gehabt haben, dafür sprechen nicht nur die vielen Sprichworte (z. B.: „Zum Tanz gehören mehr Dinge als rote Schuh“), sondern auch die farbenprächtigsten Gemälde unserer deutschen Meister; es sei hier auf den Beitrag dieses Handbuches „Tracht“ hingewiesen, der sich eingehend mit der Festkleidung beschäftigt.

Fassen wir schlagwortartig zusammen, was im allgemeinen und im einzelnen über den volksgebundenen deutschen Tanz ausgeführt worden ist:

1. Auch im deutschen Volke ist die Freude am Tanzen trotz aller tanzfeindlichen Bestrebungen seit dem Hochmittelalter tief eingewurzelt geblieben. Der Urgrund des Tanzes ist vermutlich im Kultischen zu suchen; denn auch heute ist die Zahl der zwar nicht mehr als kultisch verstandenen Tänze und Reigen immer noch groß. Solche Tanzformen finden sich weit und breit durch ganz Deutschland in allen Gebieten der Sitte und des Brauchtums.

2. Die Entwicklung der deutschen Tanzformen geschieht wohl so: Die ehemals kultischen Formen geraten im Hochmittelalter unter den umformenden Einfluß der ständischen Aufgliederung und außerdem unter die stärksten umformenden Wirkung westlicher Tänze. Es lassen sich mehrere einwirkende Wellen unterscheiden. Die Folge ist die Verwelschung in „Gesellschaftstänze“ und das nicht mehr entwicklungsfähige Dahinsiechen der alten Bauern- und Volkstänze. Die Wesensunterschiede entwickeln sich zwischen beiden zur Zeit der Renaissance und des Barock.

3. Der „Volkstanz“ ist seinem Wesen nach ein Gemeinschaftstanz, wo jeder mit allen und alle mit jedem tanzen; der „Gesellschaftstanz“ hat sich dagegen zum reinen Paartanz entwickelt. Von ganz anderer Art ist der „Einzelstanz“; er tritt schon seit den frühesten Zeiten auf und ist dann allerdings meist ein rein kultischer Tanz — während er heute als rein künstlerischer Tanz zu werten ist.

Schrifttum.

Die Schrifttumsangaben enthalten nur einige wenige von den wichtigen Schriften über den Tanz, nicht aber die Sammlungen von Volkstänzen und ihren Musiken. 1934 ist das deutsche Volksstanzarchiv in Berlin dem Volksliedarchiv angeschlossen worden. Böhme, Franz Magnus, Geschichte des Tanzes in Deutschland, Leipzig 1886, 2 Bde.; mit Noten, aber ohne Bilder. — Wolfram, Richard, Volkstanz — nur gesunkenes Kulturgut? Bthhr. f. Volkskunde 3 (1932), S. 26—42. — Sonner, Rudolf, Musik und Tanz. Vom Kultanz und Jazz (Wiss. und Bildung 266), Leipzig 1930. — Schifowski, John, Geschichte des Tanzes, Berlin (1926), mit Abbildungen.

Das deutsche Volksmärchen.

Von Dr. Luß Radensen,
Professor an der Herder-Hochschule in Wiga.

1. Jeder weiß, was ein „Märchen“ ist; der Klang des Wortes weckt zauberische Bilder die Fülle, und jedes Bild duftet im keuschen Geheimnis versunkenen, dennoch unvergeßlichen Kinder Glücks. Hänsel und Gretel im Wald bei der Anusperhege, Sneewittchen, dienende Herrin der sieben Zwerge, die Gänsemagd unter dem finsternen Stadttor, Zwiesprache pflegend mit dem Kopf des treuen Pferdes Falada — „wenn das deine Mutter wüßte, ihr Herz tät' ihr zerspringen!“ Das, das sind Märchen. Warmer Wunderglanz rieselt, und irgendwie spüren wir beglückt, daß dies alles deutsch ist, Teil unseres besten Wesens, Traum unserer stillsten Stunden. Ein Gefühl in uns wird wach, das lehnt sich dagegen auf, mehr darüber auszusagen als das, was wir alle wissen, alle fühlen, alle als unveräußerlichen Besitz in uns tragen, und was letztlich doch unaussprechbar scheint.

Aber die Wissenschaft grübelt noch immer über eine befriedigende Begriffsbestimmung, und wer sich von dieser Seite dem Märchen nähert, dem häufen sich die Fragen, je weiter er geht. Was einfachem Fühlen schlicht schien, verschlingt sich zu schier unentwirrbarer Vielheit, Selbstverständliches wird schwer lösbare Frage; im neuen Blickfeld erhält alles eine neue Bedeutung, ohne daß schon alle Linien klar gesehen werden könnten. Aber je schärfer der kalte Strahl des Scheinwerferlichtes sich auf das Ziel einstellt, um so mehr zeigt sich die fernhafte Wesentlichkeit des Gegenstandes. Gerade, weil das Märchen internationaler ist als viele andere Erscheinungsformen der Volkskunde, internationaler als Volkslied etwa oder Bauernhaus, als Siedlungsform oder Volkstracht, hat die Forschung hier die Möglichkeit und also die Pflicht, aufzuzeigen, worin im Kreise der anderen Nationalmärchen nun die Eigenart des deutschen Märchens bestehe, d. h. sie kann an dem Beispiel des Märchens besonders eindringlich und überzeugend die Frage „Was ist deutsch?“ beantworten. Dadurch wird die Märchenforschung zu einem Kerngebiet der deutschen Volkskunde.

Wir sind heute noch weit davon entfernt, eine eindeutige Antwort auf diese Frage geben zu können. Die Märchenforschung besinnt sich erst in unseren Tagen — nicht nur in Deutschland — darauf, daß allgemeine Einsichten erst gewonnen werden können, wenn alle Besonderheiten geklärt sind. Genauer gesagt: daß die Erkenntnis des Nationalen der internationalen Verarbeitung vorangehen muß. Wir können also vorerst nur andeuten, nicht schon beschreiben; aber gerade weil sich hier ein Ziel von entscheidender Bedeutung vor uns aufstellt, stellen wir die Forderung an unsern Beginn: deutsche Märchenforschung hat zuerst die Deutscherheit ihres Märchengutes festzustellen und zu erweisen, hat zuerst zu prüfen, woher die deutschen Märchen ihren eigenen Ton, der sie ein für allemal von den romanischen oder slawischen, ja auch von den germanisch-skandinavischen Märchen scheidet, haben und was es mit diesem eigenen Ton auf sich hat. Wenn die Märchenforschungen der übrigen Nationen sich für ihr Teil diesen Standpunkt zu eigen machen, ist der internationalen Märchenforschung der wichtigste Dienst geleistet, dessen sie im Augenblick bedarf.

2. Was ist das, ein „Märchen“? An eine Geschichte, die wir als „Märchen“ bezeichnen, stellen wir ganz bestimmte Forderungen, und zwar sowohl inhaltlicher wie formaler Art. Die Wissenschaft hat zu lange diese Zweiseitigkeit übersehen, hat, verzaubert durch die seltsamen Begebenheiten, die in den Märchen erzählt werden, zu lange nur den Inhalt berücksichtigt; so sind ihr notwendige Irrwege nicht erspart geblieben. Form und Inhalt gehören beim Märchen unlösbar zusammen; ein Märchen ist eine Geschichte mit besonderem Inhalt in besonderer Form.

3. Das Besondere am Märcheninhalt ist seine Verwobenheit mit dem Wunderbaren. Über- und außer-
natürliche Gestalten, Riesen und Zwerge, Drachen und Teufel, Menschenfresser und Hexen gehen durch

die Handlung. Aber damit nicht genug, auch die Personen und Dinge des Alltags reichen in die Welt des Wunders hinüber: Zaubervögel schwirren durch Bäume, an denen Früchte aus Gold oder mit seltsamen Heil- und Zaubervirkungen hängen, Tiere, Bäume und Blumen, Quellen und Steine können sprechen oder ihre Gestalt verwandeln, Menschen verfügen über unglaubliche Fähigkeiten, es gibt Dinge mit erstaunlichen Kräften, Schwerter, die hundert auf einen Streich erschlagen, sprechende Spiegel, in denen man sehen kann, was man nur will, Tische, die sich sogleich mit köstlichen Speisen füllen, wenn man das Zauberwort ausspricht, Wasser, die ewiges Leben verleihen. Sonne, Mond, Sterne und Winde sind redende und handelnde Gestalten. Und inmitten aller dieser wunderbaren Gestalten und Dinge steht der Held, ein Mensch, meist ein armer Mensch, der sich nun mit all dem Zauber um sich herum auseinanderzusetzen hat. Wie er das tut, wie es ihm glückt, die widrigen Wundererscheinungen, die sich ihm in den Weg stellen, mit Hilfe von anderen Wundererscheinungen, über die er sich ein Verfügungsrecht erworben hat, zu bezwingen, das bildet den eigentlichen Inhalt des Märchens. Der Mensch in der Wunderwelt, der Mensch schließlich als Herr der Wunderwelt, das ist das MärchentHEMA. Das ist natürlich kein gewöhnlicher Mensch, der Märchenheld werden kann: sein ganzes Leben ist vom Außeralltäglichen umflammt, oft schon von seiner Geburt an. Ein solcher Held kann nicht auf natürlichem Wege entstanden sein: seine Mutter hat ihn auf sehr unnatürliche Art, etwa durch den Genuß einer Frucht, eines Fisches, eines Schluckes Wasser oder auch nur durch den bloßen Wunsch nach einem Kinde empfangen, er ist von seinem Vater Schmied auf dem Amboss aus einem Stück Eisen zurechtgeschmiedet, ist von einem wilden Tier gezeugt oder doch gesäugt und aufgezogen worden, er ist einfach vom Himmel gefallen, oder er kam eines Tages, keiner wußte woher, auf dem Fluß angeschwommen. Ein solcher Held verfügt über Kräfte und Fähigkeiten wie sonst keiner; seine Umgebung, Eltern und Geschwister halten ihn zwar oft für töricht und unnütz, aber eines Tages zeigt er ihnen und aller Welt, was er eigentlich kann: das eben ist das Märchen. Und ein solcher Held stirbt auch nicht wie jedermann: als Vogel fliegt der Erschlagene fort und singt die erlittene Untat in alle Welt hinaus, als Baum oder Blume wächst er aus seinem eigenen Grabe, und schnitt man sich aus einem seiner Knochen eine Flöte, so klingt ein klagendes Lied zauberisch aus diesem Totenbein und enthüllt den Mord.

Aber schließlich ist der Held eben doch ein Mensch, und sein Heldentum beweist sich darin, wie er die Wunder um sich her sich unterwürfig macht, im Guten oder im Bösen. Und nun geschieht das Merkwürdige: der Held (und die menschlichen Nebenpersonen mit ihm) empfinden die Wunderwelt, durch die sie ziehen, durchaus nicht als außergewöhnlich, sondern als sehr natürlich. Ein Wanderer begegnet einer Hexe und knüpft sogleich Beziehungen irgendwelcher Art mit ihr an. Ein Schneider trifft einen sechsköpfigen Drachen und trägt sich so, als ob da nur ein gewöhnlicher Wolf oder ein Bär ihm gegenüberstände. Ein Ritter reitet auf den Glasberg, der gefangenen Prinzessin entgegen, als gelte es ein gewöhnliches Turnier. Der Held ist so wenig erstaunt, wenn er in die Unterwelt reisen soll, wie er sich wundert, wenn ihm ein Zwerg, ein Fuchs oder eine Ameise ihre Dienste anbieten. Zwischen Menschenwelt und Wunderwelt ist kein grundsätzlicher Unterschied, wie ihn etwa die Sage zum Vorwurf hat; es bestehen wohl Spannungen zwischen ihnen (die Hexe will den Helden vernichten; der Menschenfresser hat Appetit auf ihn), und gerade diese Spannungen ergeben meist die Märchenhandlung — aber Artunterschiede, die natürliche Beziehungen unmöglich machten, gibt es nicht. Dazu ist das Leben des Helden selbst, wir sahen es, zu tief ins Wunder eingebettet. Das Märchen wundert sich nicht über das Wunder; das Wunder ist ihm natürlich.

4. Der Held im Wunder: das ist das Thema des Märchens. Das Märchen ist also eine einsträngige Geschichte. Alles ist auf den Helden bezogen; nur in ihrer Haltung zu ihm, ob sie sich feindlich oder freundlich zu ihm stellen, interessieren die andern Personen und die Dinge, von denen erzählt wird; das gilt für die Menschen- und die Wunderwelt in gleicher Weise. Der Märchenheld ist wirklich der „Held“ der Geschichte, der einzige, auf den es ankommt, der einzige, der Anteilnahme weckt. Was er tut, ist recht

und gut, es sei, wie es wolle, wenn es ihm nur weiterhilft; so diktiert er dem Märchen seine ethische Haltung, die eine Ethik des Erfolges ist — eine andere „Ethik“ kennt das Märchen nicht. Der Held hat ein ganz bestimmtes Ziel, eben die Auseinandersetzung mit der Wunderwelt, die eine Befiegung der Wunderwelt bedeutet; wie er dieses Ziel erreicht, wird im Märchen berichtet, und mit seinem selbstverständlichen, wenn auch hart erkämpften Siege ist das Thema erschöpft. Das Märchen gibt also nicht eine Lebensgeschichte des Helden, sondern erzählt nur seine wichtigste, seine außergewöhnliche Lebensstat; manchmal setzt es, um nachdrücklich zu zeigen, was für ein Kerl dieser Held ist, seine Kindheitsgeschichte vor die eigentliche Erzählung, aber das ist nur einführender, unterbauender Vorbericht. Kampf und Sieg des Helden in der Wunderwelt: es ist eine sehr einsträngige, sehr optimistische Geschichte, die das erzählt. Das Märchen sagt das nicht so abstrakt, wie wir es hierher setzen, sondern versinnbildlicht Kampf und Sieg in greifbaren Erscheinungsformen: es gilt, eine Prinzessin zu befreien, zu erlösen oder durch Lösung schwieriger Aufgaben zu erringen, es soll ein lebenspendendes Wasser oder eine heilende Wunderfrucht für den kranken Vater aus der Wunderwelt besorgt werden, es handelt sich um die Entzauberung eines Spukschlosses. Die Erreichung des schwierigen Zieles wird dann oft noch dadurch verschönt, daß der siegreiche Held die Königstochter heiraten darf; dadurch wird sein Sieg handgreiflich verdeutlicht. „Heirat“ des Helden am glücklichen Ausgang ist eine „Sprachgebärde“ (Folles), die nichts anderes als „völligen Sieg“ bedeutet. Wie sehr das Märchen mit solchen „Sprachgebärden“ arbeitet und warum es das tut, werden wir noch sehen. Nicht die Heirat ist das innere Ziel der Märchenhandlung, sondern der Sieg über das Wunder mit dem Wunder; die Heirat fällt dem Helden nach errungenem Siege als reife Frucht zu. Das Märchen ist darum noch keine „erotische“ Geschichte; Liebe, wirkliche Liebe ist nur selten der Beweggrund der Handlung, meist treiben Abenteuerlust oder Befehle oder Anordnungen anderer Personen den Helden in den Wunderkampf.

Das Märchen ist eine einsträngige und optimistische, aber keine eingliedrige Geschichte wie etwa die Sage, die immer nur einen Fall und nicht mehr erzählt. Solche Eingliedrigkeit verbietet sich beim Märchen schon durch seine Themenführung: daß der Held ein wirklicher Held ist, kann er nur durch einen wirklichen, schwer umkämpften Sieg erweisen: da stellen sich ihm Widersacher störend in den Weg, da ergeben sich Schwierigkeiten, die ihn vom Ziel abdrängen suchen. Es muß erzählt werden, wie er überhaupt zu seinen Erlebnissen gekommen ist und was nach dem Siege aus ihm wird. Mehrgliedrigkeit ergibt sich so von selbst; sie zeigt sich rein äußerlich schon an der Länge der Märchen, die zu der Kürze der Sagen im Gegensatz stehen. Das Märchen ist also eine zusammengesetzte Geschichte, die sich in mehrere, oft viele Teile auseinanderlegen läßt; die einzelnen Erzählteile nennen wir „Motive“.

Ein Beispiel: das Grimmsche Märchen vom „Aschenputtel“ (KHM. 21) besteht aus folgenden Erzählteilen, Motiven: 1. Die sterbende Mutter. — 2. Stiefmutter und Stiefschwester. — 3. Die Wünsche an den verreisenden Vater. — 4. Grabbaum. — 5. Das Fest beim König: a) Linsen aus der Asche lesen als Bedingung für Aschenputtel, mitgehen zu dürfen: zweimal mit Hilfe der Tauben erfüllt, dennoch Verbot; b) das goldene Kleid vom Vogel am Grabbaum; c) der Tanz mit dem Königssohn. 5b und c zweimal wiederholt, beim dritten Tanz mit dem Königssohn Verlust des Goldschuhs. — 6. Die Schuhprobe (mit Hilfe der Tauben): a) bei den beiden Stiefschwestern; b) bei Aschenputtel: Sieg der Heldin. — 7. Bestrafung der Stiefschwester auf der Hochzeit der Heldin. — Den Kern des Märchens bilden die Motive 5 und 6, die den Kampf und Sieg der Heldin mit Hilfe von übernatürlichen Mitteln (Tauben, Grabbaum, Seelenvogel) berichten; der Kampf richtet sich hier gegen menschliche Widersacher, die im Motiv 2 eingeführt werden; ihnen stehen die wunderbaren Helfer der Heldin gegenüber, deren Eingreifen durch die Motive 1, 3 und 4 vorbereitet wird. Motiv 7 versinnbildlicht den vollen Sieg der Heldin: sie heiratet, aber den bösen Stiefschwestern werden die Augen ausgehackt („Sprachgebärde“!).

5. Als zusammengesetzte Geschichte bedarf das Märchen einer besonderen Kunstform. Wer eine mehrgliedrige Erzählung wiedergeben will, muß, wenn seine Hörer Freude an seinem Bericht haben sollen, darauf achten, daß die einzelnen Glieder ineinanderpassen, daß die Entwicklung der Handlung deutlich wird, daß Spannung und Steigerung an gehöriger Stelle den Fortgang beleben. Märchenerzählen kann nicht jeder; das ist eine Kunst, die verstanden sein will.

Das Volksmärchen, das wir hier beschreiben, lebt in seiner reinsten Form in mündlicher Überlieferung. Wer Märchen weitererzählen will, muß einmal Märchen gehört haben; so verbreitet sich das Märchen von Mund zu Mund durch die Jahrhunderte. Das Märchen ist, wie alle anderen reinen Formen der Volksdichtung, Dichtung in mündlicher Überlieferung. Eine solche Dichtung bedarf, soll sie nicht zerflattern, eines festen Stils, der dem Inhalt Rückgrat und Stetigkeit leiht. Fehlt dieser Stil, so ist der Märchenerzähler ganz auf sich angewiesen; sein Gedächtnis, sein Formgefühl, seine Phantasie beeinflussen seine Erzählung (im guten oder schlechten Sinne) entscheidend, und wenn ein Erzählstoff in dieser Weise durch drei oder vier Erzähler verbreitet wäre, würde vermutlich das, was der vierte berichtet, kaum noch eine Ähnlichkeit mit der Geschichte des ersten haben. Der feste Stil ermöglicht dem Märchen erst das Leben in der Überlieferung, weil er dem Märchenerzähler ein verbindliches Schema, ein Gerippe gleichsam, an die Hand gibt, das seinen eigenkünstlerischen Fähigkeiten (oder Unfähigkeiten) nicht mehr Raum läßt, als dem Fortleben des Märchens zuträglich ist.

Die Einzelheiten dieses Stils sind mehr durch die Tatsache der mündlichen Überlieferung als durch den Märcheninhalt bedingt; wir treffen sie überall, wo Volksdichtung mündlich sich fortpflanzt. Aber sie erhalten, auf den Märcheninhalt angewandt, hier eine neue und erhöhte Bedeutung. Die Dreizahl spielt z. B. im Volkslied, im Volksglauben, in der Volkssitte eine bedeutende Rolle; auch im Märchen ist die Drei der wichtigste Zahlbegriff: drei Aufgaben hat der Held zu bewältigen, drei Fragen zu lösen; drei Köpfe (oder zweimal drei, dreimal drei Köpfe) hat der Drache; nach drei Tagen oder drei Wochen findet die Hochzeit statt, die drei Tage dauert; unter drei Eichbäumen wohnt Rotkäppchens Großmutter; drei Ellen mißt der Bart des häßlichen Zwerges. Aber für die Handlung macht es einen Unterschied aus, ob erzählt wird, daß der Tanz bis drei Uhr morgens gedauert habe oder daß der Held drei schwierige Aufgaben lösen muß: dort ist die Drei eine bloße, naheliegende Zahlformel, die, ohne den Inhalt wesentlich zu ändern, durch jede andere Zahl ersetzt werden könnte, hier bedingt die Dreizahl den Aufbau der Erzählung, denn nun muß berichtet werden, wie der Held jede der drei Aufgaben bewältigt. So wird das ganze Märchen dreieggliedert, und die Dreizahl wird zur Aufbauformel. Dreimal fängt der Arme den Goldfisch, dreimal hilft der Grabbaum Aschenputtel zum Besuch des Königsfestes, dreimal befreien Schneeweißchen und Rosenrot den Zwerg, dreimal siegt der Held im Turnier, dreimal verwandeln sich die Flüchtigen, um der verfolgenden Hexe zu entgehen.

Diese Dreigliederung der Erzählung bedeutet nun aber nicht eine dreifache Wiederholung jeweils der gleichen Motive. Das würde den Zuhörer ermüden und langweilen. Vielmehr müssen die Motive abgewandelt werden, um unterhaltsam zu bleiben: die Dreizahl ist nicht nur Aufbau-, sondern auch Spannungsförmel. Jede Abwandlung steigert gewöhnlich das ursprüngliche Motiv: zuerst findet der Held im Spukhloß einen kupfernen, dann einen silbernen, schließlich einen goldenen Sattel; in der ersten Nacht erscheint die Heldin in einem Sternen-, in der zweiten in einem Mond-, in der dritten in einem Sonnenkleid. Die höchste Steigerung weist aber immer die dritte Abwandlung auf; die Dreizahl hat das „Achtergewicht“, um die Handlung zu gliedern und zu staffeln. Drei Söhne sendet der Vater in die Welt, aber der dritte ist der sieghafte Held, drei Nächte wacht die verlassene Braut am Bett des Geliebten, aber erst in der dritten gelingt es ihr, seine verlorene Erinnerung wiederzuwecken; dreimal wird der Name des Kobolds geraten, aber erst beim dritten Mal glückt die richtige Antwort. Meist enthält das Märchen mehrere solcher Dreierreihen mit Achtergewicht, die, zueinander in Beziehung gesetzt, einen kunstvoll verschlungenen Aufbau der Handlung ergeben.

Im Aschenputtelmärchen, dessen Motive wir oben auseinanderlegten, beobachtet man folgende Dreierreihen: 1. Drei Schwestern (zwei Stiefschwestern und Aschenputtel). — 2. Drei Wünsche an den verreisenden Vater. — 3. Drei Nächte dauert das Fest am Königshof. — 4. Dreimal helfen Grabbaum und Seelenvogel Aschenputtel zum Besuch des Festes. — 5. Dreimalige Schuhprobe. Die Reihen 1, 2 und 3, 4 gehören eng zusammen (Dreizahl der Personen, Dreizahl der Festnächte), in der 5. Reihe werden die Kernreihen zur Einheit verschmolzen. So bekommt das ganze Märchen einen dreieggliederten Aufbau, dessen einzelne Teile wieder dreieggliedert sind; überall herrscht das Achtergewicht. — Das Märchen vom „Marienkind“ (KHM. 3) besteht, nach einer kurzen einleitenden Vorgeschichte, aus drei Teilen: A. Die Heldin im Himmel; B. Die Verstoßung aus dem Himmel; C. Die Ehe mit dem König. Jeder Teil ist wieder dreieggliedert: A. 1. Besichtigung der Himmelswohnung. 2. Versuchung, die verbotene Tür zu öffnen. 3. Die verbotene Tür wird geöffnet. B. 1—3. Dreimaliges Leugnen der Verbotsübertretung (steigernde Staffelung!). C. 1—3. Die Geburt der drei Kinder; Wiederholung des Leugnens unter erschwerenden

Umständen. Der Schluß erzählt dann kurz, wie die Heldin sich schließlich selbst überwindet, ihre Schuld eingesteht und dadurch glücklich wird. Die drei Dreierreihen sind einander genau parallel gelagert.

Wie im einzelnen, so im ganzen: nicht nur die einzelnen Erzählteile des Märchens sind in sich dreigliedert, auch der Aufbau der Gesamthandlung erfolgt gewöhnlich in drei Abschnitten, die sich den Sätzen einer Sonate vergleichen lassen. Vorgesichte, Abenteuer und endlicher, völliger Sieg des Helden ergeben ein Ganzes, oder es wird berichtet, wie die Gattin (der Gatte) gewonnen, verloren und wiedergewonnen wird. So regelt die Dreizahl den Aufbau der ganzen Erzählung und ihrer Unterteile, die Staffelung der Spannung in jedem Einzelabschnitt und in der Gesamthandlung; sie bedingt auch die durch Wiederholung und Abwandlung ausgesponnene Längung des Themas. Damit ist eine Grundform gegeben, die dem Erzähler Raum genug läßt, seine eigene Erzählfkunst zu beweisen, ohne daß der Märcheninhalt dadurch Gefahr läuft, verfälscht zu werden. Und auch ein mittelmäßiger Erzähler hat somit einen Halt für das, was sein Gedächtnis vom Handlungsgehalt, den er berichten möchte, bewahrt hat.

6. Die Dreizahl, als Aufbau-, Spannungs- und Längungsformel für den Märchenstil von kennzeichnender Bedeutung, besitzt als Gedächtnisformel für den Erzähler entscheidenden Wert; sie verleiht dem Märchenstil eine stark formelhafte Prägung. Mündliche Überlieferung wird immer die Formel pflegen; sie bedarf ihrer als eines sicheren Gerüsts für ihren Bestand. So erschöpft sich die Formelhaftigkeit des Märchens auch nicht in der immer wieder benutzten Dreizahl. Doch besteht zwischen ihr und den anderen formelhaften Bestandteilen des Märchens ein Wesensunterschied: Gedächtnisformeln sind sie alle, aber während die Dreizahl gleichzeitig in hohem Maße die Handlung gliedert, Bauformel ist, haben die andern nur schmückende Bedeutung; sie sind Stilformeln. Besonders häufig ist die Neigung, dem Märchenschluß eine formelhafte, oft gereimte Wendung anzufügen. Der Märchenschluß ist immer optimistisch; alle Märchen gehen gut aus. In diesem Sinne haben alle Märchenschlüsse den gleichen Inhalt; da heften sich leicht Formeln an.

Die Märchenschlüsse betonen also gern befriedigt in feststehenden Formeln den glücklichen Ausgang der Abenteuer: „Und dann haben sie Hochzeit gemacht, und wenn sie nicht gestorben sind, leben sie heute noch“ (Oberschefflenz, Baden). „Wenn er nicht gestorben ist, dann lebt er heute noch“ (allgemein). „Der Arme aber blieb reich und glücklich, und man erzählt noch, der Junge habe später die Königstochter geheiratet“ (Siebenbürgen). „Vielleicht leben sie noch?“ (Oberösterreich.) Zuweilen schlägt die Schlußformel die Brücke von der Handlung zum Hörer:

„Auch du hättest sie gerne bekommen,
Allein dich hätte sie nicht genommen!“ (Siebenbürgen.)

Dabei wird gern eine lehrreiche Schlußüberlegung angestellt, sozusagen die „Moral von der Geschichte“ gezogen: „Denn sagge süßst, wat is doch dat minschliche Leben!“

| | |
|-------------------------------|---|
| Wenn ich komme, bin ich hier, | Wenn ich habe, hab ich Brot, |
| Wenn ich braue, hab ich Bier, | Wenn ich sterbe, bin ich tot!“ (Norddeutschland.) |

„Seht ihr's, was aus einem armen Jungen werden kann, wenn er's Glück hat!“ „So sieht unser Herrgott nicht darauf, wie stark und stolz, sondern wie gut und fromm der Mensch ist!“ (am Schluß des Aschenputtelmärchens; Siebenbürgen). „So, so ungerecht is et in ä Wilt. De Prachä vāleert det Beetle Brot ut em Sad, un dene Groofes schenkt de leewe Gottle, un de Diewel hilft enne noch mehr!“ (Ostpreußen.) „Wer eine Erbse findet, soll sie nicht gering achten; denn wie leicht ist es möglich, daß er sich damit auch eine schöne Königstochter, ein Schloß und neun Schweine erwirbt!“ (Siebenbürgen.) Oft wird auch nur der Schluß endgültig festgestellt:

„Snipp, snapp, snut,
Nu 's bei Geschichte ut!“ (Pommern.)
„So, nu is't ut!“ (Ostholstein.)

„Siehst, da läuft eine Maus! Die Geschichte ist aus!“ (Schlesien.)

| | |
|----------------------------|--|
| „Un dat wer en Fes!“ | Da reed ik op na Fuß, |
| Weerst du da oof mit west! | Da trod ik se in den Stall — |
| Da kreeg ik en lütte Muß, | Nu is mien Vertällen all!“ (Schleswig-Holstein.) |

Manche Schlußformeln wenden sich unmittelbar an die (meist kindlichen) Zuhörer:

„Ich erzähl ein Märchen
Vom Dippel-Dappel-Märchen,
Von der Dippel-Dappel-Fledermaus —
Blas der Raß das Schwänzchen aus!“ (Hessen-Nassau.)

„Und ich wette, wenn du hingehst und sagst: Felsen, tu dich auf!, du findest Ohrringe für dich!“ (Steiermark.) „Geh aber schau, ob die Verfolger noch im Morast stehen!“ (Ebda.) Oder der Erzähler erinnert an sich selbst: „Und der, wo es zuletzt erzählt hat, dem ist's Maul noch warm!“ (Oberschefflenz, Baden.) Dabei bringt er sich auch wohl selbst in eine scherzhafte Verbindung zum eben erzählten Märcheninhalt: „Ich bin auch mit auf der Hochzeit gewesen und in die Küche gegangen. Als ich da ein wenig am Braten nippelte, hat mich der Koch mit dem Schaumlöffel vor den Hintern geschlagen, daß ich geflogen bin bis hierher“ (Berg). „Darauf wurde ein großes Gastmahl gegeben, und da war ich auch dabei. Ich verschüttete aber einen Teller Fleischsuppe, da wurde es sehr glatt, und ich fuhr darauf fort bis hierher“ (Schlesien). „Bei dieser Hochzeit war auch ich zugegen: ich hatte in der Küche das Wasser für den Hochzeitskaffee zu kochen. Doch ich schaute zu lange dem Tanze zu, und — denkt euch mein Unglück! — das Wasser brannte mir an. Wie das der junge König später bei der Mahlzeit herauschmeckte, ließ er mich in ein Faß mit Klunkern und Pulver stecken und schoß mich, bum!, bis hierher, und da sitze ich nun und erzähle!“ (Rheinisches Industriegebiet.) „Un da wirt en grote Hochtiel fiert, un da wer id oof mit hen un kreeg enen mitten Rodensleef, dat id hier up den Lähnstohl slög, da bün id sitten bläwen“ (Norddeutschland). „Bei der Hochzeitstafel aber habe ich auch etwas ganz zu unterst hineingeschmeckt und alles erzählen gehört, wie's geschehen ist, und nun bin ich da und hab's euch nachherzählt!“ (Steiermark.) „Ich war gerade auf Wanderschaft und bin in den Tagen, da die Hochzeit mit großem Prunke gefeiert wurde, in die Küche gekommen, um auch etwas von der Tafel zu haben; aber die böse Köchin hat mich mit der Ofengabel aus der Küche hinausgeschlagen“ (ebda.). „Ich bin auch dort gewesen und hab gegessen und getrunken, bis mir der Magen geplatzt ist. Dann bin ich schnell zum Schneider gelaufen und hab ihn mir lassen zunähen, aber da ist noch ein kleines Löcherl geblieben“ (Deutsch-Probener Sprachinsel, Slowakei; der Erzähler zeigt auf den Nabel). Solche wichtigen Schlußformeln dienen dazu, den Wundergehalt des Märchens zurechtzurücken; sie zerstören bewußt den Glauben an die Erzählung; vermutlich entstammen sie einer jüngeren Zeit, die das Märchen eben schon als Märchen, als bewußte Kunstichtung empfand. — Die älteste Schlußformel, die wir im deutschen Märchen kennen, ist eine Wendung, durch die der Erzähler das Wort an den nächsten Erzähler weiterleitet und die also auf die Sitte des Reihumerzählens hindeutet:

„Mein Märchen ist aus
Und geht vor NN. (z. B. Gustchen) sein Haus!“

Sie findet sich bereits um 1540 („Eyn newe Spinnstub“ zu Defameron II, 5 und 6) und dann 1545 in Widram's Obidübersehung (IV 11): „Ihr Märlein ist aus und geht vor ihrer Schwester Leucothoe haus!“ Der Freiherr von Meusebach (geb. 1781) beschreibt den Brauch: „Mein Märchen ist aus und geht vor Junker Karlchen sein Haus, sagten unsere Pächterstöchter Hanne-marielchen und Dore jedesmal, wenn wir in den Dämmerstunden zusammensaßen und erzählten; durch die Formel wurde derjenige bestimmt, an den die Reihe des Erzählens kam.“ Die Formel wird für uns noch an anderer Stelle, wenn wir über das Leben des Märchens in der mündlichen Überlieferung sprechen, von Bedeutung sein.

Weit seltener, aber auch noch häufig genug, erhält der Märchenanfang eine formelhafte Prägung. Alle Märchen führen zum gleichen Ziel, aber sie erreichen es auf sehr verschiedenen Inhaltswegen, gehen also von verschiedenen Verhältnissen aus. Dennoch ist eine Einleitungsformel schon deshalb beliebt, weil sie von allem Anfang an bei Erzähler und Hörer die rechte Märchenstimmung, die rechte Einstellung auch zum Märcheninhalt herstellt.

Gern schiebt die Einleitungsformel den Märcheninhalt in einen unbestimmten Zeitraum, um die Geschichte ehr- und glaubwürdiger zu machen. „Es war einmal“ ist schon aus dem klassischen Altertum als Einleitungsformel bekannt, ist aber im deutschen Märchen keineswegs so allgemein, wie die Grimmsche Sammlung vermuten läßt; andere Zeitformeln: „Es ist einmal ein Weber gewesen, der hat . . .“ (Steiermark); „Vor vielen Jahren ist es geschehen in einer Mühle, die stand am Walde, und es ist eine ganz besondere Geschichte“ (ebda.); „Et is mi lang Tiet hen, da lewd e Keenich . . .“ (Ostpreußen); zuweilen wird auch gleich zu Beginn das Außerordentliche der Geschichte betont: „Et is ja all veel väjegange in ä Wilt, oowä dat sid e Fellsjud vädriest, e Keenichs-dohtä to friee, da weer doch noch nich jeweese, un nu waa id dat vätelle“ (Ostpreußen). Oder der Erzähler verbürgt die Wahrheit des Erzählten: „Da hab ich einmal gelesen von einem Manne, der ist einmal . . .“ (Schlesien); „Ich hab es gehört erzählen von meinem Großvater: es war ein König . . .“ (Deutsch-Probener Sprachinsel, Slowakei); auch das Thema wird angekündigt: „Na, denn wiä mal'n Geschich vertelln vun den ol'n Frik“ (Ostholstein), oder der Erzähler ersucht die Hörer um Aufmerksamkeit: „Nun fange ich an, und ihr schweigst still!“ (Siebenbürgen.) Manchmal dient eine scherzhafte Ortsangabe zur Andeutung,

daß es sich hier um eine erfundene Geschichte handelt: „Sieben Meilen hinter Eulenpfingsten lebten vor alter Zeit...“; „So geschah es in einem Dorfe sieben Meilen hinter Dingsda...“ (Schlesien). Aber sehr oft beginnt der Erzähler auch ohne jede Einleitungsformel gleich mit der Vorstellung der Hauptperson und der Feststellung des Inhalts: „Et weer emool e Ferstä jehwesen, dee hadd in sienem Woold all estäsch so e grotet wittet Jespenst jesehne, un dat jung em an to ärgre...“ (Ostpreußen); „Es war einmal ein armer, armer Mann, der hatte einen Knaben, und wußte nicht, wie er ihn länger erhalten sollte“ (Siebenbürgen); „Es war ein Drachen, und der ist kommen auf ein Feld zu die Hirten“ (Kremnitzer Sprachinsel, Slowakei); „Ei Leipe bei Löwen, wü mei Woater woar, dō is a Weib gewast...“ (Schlesien); „Dar is mal'n... weß...“ (Ostholstein).

7. Bau- und Stilformeln bedingen die starke Formelhaftigkeit des Märchens; gleichzeitig gestalten aber die Bauformeln die Handlung in entscheidender Weise mit. Märcheninhalt und Märchenstil bilden also eine untrennbare Einheit; man kann nicht das eine vom anderen trennen, ohne das Märchen zu zerstören. Treibende Kraft dieses unlöslichen Zusammenhanges ist das Leben in der mündlichen Überlieferung, das den Formelstil verlangt. Der Kerninhalt des Märchens ist also nur Rohstoff, noch nicht „Märchen“; das wird er erst im Munde des Erzählers, der sich den überlieferten Stilgesetzen bequemen muß.

Diese Stilgesetze der Märchenüberlieferung erschöpfen sich nun keineswegs in der Anwendung von Bau- und Stilformeln; auch die Ausdrucksformung wird von ihnen geregelt. Das Märchen ist ein sprachliches Kunstwerk des Volkes; die Stilform der Volkssprache bedingt also auch seine Stilform. Volkssprache ist aber, im Gegensatz zur Buchsprache, in erster Linie gegenständlich und allem Abstrakten abhold; so versteht sich der sehr lebensnahe Stil des Volksmärchens. Der Erzähler müht sich nicht mit langen, schwierigen Beschreibungen und Erklärungen der Personen und Dinge, die er vor dem Hörer lebendig werden lassen möchte, sondern prägt ein bezeichnendes Bild, das als schlagendes Beispiel die Sachlage eindeutig klärt. Solche Bilder können zu stehenden Begleitern der Märchenpersonen und -dinge, zu Bilderformeln („Sprachgebärden“) werden: der König wird durch seine Krone, der Soldat durch den Ranz, der Müller durch den Saß, der Fuhrmann durch die Peitsche, die Magd durch den Besen, der Schneider durch Bügeleisen und Elle gekennzeichnet; stehende Eigenschaften werden zur knappen, aber unmißverständlichen Erläuterung benutzt: Könige sind immer reich und mächtig, Prinzessinnen schön und stolz, Stiefmütter böse und ungerecht, Wälder tief und unwegsam, und Königsfinder tragen, auch wenn sie im Elend leben, untrügliche Abzeichen ihrer edlen Herkunft — goldenes Haar, Körpermale wie Stern, Kreuz, „die ganze Brust voller Sterne und Orden“ — an ihrem Körper. Empfindungen und Sinnesindrücke werden mit ganz kurzen, starken Bildstrichen deutlich gemacht: eine Frau ist „so überaus schön, daß sich jeder freute, der sie sehen durfte“, eine andere so reich, „wie diese ausgeschaut hat, voller Brillanten, über und über voll“. Das Märchen erklärt also durch Beschreibung; es setzt alles in Handlung um; wie kühn der Held ist, wie furchterregend der Drache, wie böse die Widersacher, alles wird durch ihre Taten verdeutlicht. Daher bevorzugt das Märchen auch, neben dem Tatsachenbericht, die Form des Gesprächs, besonders zur Verdeutlichung innerer Vorgänge: das Gespräch ist greifbarer, bildhafter als der Bericht. Der Erzähler spielt beim Sprechen gleichsam die Handlung vor, er dramatisiert die Erzählung.

So ist das Märchen ganz auf Handlung abgestellt, schon weil es eine Dichtform in mündlicher Überlieferung ist. Form- und Inhaltfügung bilden auch in dieser Hinsicht ein untrennbares Ganzes; die eingangs festgestellte Einsträngigkeit und Einheitlichkeit der Handlung, die starre Beschränkung auf eine Hauptperson, auf den „Helden“, sind nur andere Erscheinungsformen dieser Gegenständlichkeit des Stils, und die auffällige Holzschnittart des Märchenstils, die keine Übergänge zwischen ganz gut und ganz schlecht, wunderschön und abgrundhäßlich, schwerreich und bettelarm kennt, auch diese „Schwarz-Weiß-Technik“ gehört hierher. Alles wird im alleinigen Hinblick auf die eine Handlung denkbar vereinfacht: die Personen gliedern sich nach ihrer Einstellung zum Helden in zwei Gruppen; die Schauplätze der Erzählung scheiden sich entsprechend der Themastellung „der Held im Wunder“ in die beiden großen

Räume Umwelt und Abenteuerwelt; so regelt ein Gesetz der Zweifelt die Rollen und die Szenen des Märchens.

Ganz abgestellt auf eine greifbare, ganz auf das Kernthema zugespitzte Wiedergabe der Handlung, ist das Volksmärchen eine schlechte Quelle für die Kulturgeschichte der Gegend, der es entflammt. Dörfer und Städte werden zwar genannt, aber nie eingehend beschrieben; das Landschaftsbild hat nicht die Anteilnahme des Erzählers und der Hörer. Vom bauerlichen, bürgerlichen und höfischen Leben erfährt man gerade so viel, als für die Fortführung der Handlung unbedingt nötig ist. Die Ärzte, Handwerker, Grafen des Märchens sind formelhafte Gestalten. Alles, was die Handlung nicht unmittelbar angeht, bleibt nebelhaft verschwommener Hintergrund. Das ist zunächst durch den Erzähler, durch das Leben in mündlicher Überlieferung bedingt, aber andererseits verstärkt dieser Zug auch die Unwirklichkeit, die Außeralltäglichkeit des Geschehens, die Märchenstimmung. Es wird so der Raum geschaffen, in dem alles möglich, alles glaubhaft wird, in dem das Wunder nichts Wunderbares mehr an sich hat. Stil und Inhalt bedingen sich gegenseitig.

8. Der Märchenerzähler hat nicht den Ehrgeiz, ein sachlich einwandfreies Gemälde zu entwerfen; er kann diesen Ehrgeiz auch gar nicht haben. Er erzählt seine Geschichte aus seinem eigenen Lebenskreis heraus, der für ihn den Mittelpunkt der Welt bildet. Er zieht also das Märchenerleben, das er berichten möchte, in die Ebene seines Erlebens hinein, läßt die Märchenpersonen sprechen, wie er selbst zu sprechen pflegt („So also dann, sagt der Drach, komm, gehn wir zu deiner Mutter!“, oder eine Prinzessin sagt: „Wenn ich den möcht' erwischen, was mir hat vorige Nacht hier gewacht, werd' ich ihm nehmen das Herz heraus und es essen. Ich werd ihm auch trinken das Blut und die Knochen knirschen, weil ich hab solchen Hunger drauf!“), gibt ihnen, falls er sich überhaupt um eine Namensfindung bemüht und nicht „sprechende“ Namen (Rotkäppchen, Sneewittchen, Rapunzel) bevorzugt, Namen, wie sie in seinem Dorf geläufig sind, Hans, Franz oder Seff, Georg, Frischan oder Michel, Lise oder Grete, läßt Könige und Grafen sich wie Bauern benehmen und schildert die Fabelungetüme wie gesteigerte wilde Tiere seiner Wälder. Er läßt unbekümmert bekannte Dinge seiner Umwelt in sein Märchen hineinspazieren, ohne viel zu fragen, ob sie — zeitlich oder inhaltlich — zum Märchen stimmen; im ostholsteinischen Märchen legt der alte Frik zwischen sich und die Kammerjungfer statt des stielchten Schwertes ein Gewehr („So, min Dêrn, secht he, de êrs, de dar heröver kûmmt, de fricht e Kugel!“), im Sprachinselmärchen aus der Slowakei spielen Telegramme, Photographien, Fialer und Mobilisierungen eine Rolle, aber gleichzeitig heißt es: „Schandarme worn noch kene“, weil Gendarmen die Märchenhandlung empfindlich stören würden. Er erzählt gern in der Ichform, so als ob er alles selbst erlebt hätte; eine Oberpfälzer Wäscherin, die freimütig zugab, das Märchen von ihrer Mutter zu kennen, begann dessenungeachtet unbekümmert ihre Geschichte mit den Worten: „Wie ich acht Jahre alt war, bin ich nach Schöngers zu der Hüterin als Gänsehirtin in Dienst gekommen“; wo er das nicht tut, nimmt er wenigstens in der Schlußformel oft Bezug auf die eigene Person. Durch all diese Züge bekommt seine Geschichte einen Schimmer von Vertrautheit, Heimat; der wunderbare Inhalt erregt nicht Schrecken oder Furcht beim Hörer, sondern behagliches Erstaunen. Wo Ortsbestimmungen gegeben werden, nimmt man gern Dorf- und Stadtnamen der eigenen Umgebung: der Sohn des Hirten aus Drengburg bei Königsberg wandert nach dem Wunderkönigreich Ezilien; heimische Umwelt und Wunderwelt sind damit deutlich gekennzeichnet. Es trifft also eigentlich nicht zu, daß das Märchen (wie man aus den „Kinder- und Hausmärchen“ der Brüder Grimm herausgelesen hat) namen-, ort- und zeitlos ist; Heimatlandschaft und Gegenwart bestimmen vielmehr die Gestaltung des Märcheninhalts, und die erfundenen Namen und die Hinausrückung in eine vorgespielte Vorzeit, die doch keineswegs restlos durchgeführt wird, dienen nur zur Ermöglichung des Wunderbaren, das den Gegenwarts- und Heimatrahmen sonst sprengen müßte. Der Stil des Volksmärchens ist also in hohem Maße ein persönlicher Stil, im Gegensatz etwa zur Sage oder zur Novelle.

Mehr an Einzelheiten über den Märchenstil auszusagen, scheint gefährlich, wenn man nicht landschaftlich bedingte Beobachtungen verallgemeinern will. Die wenigen deutschen Märchen Sammlungen, die ihre Märchen ganz unverändert dem Leser darbieten, reichen noch nicht hin, genauere Feststellungen zu machen. Wir können noch nicht einmal die Rolle der Mundart für das

Märchen genau abschätzen: manche Landschaften erzählen scheinbar nur in der Mundart, andere wieder scheinbar nur hochdeutsch, wieder andere wechseln anscheinend, z. B. so, daß die Gespräche in der Mundart, die Berichte hochdeutsch gefaßt werden. Solche Einzelheiten (wie z. B. auch die Verwendung bestimmter Stilformen wie Heraushebung des logischen Subjekts aus dem Satzinnern, Inversion, Wiederholungen u. ä., auch der Gebrauch der Zeitwortzeiten) hängen natürlich auch sehr von den Fähigkeiten des betreffenden Erzählers und von dem Stimmungsgehalt des einzelnen Märchens ab. Manche Stilformen sind literarisches Fremdgut im Volksmärchen; die Sprungtechnik z. B., mit der die Schauplätze oft gewechselt werden („Wie erging es aber der Königstochter?“), entstammt dem mittelalterlichen Epos („Nû lâzen wir die rede stân“ u. ä.).

9. Das Leben in der mündlichen Überlieferung formt also weitgehend den Märchenstil, und der Stil bedingt weitgehend die Inhaltsfügung; da greift eines ins andere. Die mündliche Überlieferung hat aber auch ihre Nachteile. Der Erzähler ist auf sein Gedächtnis angewiesen; wenn es ihn im Stich läßt, entsteht eine Lücke in der Erzählung, die Handlung macht plötzlich einen Sprung. Auch das ist „märchenhaft“ und trägt dazu bei, das Außeraltägliche, die Wunderstimmung zu steigern. Ist die Gedächtnislücke zu groß, so muß der gute Erzähler daran denken, sie zu stopfen; dazu stehen ihm mancherlei Wege offen. Er kann z. B. einen schon erzählten Zug etwas abgewandelt wiederholen, er kann aus einem andern, ähnlichen Märchen ein entsprechendes Motiv herüberholen, er kann nach dem Vorbilde ähnlicher Märchen Szenen etwas erfinden; so helfen ihm die Stilmittel der Variation, der Entlehnung, der Analogie. Manche Erzählzüge sind ihm vielleicht nur noch unklar in Erinnerung; er gestaltet sie so, wie es ihm im Augenblick für das Märchen richtig scheint, sei es, daß er bestimmte Angaben verallgemeinert, sei es, daß er allgemeinen Angaben einen besonderen Inhalt gibt. Abenteuer, die eigentlich von Tieren erlebt werden sollten, läßt er von Menschen bestehen (und umgekehrt), wenn er sich der Verhältnisse nicht mehr genau entsinnen kann, und was ursprünglich ein Dämon tat, läßt er aus dem gleichen Grunde von einem gewöhnlichen Tier oder einem Menschen ausüben. Oft sieht er sich dann im weiteren Verlauf der Geschichte genötigt, die Handlung seiner Änderung entsprechend noch weiter abzuändern; so bekommt seine Geschichte vielleicht eine ganz neue Wendung. Besonders aber zieht er, wir sahen es schon, sein Märchen in seinen eigenen Lebenskreis, merzt aus, was ihm und seinen Hörern zu altertümlich oder fremdartig scheint, und ersetzt es durch Bekanntes, Vertrautes. Ein Holsteiner Märchenerzähler ließ seinen Helden „dree Dag mitten Papen“ fechten; darüber belehrt, daß es doch wohl „Drake“ und nicht „Pape“ heißen müsse, leugnete er das ganz entschieden ab — natürlich, denn der „Dra“ des norddeutschen Volksglaubens ist so etwas ganz anderes, als der Drache im Märchen sein soll, daß sich der Mann, der selbstverständlich an seinen „Dra“ dachte, nicht vorstellen konnte, wie man mit solch einem Wesen fechten könne!

Durch alle diese von der mündlichen Überlieferung bedingten Änderungen wandelt sich das Märchen, sobald es erzählt wird. So sehr gemeinhin darauf geachtet wird, „treu“ zu erzählen, nichts wesentlich auszulassen oder hinzuzusetzen, so unmöglich ist es, dieses Ziel völlig zu erreichen. Jedes Märchen, das frei von schriftlicher oder gedruckter Überlieferung erzählt wird, ist ein persönliches Kunstwerk des Erzählers. In großen Zügen bleibt zwar der Inhalt gewahrt, aber die Einzelheiten ändern sich von Mal zu Mal. Wie das Märchen ursprünglich erzählt worden ist, das ist längst vergessen; der Erzähler bringt notgedrungen nicht das „Urmärchen“, sondern eine „Variante“. Alle Varianten eines bestimmten Märcheninhalts bilden zusammen den „Märchentyp“. Die Entwicklung verläuft also so, daß ein Urmärchen dadurch, daß es in die mündliche Überlieferung eingeht, zum Märchentyp wird, dem die einzelnen erzählten Fassungen als Varianten angehören. Die Forschung bemüht sich, durch Analyse der Varianten zum „Urmärchen“ vorzustoßen; das ist in mancher Hinsicht nützlich, solange sie sich dessen bewußt bleibt, daß so ein erschlossenes „Urmärchen“ eine logische Konstruktion, keine wirkliche Gegebenheit ist.

Zur Verdeutlichung der Variantenbildung seien zwei kurze Beispiele aus Ostholstein (Wisser) gebracht. Zunächst eine kleine Stelle aus dem Märchen vom „Dummen Hans“ von drei verschiedenen Erzählern derselben Gegend, die aber in verschiedenen Gegenden wohnten, gefaßt (Dumm Hans hat den goldenen Apfel):

I.

(Der Erzähler ist ein dreiundfünfzig-jähriger Gärtner):

„Sieh dar', secht de Ol, heff id dat ne secht? Hê is mank de Swin. Du Swin-egel! Kunnst doch de Prud afnehmen! Und darmit nimmt de Ol de Frix un haut em énen achter de Ohren. Da fällt de Prud em vun'n Kopp. Un inner de Prud is je de Appel weß, un de Appel, de rußt in de Stuw.“

II.

(Der Erzähler ist ein dreiundsiebzig-jähriger Kuchnecht):

„Do secht de Ol, sin Badder, de geiht achter em an, dunn secht he: „Heff id dat to di secht, dat du bi so anstelln schuß? Du schuß bi 'n beten manèrli nehmen! Un nimmt de Hand un haut em an den Kopp, dat em de Hôt vun'n Kopp flücht. Und dar hett he den goll'n Appel in hatt, in den Hôt. Un de Appel, de löppt innern Sofa herinner.“

III.

(Die Erzählerin ist eine siebenund-siebzugährige Frau):

„Nu sitt Hans abens so achtern Tisch. Badder, id kunn mi uf je messn! „Du Snappsnut!!“ De Badder ward böß und steit Hans an 'n Kopp, un de Appel flücht na de Stuw rin.“

Ein vierter Erzähler hat die Szene gar nicht, weil es sich bei ihm nicht um einen goldenen Apfel, sondern um einen goldenen Ring handelt. — Das zweite Beispiel bringt eine Stelle aus dem gleichen Märchen in doppelter Fassung des gleichen Erzählers; zwischen der ersten und der zweiten Aufzeichnung liegt eine Spanne von fünf Jahren (dunim Hans gibt sich den Eltern als König zu erkennen):

I.

„... un do ward de Ol schelln: „Wo kannst du bi dat nu utsetzen, bi so'n Dam to Bett to gahn?“ „Gott bewahren! Gistern Abend maken ji so vel Manövers un Komplimentae un wüssen gar ne, wo si ju anstelln schülln, un nu wüllt je noch schelln to? Awer ji sünd blot bang, dat id de Möhl kriegen do. Awer da will id gar ne habbn. So'n Möhle, as dat is, heff id grad tweiundverti!“

II.

„... un dunn ward se je schimpen, wat he dar bi dat Frunsminsch im Bett will. „D', secht se, „gistern Abend, do maken ji so vel Hannör und Komplimenten, un nu wüllt ji schelln un sünd bang, dat id de Möhl hebbn will? Ne, de will id gar ne hebbn. So'n Möhl heff id grad achtundverti!“

Auf diesem Leben in der mündlichen Überlieferung, diesem Wandern von Mund zu Mund und von Gedächtnis zu Gedächtnis, beruht auch die eigentümliche Märchenlogik, die eigentlich gar keine Logik ist. Das Märchen hat so wenig seine eigene Logik, wie es seine eigene Ethik hat; aber wie die Rücksicht auf den Helden die ethischen Bewertungen des Märchens regelt, so verursacht das Leben in der mündlichen Überlieferung die seltsamen Gedankensprünge in der Handlungsführung, die unvermittelten Verbindungen der Erzählteile untereinander. Auch das in gewisser Hinsicht eine „Gegenständlichkeit“ des Stils: der Erzähler kann und will nicht lange erklären und begründen, er erzählt einfach und achtet dabei mehr auf die Inhaltsmasse als auf ihre innere Verknüpfung. Dinge, denen man keine Anteilnahme schenkt, vergessen sich am ehesten. Wer unsere Märchen logisch zergliedert, zerstört sie.

Ein sonst ganz vernünftiger Mann verwünscht z. B. seine zweite Frau, nur weil sie sein Kind sieben Jahre lang säugt, in eine Kuh — und schon ist sie verwandelt, ohne daß der Mann darüber irgendwie betrübt oder auch nur erstaunt wäre. Der Junge wird nun mit der Kuh täglich auf die Weide geschickt, obwohl sich sein Vater doch eigentlich denken könnte, daß die Mutter Kuh nun erst recht ihr geliebtes Kind säugen wird. Der Junge „hatte aber ein Fläschchen bei sich, wor davon trank, der versiel sogleich in einen festen Schlaf“. Woher der kleine Junge dieses wunderbare Fläschchen hatte, weiß niemand, und der Erzähler sagt's nicht. Schließlich erfährt der Vater auf umständliche Art, was er sich längst hätte sagen müssen, wird entsetzlich böse, ohne daß der geringfügige Anlaß dieses Ausmaß an Zorn entfernt rechtfertigen könnte, und beschließt, Frau (= Kuh) und Sohn kurzer Hand zu töten, eine Maßregel, die er scheinbar für sein gutes Recht hält (Einleitung zum siebenbürgischen Eisenhansmärchen). Oder: Die „armlose Ritterfrau“ wird vertrieben und kommt nach Durchquerung eines Waldes an einen Obstgarten, aus dem sie Obst stiehlt (tut das eine Ritterfrau? Warum wendet sie sich, wenn sie Hunger hat, nicht an den Besitzer des Gartens?). Der Besitzer des Gartens kommt und — bittet sie, doch bei ihm zu bleiben, ja noch mehr: er bietet ihr freien Aufenthalt unter Verzicht auf jede Gegenleistung an, und schließlich heiratet er sie sogar (Einleitung zum steirischen „Mädchen ohne Hände“). Oder: Goldener findet in einer Hütte einen Blinden, der gerade Hühnersuppe isst; heimlich hält er mit. Der Blinde, der nicht gehört hat, daß Goldener das Haus betrat und sich am Tisch niederließ, merkt es gleich, daß jemand mit ihm aus der gleichen Schale löffelt, und weiß auch gleich, wer das ist. „Ich habe lange auf dich gewartet“ — weshalb, wird nicht gesagt. Goldener wird dann, obwohl man das Gegenteil erwarten sollte, wie ein geehrter Gast behandelt und erhält nach zwölfjähriger Dienstzeit ein Schwert als Geschenk; „damit kannst du alles erhasen“ — er nimmt's, als ob solch eine Gabe eine Selbstverständlichkeit wäre. Als er

dann später, nach Erlegung des Rupperdrachens, ins Rupferschloß einbringt, nimmt er von allen Schätzen ausgerechnet einen kupfernen Baum mit (es ist aber nirgends gesagt, daß er beritten wäre!), „und das ist das Beste aus dem Schloß, sprach der Alte“, denn wenn man den Baum schüttelt, springen Soldaten heraus. Davon ahnte Golbener, als er den Baum mitnahm, aber nicht das mindeste (Siebenbürgen).

Aber auch dadurch verstärkt sich wieder die wundergeladene Stimmung des Märchens. Was jede andere Kunstdichtung rettungslos verstümmeln und vernichten würde, wird dem Märchen Mittel zu sich selbst.

10. „Mündliche Überlieferung“, das heißt Wandern von Mund zu Mund, von Gedächtnis zu Gedächtnis. Diese Märchenwanderung läuft aber in zwei Strängen: der Erzähler, der einen bestimmten Märcheninhalt (Märchentyp) zum besten geben will, kann zur Ausschmückung, zur Lückenschließung, zur Aufschwellung Einzelzüge (Motive) verwenden, die ursprünglich zu anderen Märchentypen gehören, wenn sie nur irgendwie in seinen Zusammenhang passen, ja er kann ganze Motivketten entlehnen. Das Motiv führt also neben dem Typ ein Sonderleben; es ist sogar wandersfähiger als der Typ, schon weil es kürzer und einprägsamer ist. Und da es naturgemäß viel mehr Märchenmotive als Märchentypen gibt, wächst die Möglichkeit der Variantenbildung ins Unabsehbare. Das überall wirksame volkstümliche Gesetz: „verhältnismäßig wenige Grundformen, aber schier unbegrenzte Abwandlungsfähigkeit“ hat auch beim Volksmärchen seine volle Gültigkeit.

Die Motive führen auch insofern ein Eigenleben, als ihre Entstehung keineswegs durchaus mit der Entstehung des Märchens, dessen ursprünglichen Wesensbestandteil sie bildeten, zusammenfallen muß. Viele Motive entstammen dem wirklichen oder doch möglichen Geschehen, behandeln zwischenmenschliche Beziehungen (Eltern — Kinder, Stiefmutter, Ehe u. ä.) oder Beziehungen zwischen Mensch und Natur (Tierwelt, Wildnis); wir nennen sie „Gemeinschaftsmotive“ (Wesselski). Andere wieder enthalten altes, oft schon längst abgestorbenes oder fremdes Glaubensgut (Riesen, Drachen, Einhorn u. ä.); solche „Mythenmotive“ können auch in der Sage eine Rolle spielen. Mit der Feststellung, wie alt ein Motiv ist, wird also die Frage nach dem Alter weder des einzelnen Märchentyps noch des Märchens als Dichtgattung geklärt. Motivforschung und Märchenforschung sind zwei gesonderte Gebiete; das hat die Forschung oft übersehen. Es ist auch bezeichnend, daß das Mythenmotiv, wenn es ins Märchen eintritt, seine innere Haltung wandelt: die Fere des Märchens ist etwas ganz anderes als die der Sage, und der Drache, gegen den der Märchenheld kämpfen muß, hat mit dem schakrassenden Drachen des deutschen Volksglaubens nur den Namen gemein.

11. Als dichterische Kunstform in mündlicher Überlieferung ist das Märchen an zwei Grundbedingungen geknüpft: Erzählfähigkeit und Erzählgelegenheit sind ihm Lebensvoraussetzungen. Das Märchen ist keine „einfache Form“ wie Sage oder Schwank, Witz oder Anekdote, sondern eine zusammengesetzte, eine Kunstform, bei der Inhaltfügung und Stilgebung sich gegenseitig aufs stärkste bedingen. Wer so eine künstliche Geschichte künstlerisch, d. h. ansprechend und überzeugend, erzählen will, muß nicht nur eine gute Motiverkenntnis, sondern auch ein gewisses künstlerisches Gefühl besitzen. Nicht jeder Märchenkennner ist auch Märchenerzähler; die Erzählfähigkeit beschränkt sich immer nur auf wenige Erlesene. Aber die andern, die Märchenkennner, achten darauf, daß der Erzähler das Märchen in der gewohnten Weise, „richtig“ wiedergibt, helfen seinem Gedächtnis nach, sorgen dafür, daß seine Kunst sich nicht zu weit von der Überlieferung entfernt. Märchenkennner und Märchenerzähler, Hüter des Inhalts und Träger der Form, sind aufeinander angewiesen; aber das einzelne Märchen, die „Variante“, erhält immer nur von dem einzelnen Erzähler ihr bestimmtes Gesicht, ist sein persönliches Kunstwerk. Und, wie überall, gibt es auch in der Märchenkunst große und kleine Künstler, Meister und Lehrlinge, Könner und Pfuscher, „gute“ und „schlechte“ Varianten.

Der Erzähler braucht eine Erzählgelegenheit. Sage und Schwank, Witz und Anekdote können als Kurzformen schnell einmal erzählt werden, bei kurzer Rast in der Schenke, in einer Arbeitspause, auf dem Marsch. Das Märchen braucht seine gute, bedächtige Zeit; Hörer und Erzähler müssen sich ihm entspannt hingeben können. Es muß ein genügender Hörerkreis vorhanden sein, der die Mühe rechtfertigt. Es muß besonders die rechte Stimmung da sein, eine solche Wunderwelt auf sich wirken zu lassen.

Das Märchen ist in seiner reinen Form Erwachsenenendichtung; in die Kinderstube ist es erst später und meist in gewandelter Gestalt eingezogen. Gemeinsame Arbeit zu verkürzen, behagliche Abend- oder Feiertagsstunden zu füllen, ist das Märchen wie geschaffen. Beim Spinnen schnurrt der Erzählfaden ab;



287. Märchenerzählerin („Die alte Marie“). Von Ludwig Grimm (1812).

seit Luthers Notiz von 1525 erweist eine lange, bis zum Schluß des 19. Jahrhunderts reichende Kette von Belegen den Zusammenhang von Märchen und Spinnarbeit, der auch schon fürs klassische Altertum gesichert ist. Wenn die Jäter in langen Reihen den Ader bearbeiten, wenn im Herbst Familie und Nachbarn in der Scheune Mais schälen, wenn die Hirten, Holzhauer und Jäger am Wachtfeuer beieinander sitzen, erzählen die Siebenbürger ihre Märchen. Die ostpreussischen Jnstfrauen bevorzugen die Winterabende, jedenfalls die Dämmerstunden, aber auch beim Obstpflücken, Holz- und Futtermachen, Stricken und Spinnen wird hier gern erzählt, oder beim Vespern. Das Märchen regelt den Arbeitsrhythmus so gut wie das Volkslied; wer Märchenpflege treiben will, muß zunächst Erzählgelegenheiten schaffen.

Das Märchen ist weder ausgesprochene Männer- noch ausgesprochene Frauendichtung. Während in Ostpreußen vorwiegend Frauen Märchenerzähler zu sein scheinen, sind in Pommern, Schleswig, Oldenburg, in den Alpenländern und bei den Heanzen die männlichen Erzähler in der starken Überzahl. Durch die immer stärker werdende Wandlung des Volksmärchens zum Kindermärchen steigt natürlich der Anteil der Frau an der Überlieferung. Aber

nirgends in Deutschland ist das Märchen Eigentum nur des einen Geschlechtes, und wir haben auch keine Anzeichen dafür, daß das jemals der Fall war.

Als Dichtgattung in mündlicher Überlieferung hat das Märchen keinen schlimmeren Feind als das Buch. Je weniger gelesen wird, um so größer ist der Märchenvorrat. Ein Dedeburger Straßensehrer, der weder schreiben noch lesen konnte, lieferte dem gelehrten Sammler (Wünker) 122 Geschichten; noch ganz am Ende des 19. Jahrhunderts waren in Pommern Männer, die 50—60 Märchen kannten, keine Seltenheit; gleiche Verhältnisse gelten noch heute z. B. für Schleswig-Holstein, und eine fünfzigjährige ostpreussische Jnstfrau konnte in unseren Tagen 81 Märchen erzählen. Das Buch zermürbt das Gedächtnis; was man gedruckt besitzt, braucht man nicht auswendig zu wissen. Darum lebt das Märchen heute in literaturfernen Gegenden und Kreisen noch am stärksten.

12. Daß das Märchen unterhaltsam ist und Arbeits- und Feierstunden zu würzen vermag, ist nicht der einzige Grund seiner Beliebtheit. Es wirkt darüber hinaus auch entspannend und beglückend, weil seine Welt keine irdischen Schranken kennt, weil in ihm alles, aber auch alles möglich, ja natürlich und selbstverständlich ist, weil es keine Sehnsucht ungestillt, kein Wünschen unbefriedigt läßt. Es schildert die Welt, wie sie — vom Standpunkt des Erzählers und der Hörer aus — eigentlich sein sollte. Alles steuert, wir sehen es schon, zum guten Ende; immer ist die Lebenslinie des Helden ein Aufstieg: der Prinz erwirbt noch ein zweites Königreich, der Bauernjunge heiratet die Prinzessin, der Arme wird unermesslich reich. Das Märchen ist Wunschdichtung, Wunschdichtung von Menschen, deren ärmliches Leben nach Glanz und Wohlleben, nach Entspannung von der Fron der Arbeit, Wünsche die Fülle beflügelt. Darum spielen die Wunschdinge im Märchen eine so große Rolle: Esel, die Dukaten niesen, Geldbeutel, die nie leer werden, Tische, die sich von selbst decken, Feuerzeuge, die jedes Begehren erfüllen. Darum geht ein so starker sozialistischer Zug durch das Märchen: der Unterdrückte, der harte Bogt, der böse König wird bestraft, und an seine Stelle tritt der Bauernjunge, der häufigste und beliebteste Held des deutschen Märchens. Darum stellt sich das

Märchen immer auf die Seite des Schwachen, Verkannten, Bedrückten und zeigt, wie der dumme Hans, das Aschenputtel, der kleine Däumling zu hohen Ehren kommen. Wie sie das bewerkstelligen, das erregt die Spannung der Hörer, und am Schluß haben sie 's erreicht, und alles atmet befreit und befriedigt auf.

Man vergleiche, um diese lösende Wirkung des Märchens zu begreifen, seine Schlusssätze: „Nu wär de Freid grot und ol bol Hochtied, un de Wilhelminke brukt nu, als Prinzefru, nich mehr silwst schieve“ (ostpreussisch); „der Junge zog mittels des Wunschhutes schnell zu seiner Mutter und brachte sie auch nach der fernen Insel in die Drachenburg; dann feierte er mit seiner Braut in Lust die Hochzeit und war König und Herr über alles Land und alle Schätze, welche der Drache besessen hatte“ (siebenbürgisch); „Wat das ein Staunen und dann eine Freude, als der Bruder erzählte, wie er die Schwester gerettet hatte!“ (steirisch); „Dö hott de Frau, wie-s-n gesähn hott, geschrien und hott gejomert, aber-s woar halt doch anne reiche Frau!“ (schlesisch); „Gattr's, ihr Bwine, die Olbern wort ihr, und der Gescheite is dr Honns; dor hot su vie ol's'r braucht sei Labe'stoge durch seine Olbrichleijt“ (subetendeutsch); „No, jetzt hat er schon gekonnt essen, soviel er wollte. Alle Stuben sind immer gewesen voll mit Tischen und drauf ist gestanden Essen und Trinken, was es für solche Sachen nur auf der Welt gibt. Und jeder hat sich gedurft nehmen, soviel er wollte“ (Deutsch-Probener Sprachinsel, Slowakei); „Da sä' Hans: dat is oof wohl recht, awer wielen id nu Künig bin, wil id den Hoff miene Bröder schenken“ (holsteinisch); „Er führte noch mit sieben Monarchen Krieg und gewann allemal. Über allen Leuten, über die er König war, gab er sechs Freijahre; sie hatten keine Abgaben zu zahlen und lebten sehr glücklich“ (ostpreussisch).

Es scheint mit dieser Wunschgeladenheit des Märchens zusammenzuhängen, daß es gerade bei den ärmeren und ärmsten Bevölkerungsschichten seine eigentliche Heimat und Pflegestätte hat. Jedenfalls werden Bauern unter den deutschen Märchenerzählern nur verhältnismäßig selten genannt; es überwiegen Altenteiler, Instleute, kleine Pächter, Tagelöhner, Land- und sonstige Arbeiter, kleine Handwerker, Krämer, Gastwirte, Bettler; Krüppel, ja selbst Schwachsinnige haben sich öfters als gute Erzähler erwiesen.

Alle Märchenerzähler sind häufiger als junge. Das hat seinen guten Grund: wer Märchen erzählen will, muß in die Überlieferung hineingewachsen sein. Er muß den Motivschatz gut kennen und den Märchenstil beherrschen. Daß das Märchen seine Pflegestatt vorwiegend bei den Alten gefunden hat, das allein reicht nicht aus, seinen baldigen Untergang zu prophezeien. Und der Alte, der ein langes, mühseliges Arbeitsleben hinter sich hat, ist geneigter, von erfüllten Wünschen zu träumen, als wer noch mit unverbrauchten Kräften das Leben meistern zu können glaubt.

13. Wir sehen: Volksmärchen, das ist eine Kunstleinheit von Form, Inhalt und Lebensbedingtheit. Die mündliche Überlieferung regelt weitgehend die Form, die Form den Inhalt; aber auch die soziale Stellung des Erzählers prägt entscheidend die Inhaltsgestaltung mit. Das Märchen ist Wunschdichtung, weil es Armeleutedichtung ist; die Eigenart der Märchenwunder ist stark formbedingt, wie überhaupt das, was wir als „Märchenstimmung“ empfinden, ebensosehr vom Stil wie vom Inhalt herrührt und schließlich in der Besonderheit der Überlieferungsart begründet ist. Treffen alle diese Beobachtungen zu, dann wäre damit gesagt, daß das reine Volksmärchen nur da erhalten ist, wo diese festgestellte Dreieinheit vorhanden ist. Das ist offensichtlich nur bei dem Märchen der Fall, das wir hier beschrieben haben, beim wundergeladenen Zaubermärchen. Aus ihm ist das Wunder nicht wegzudenken, weil es Kernmotiv ist. Neben ihm gibt es noch ein wunderloses Märchen, das so gut wie das Zaubermärchen in mündlicher Überlieferung lebt und Bau-, Stil- und Bildformeln genau wie dieses aufweist, dessen aufsteigende Linienführung, Schwarz-Weiß-Technik und optimistische Haltung durchaus dem entsprechen, was wir über das Zaubermärchen gesagt haben; nur der Zauber, das Wunder fehlt ihm oder steht doch an nebensächlicher, leicht entbehrlicher Stelle; sein Held steht mitten in der Wirklichkeit eines zwar außergewöhnlichen, aber doch real möglichen Lebens; die Widerstände, die er zu überwinden hat, sind ganz natürlicher Art, ebenso wie die Hilfsmittel, mit denen er seinen Sieg erringt. Ein solches entwundertes Novellenmärchen ist z. B. das Grimmsche Märchen vom „König Drosselbart“ (KHM. 52), und auch das Märchen vom „Räuberbräutigam“ (KHM. 40) hat eine durchaus wirklichkeitsnahe Handlung — abgesehen von dem sprechenden Vogel, der die Rolle des Warners spielt, aber ohne ernstlichen Schaden für die Handlung auch fehlen könnte. Ist nun das Wunder Kernbestandteil des Zaubermärchens, und ist das Zaubermärchen die vollste und reinste Form des Volksmärchens, so muß das Novellenmärchen entwicklungs geschichtlich jünger sein als das Zaubermärchen. Im

Seien wunderlos, sind ihm „wandernde“ Wundermotive nur gelegentlich, bei der Variantenbildung, eingesprenkt; im übrigen ist seine Haltung kühler und nüchterner als die des Zaubermärchens. In dieser Hinsicht ist es dem Schwankmärchen verwandt, das zwar des Wunders nicht immer entbehrt, es aber nur zu komischen Wirkungen benutzt: der auf Befehl der Wundergeige tanzende Jude (ursprünglich war es ein Mönch; KHM. 110) oder das tapfere Schneiderlein (KHM. 20), das die Riesen so derb zu foppen weiß und Einhorn und Wildschwein mit witziger List fängt, lockt das Lachen der Hörer. Da herrscht nicht mehr „Märchenstimmung“, von der man sich willig einfangen und einwiegen läßt; das Wunderbare, dem hier komische Seiten abgewonnen werden, wird nicht mehr ernst genommen, wird belächelt. Auch das Schwankmärchen ist eine junge Tochter, keine Schwester des Zaubermärchens, Zeugnis einer veränderten Haltung der Erzähler und Hörer. Das Lügenmärchen schließlich erschöpft sich völlig in der Verurteilung des Wunders.

Andere Nebenformen des Märchens erweisen sich als Mischungsergebnisse verwandter Volksdichtungsgattungen mit dem Märchenstil. Das Tiermärchen ersetzt den menschlichen Helden durch den tierischen und spielt, wie die Fabel, ganz im Tierreich, das Legendenmärchen verwebt Personen der heiligen Geschichte oder fromme Lehren an entscheidender Stelle in die Märchenhandlung. Das Kindermärchen wiederum ist in Inhaltfügung und Form ganz auf das Fassungsvermögen des Kindes abgestellt und hat gewöhnlich Kinder als Helden. Sie alle kleiden sich in die echte Märchenform, ohne doch den echten Märchengehalt ganz zu besitzen. Dabei geschieht es häufig, daß echte Zaubermärchen sich in der mündlichen Überlieferung zu Legenden- oder Kindermärchen wandeln; das hängt vom Erzähler und besonders von der Haltung der Hörer ab. Legenden- und Kindermärchen sind also abgeleitete Märchenformen, während Novellen-, Schwank- und Tiermärchen selbständige, wenn auch jüngere Märchenformen sind. Greifbarer gesagt: ein Legenden- oder Kindermärchen kann Variante eines Zaubermärchens sein, Novellen-, Schwank- und Tiermärchen bilden ihre eigenen Typenkreise.

14. Wer unter „Volksmärchen“ die Dichtgattung begreift, die wir hier beschreiben, wird einsehen, daß keineswegs alles, was unter der Flagge „Märchenammlung“ segelt, auf diesen Namen Anspruch hat. Das gilt auch für die berühmte Sammlung der Brüder Grimm, in der neben echten Zauber-, neben Novellen-, Schwank-, Lügen-, Tier-, Legenden- und Kindermärchen auch viele einfache Schwänke, Sagen, Legenden und Anekdoten zu finden sind. Es ist nötig, genau zwischen den Gattungen zu scheiden; sonst wird eine Klärung der schwierigen Frage nie möglich sein.

15. Wir suchen nach dem Alter unseres Volksmärchens. Damit berühren wir die im Augenblick heikelste Frage der Märchenforschung, um so mehr, als mit der Alters- auch die Herkunftsfrage innigst verbunden scheint. Schroff stehen sich die Ansichten gegenüber: während die einen die Entstehung des Volksmärchens vor die vorgeschichtliche Bronzezeit zurückverlegen wollen (z. B. v. Sydow, Schweden; de Vries, Holland), lassen andere (Wesselski) es eine Schöpfung des ausgehenden Mittelalters sein. Die einen billigen ihm bei uns ein uraltes Heimatrecht zu (z. B. v. Sydow, F. Panzer), die andern behaupten, es sei erst nach dem Jahre 1000 n. Chr. bei uns eingewandert (v. d. Lehen).

Die Schwierigkeit liegt besonders darin, daß das Volksmärchen eine in mündlicher Überlieferung lebende Dichtform ist und als solche erst sehr spät, eigentlich erst seit dem Vorgang der Brüder Grimm (die sich auch noch nicht damit begnügten, den neuen Märchentext so wiederzugeben, wie sie ihn gehört hatten), aufgezeichnet worden ist. Was davor liegt, sind Märchenstoffe oder Teile von solchen in literarischer Bearbeitung, zuweilen zwar einwandfrei dem Volksmund abgelauscht und nur im dichterischen Zeitgeschmack aufgepußt, zuweilen jedoch auch aus anderen Literaturwerken geschöpft. Die schwierige Frage nach dem Verhältnis von Buchgeschichte und Volksmärchen hängt also unmittelbar mit der nach Alter und Herkunft des Volksmärchens zusammen, und die Quellen und gelegentlichen Bemerkungen, die sich zu ihrer Beantwortung anbieten, sind meist vieldeutig und jedenfalls sehr lückenhaft.

Wichtigkeit und Schwierigkeit des Fragenkreises machen der noch jungen Märchenforschung die Klärung einer Reihe von notwendigen Vorarbeiten — teils bei der Märchenaufzeichnung, teils bei der Bearbeitung des gesammelten Stoffes aus Geschichte und Gegenwart — zur Pflicht. Es gibt ganze Märchenliteraturen

(der Fren, Ungarn, Baltoslawen z. B.), die die Forschung bisher nur in sehr unvollkommener Weise übersieht. Ehe nicht der Plan eines großen internationalen Märchenarchivs, in dem möglichst alle bekannten Märchentexte und -arbeiten in einer Weltsprache der Wissenschaft zugänglich gemacht werden, verwirklicht ist, scheint es beinahe vermessenen, Vermutungen, die eben doch nur Vermutungen sein können, auf- und als Tatsachen hinzustellen. Wir tun besser daran, in langsamer, sorgfältiger Aufbauarbeit dem Ziele zuzustreben, als mit unzureichenden Hilfsmitteln Ergebnisse vorwegzunehmen, die vielleicht nur geeignet sind, die Forschung auf Jahre hinaus in unfruchtbare Bahnen zu lenken.

16. Wir müssen uns also damit begnügen, die heute schon feststehenden Tatsachen zusammenzustellen und zu überlegen. Es sind da besonders folgende Dinge wichtig:

a) Das Volksmärchen ist als eine in mündlicher Überlieferung lebende Einheit von Stil und Inhalt, als mehrgliedrige Geschichte mit einem ganz bestimmten, kennzeichnenden Aufbau der Handlung und der Stilprägung keine „einfache Form“, sondern unzweifelhaft eine Kunstform. Das ist bei der Überlegung, wie alt es als Gattung ist, ernstlich zu berücksichtigen. Das Märchen steht formal der Novelle näher als den „einfachen Formen“.

b) Das Volksmärchen arbeitet als zusammengefügte Geschichte mit Motiven, benutzt diese aber nur als Rohstoff. Wir haben schon, wie oft ein Motiv, wenn es ins Märchen eintritt, seine Haltung und seinen Gehalt ändert. Das Märchen ist also keine einfache Aneinanderreihung, sondern eine — nach ganz bestimmten inneren und äußeren Gesetzmäßigkeiten geregelte — Verarbeitung von Motiven. Es geht daher nicht an, die Frage nach dem Märchenalter mit der nach dem Alter und der Herkunft der einzelnen Motive zu verquicken. Das einzelne Motiv kann sehr viel älter sein als der Märchentyp, in dem es auftritt; es braucht auch nicht aus der gleichen Landschaft zu stammen, in der der Märchentyp entstand (es kann z. B. durch Bücher oder auch auf mündlichem Wege „eingewandert“ sein), und Märchenglauben und Volksglauben sind zwei ganz verschiedene Dinge. Der Erzähler holt sich seine Motive, wo er sie findet; er ist nicht wählerisch. So ist auch die Frage, ob nicht einzelne Motive etwa dem Rausch- oder Traumerleben entstammen (was in bescheidenem Umfang wohl zutreffen mag), wohl für die Erklärung des Einzelmärchens wichtig, aber für die Märchenforschung an sich doch von nebensätzlicher Bedeutung. Und daß Gestalten, wie z. B. Drache, Einhorn oder Einsiedler, fremdes Lehnsgut im deutschen Volksmärchen sind, sagt nichts Entscheidendes über Alter und Herkunft des deutschen Volksmärchens selbst aus.

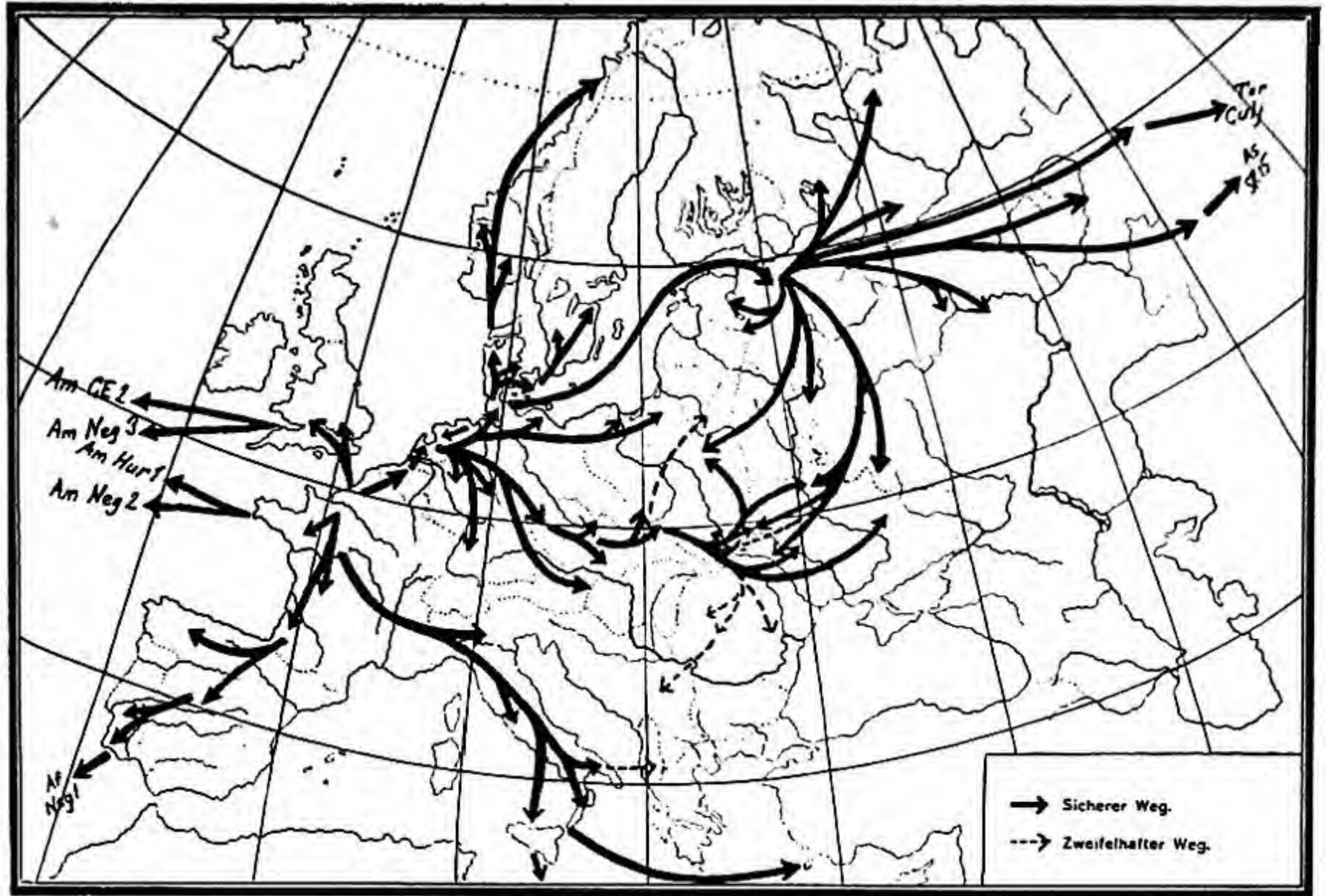
c) Wenn das Volksmärchen eine Einheit von Stoff und Form, bedingt durch das Leben in mündlicher Überlieferung, ist, so kann der Märchenstoff selbst älter sein als sein Niederschlag im Volksmärchen. Das Eigenleben, das die Erzählteile, die Motive, des Märchens führen, besitzen auch die Handlungsgedanken, die Märchenstoffe. Es ist nicht gesagt, daß ein Märchenstoff von Anfang an als Volksmärchen gelebt hat. In vielen Fällen haben Buchgeschichten die Vorlage der Volksmärchen gebildet, deren Stoffe auf irgendeinem Wege, durch Predigt oder Schule, durch billige, sehr verbreitete Drücke (z. B. Kalender, Volksbücher u. ä.), in die mündliche Überlieferung eingegangen sind. Das Blaubartmärchen (KHM. 40) z. B. stellt sich als Prosaauflösung eines Lieder dar, das, im mittelalterlichen Deutschland entstanden und auch noch heute als „Ullingerballade“ im deutschen Volksliedschatz lebendig, auf die mündliche Wanderung ging und, zusammengeköpelt mit dem ursprünglich orientalischen Zaubermotiv von der verbotenen Tür, dann, vielleicht zuerst in Frankreich, als „Volksmärchen“ erzählt wurde. Auch das Alter eines Märchenstoffes sagt noch nichts über das Alter des Volksmärchens aus. In der germanischen Heldensage z. B. finden sich wohl eine ganze Reihe von Motiven und Motivketten, die uns auch im Märchen begegnen; aber nur zwei der uns bekannten Märchen stammen im Kern ihres Handlungsaufbaus mit Heldensagen ganz überein („Dornröschen“ und „Der Königssohn in Schlangengestalt“); der Nachweis, daß schon bei den Bronzezeit-Germanen entwickelte Volksmärchen bestanden, ist bis jetzt noch nicht gelungen. Motivgemeinschaft bedeutet noch nicht Abhängigkeit der Gattungen voneinander.

d) Es ist offensichtlich, daß das Märchen seine Baustoffe den verschiedensten Quellen entlehnt hat. In vielen Fällen hat es sich erwiesen, daß es jünger ist als das literarische Denkmal, zu dem es durch den gemeinsamen Stoff in Parallele steht; verallgemeinert werden darf diese Beobachtung aber doch keineswegs. Wir sind auf Grund unserer heutigen Kenntnisse noch nicht befugt, das Volksmärchen als Gattung für eine Form der höheren Literatur im Volksmund zu halten (Weisselsti). Für viele Volksmärchen, z. B. das verbreitete Märchen vom „singenden Knochen“ (KHM. 28), fehlen uns literarische Vorlagen völlig; es ist kaum glaubhaft, daß das nur an unserer lückenhaften Kenntnis etwa der mittelalterlichen literarischen Märchenvorlagen liegt. Andererseits sind die fargen Bemerkungen der frühmittelalterlichen Schriftsteller keine Beweise für das Bestehen eines Volksmärchens in jenen Zeiten; wenn sie *fabulae aniles*, *lugisagilos*, *moerlin* erwähnen, müssen darunter nicht unbedingt Volksmärchen verstanden werden. Aber der Isländer Oddr Snorraon, der im 12. Jahrhundert lebte, erwähnt Stiefmuttermärchen (*stjúpmoedrasögur*), ohne daß wir hier irgendeine Veranlassung hätten, „gesunkenes“ Literaturgut zu vermuten, und Egbert von Lüttich, der um 1023 seine „*Fecunda ratis*“ schrieb, zeichnet darin das Rotkäppchenmärchen (KHM. 26) auf, daß er von Bauern vernommen hatte. Das Schwankmärchen vom Bürle (KHM 61) findet im 10. Jahrhundert in Lothringen eine erste literarische Gestaltung in mittellateinischen Versen. Mit andern Worten: Das Verhältnis von Literatur und Volksmärchen ist kein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis; der Kunstdichter ist nicht immer der Lehrer, sondern oft auch der Schüler des Märchenerzählers. Das gilt bereits für verhältnismäßig frühe Zeiten unserer Geschichte.

e) Es steht fest, daß das Volksmärchen, wie wir es beschrieben haben, eine europäische Form ist. „Indogermanisch“ wird man es nicht nennen können, denn Indien, so unerschöpflich reich es an Märchenstoffen ist, kennt unser Volksmärchen nicht; seine Märchen bilden mit ihrer außerordentlichen Kombinationsfähigkeit, ihrem unbeschränkten Motivwechsel, ihrem lockeren Formenspiel eine Gattung für sich. Es ist eine unbeweisbare und recht unglaubliche Behauptung, wenn gesagt wird, unsere feste Märchenform im Gegensatz zur indischen Form sei Zeichen einer absterbenden Erzählfunktion (R. Krohn). Die sog. „Märchen der Primitiven“ haben mit unseren Volksmärchen nur gelegentliche Stoffe und Motive gemeinsam, sind aber Gebilde eigener Art („einfache Formen“); die Semiten kennen wohl Parabeln, Legenden, Schwänke und Fabeln, aber nicht unsere Volksmärchen.

Gerade die Klärung der Beziehungen zwischen dem europäischen Volksmärchen und der indischen Märchengeschichte scheint aufschlußreich. Denn Indien hat unserem Volksmärchen eine Fülle von Stoffen geliefert. Zweifellos indischer Herkunft sind die Märchenstoffe von den zwei Wanderern (KHM. 107), von den Tieren auf der Wanderschaft (KHM. 27), von Aladdin mit der Wunderlampe (KHM. 116), vom Zauber vogel, vom Mann, der die Tier sprache verstand, von der Reise ins Jenseits zur Fragenbeantwortung, um nur einige zu nennen; bei anderen, z. B. dem getreuen Johannes (KHM. 6), dem Märchen von den Zauber gaben (KHM. 36), dem Glasbergmärchen, ist indischer Ursprung wenigstens möglich. Die Wanderung erfolgte meist auf dem Buchwege, aber auch durch mündliche Überlieferung (Händler, Reisende, Kreuzzüge u. ä.). Indische Märchenstoffe sind also oft zu europäischen Volksmärchen geworden; fraglos hat der Einbruch der indischen Handlungs- und Baustoffe die Volksmärchenbildung sehr stark angeregt. Andererseits steht bei vielen anderen Märchen aber auch die europäische Herkunft eindeutig fest, z. B. beim Drosselbartmärchen (KHM. 52), das wohl nicht frei von orientalischen Motiven ist, als Typ aber zweifellos aus Westeuropa (Deutschland, vielleicht Frankreich?) stammt, beim Fortunatusmärchen (KHM. 54), das vermutlich in England oder Frankreich entstanden ist, beim Märchen von der Gänsemagd (KHM. 89), das germanischen Ursprungs zu sein scheint, beim Rotkäppchen (KHM. 26), dessen erste, dem Volksmund entlehnte Aufzeichnung von 1023 in damals deutsches Siedlungsgebiet weist. Die Stiefmuttermärchen deuten schon durch ihr Kernthema, das für die polygamischen Kulturen des Orients wenig Interesse hat, nach Europa. Die Befruchtung durch Indien war zweifellos reich und nachhaltig; sie reicht aber nicht aus, die Entstehung

des europäischen Volksmärchens zu erklären, so als ob nun die europäischen Typen nur Nachbildungen nach indischem Vorbild wären. Das Verhältnis von europäischem Volksmärchen und indischer Märchengeschichte stellt sich dem von Buchmärchen und Volksmärchen zur Seite; Beziehungen bestehen, aber sie sind weder einseitig noch endgültig entscheidend. Und wenn man von der großen Wirkung der indischen Märchen-



288. Die Verbreitungswege des Schwanks vom alten Hildebrand in Europa. (Nach Walter Anderson, Der Schwank vom alten Hildebrand, eine vergleichende Studie.)

stoffe spricht, dürfen daneben die ebenso reichen stofflichen Anregungen, die der keltische Motivschatz mit seinen grössten Abenteuern und seinen geheimnisvollen Verschlingungen dem mitteleuropäischen Volksmärchen gespendet hat, nicht übersehen werden.

17. Das Märchen wandert, als Ganzes und in seinen Teilen. Die Wanderung der Märchenstoffe und Märchenmotive kann die verschiedensten Wege einschlagen, kann über die Literatur so gut wie über die mündliche Überlieferung führen, kann durch andere Dichtgattungen erfolgen. Weite Räume können so überbrückt werden, von Indien bis Island, von Frankreich bis Indien, von grauer Vorzeit bis in die Gegenwart. Aber die Wanderungsfähigkeit des Volksmärchens ist in seiner festen Form begrenzter; ihr sind, soweit sie nicht auf dem ihm ursprünglich artfremden Buchweg erfolgt, natürliche Grenzen gesetzt. Die Grimmschen „Kinder- und Hausmärchen“ haben französische Märchen in Deutschland volkstümlich gemacht und die Kenntnis vieler Märchentypen über das ganze deutsche Sprachgebiet hin, ja, da sie in zahlreiche fremde Sprachen übersetzt wurden, fast in der ganzen Welt verbreitet. Aber das ist nicht die Regel, und noch heute scheiden märchennahe Gegenden (wie Ostpreußen z. B.) diese „Herrenmärchen“ von den angestammten Geschichten.

Man hat gesagt: das Volksmärchen überschreitet, soweit es in mündlicher Überlieferung lebt, Sprachgrenzen im allgemeinen nicht. Das ist überspitzt. Wir wissen, daß „Sprachgrenzen“ eigentlich mehr oder weniger breite Grenzgürtel darstellen, in denen sich der Übergang von der einen zur anderen Sprachform allmählicher vollzieht, als der Ausdruck „Sprachgrenze“ glauben machen möchte. Über solche Grenzgürtel kann auch das Volksmärchen „wandern“ — ganz abgesehen von solchen Fällen, in denen Kriegszüge, Wanderhändler, Pilger, Bettler und reisende Handwerker ihre Märchen über ihre Sprachgrenzen hinaus tragen. Daß kleine Sprachgrenzen (Dialektgrenzen) leichter und häufiger überschritten werden als große (Sprachstammgrenzen), ist natürlich.

Insofern aber hat jene Leugnung einer Märchenwanderung recht, als jedenfalls das Volksmärchen Sprachgrenzen nicht überschreitet, ohne sich zu wandeln. Jede Sprachlandschaft hat ihren besonderen Lebensstil, der sich auch beim Märchenerzählen äußert; das bringt die mündliche Überlieferung zwangsläufig mit sich. Die Verschiedenheit des Motivvorrates, Vorliebe für die eine oder andere Märchen- oder Typgattung, für diese oder jene Märchengestalten, unterschiedliches Erzählgeschick bedingen Abwandlungen der Vorlage bei der Wiedergabe; der Kulturstand einer Landschaft gibt, das haben wir schon früher, dem Märcheninhalt seine besondere Abschattung. Jede Sprachlandschaft hat also ihren Märchenstil, der sowohl die Auswahl und

Formung der Handlungstypen wie die Prägung im einzelnen regelt. Wir sprechen da von „Ökotypen“ (v. Sydow): der Ökotyp ist also die landschaftlich bedingte Sonderform des Volksmärchens, ist die Zusammenfassung der Varianten eines bestimmten Gebietes, die unter sich eine geschlossene Gruppe bilden und sich so als Einheit gegen die Ökotypen der anderen Gebiete abheben.

Das verbreitete Märchen von den Tieren auf der Wanderschaft z. B. tritt in drei verschiedenen Ökotypen auf: der asiatische Ökotyp, der Heimattyp des Märchens, läßt ein Ei, einen Skorpion, eine Nadel, ein Stück Rot und einen Mörser wandern; der westeuropäische Ökotyp, dem unser Grimmsches Märchen von den Bremer Stadtmusikanten (KHM. 27) angehört, beweist die Tatsache, daß die Haustiere stärker sind als die Wildtiere (denn ursprünglich ist es keine Räuberhöhle, sondern die Wohnung des Wolfs, die sie erstürmen); der osteuropäische Ökotyp schließlich handelt auch von Haustieren, setzt aber den Ochsen, der sich eigenmächtig ein Haus baut und den anderen den Zugang zu ihm verwehrt, zu seinen einstigen Kameraden in Gegensatz. — Das Märchen von den drei Männlein im Walde (KHM. 13) ist indischen Ursprungs, aber die Hausmännchen, die doch unserm Märchen die ganz besondere Inhaltsgattung leihen, sind heimisches Motivgut, und die Aufgabe, Erdbeeren im Winter zu suchen, gehört auch nicht zum Urtyp, sondern zum europäischen Ökotyp. — Es ist in diesem Zusammenhang sehr bezeichnend, daß die Inder keine englischen Märchen, die nordamerikanischen Indianer wohl französische und spanische, aber ebenfalls keine englischen Märchen übernehmen. Dem entspricht es, daß die Siebenbürger wohl rumänische Märchen nacherzählen, aber ihren Inhalt ganz, wie sie es bei ihren eigenen Volksmärchen tun, in den Bereich des täglichen Erlebens hineinziehen und vom Übersinnlichen befreien. Die siebenbürgischen Tiermärchen dagegen, die sie aus der fränkischen Heimat mitgebracht haben, sind bei den umwohnenden Rumänen und Ungarn unbekannt geblieben.

18. Deutschland hat durch seine Mittellage in Europa eine Fülle fremder Anregungen erhalten. Die großen Wanderwege des Märchens, von West- nach Osteuropa, von Süd- nach Nordeuropa und umgekehrt gehen durch sein Gebiet. Die kirchliche, orientalische, höfische und Schwankliteratur, die zahlreiche Märchenstoffe vermittelten, sie alle sind keine deutschen, sondern internationale Literaturgattungen, und noch im 18. Jahrhundert haben die französischen Contes de fées stark auf den deutschen Märchen- und Motivschatz eingewirkt. Dennoch hat das deutsche Volksmärchen sein eigenes Gesicht, seine eigene Stimmung, seine besondere Art. Wir erkennen sie am ehesten und schärfsten, wenn wir sie mit anderen nationalen Märchenstilen vergleichen. Das deutsche Märchen ist weder rhetorisch noch verstandesmäßig wie das französische, auch nicht beredsam wie dieses. Wortspiele, witzige Anspielungen auf bekannte Personen fehlen ihm, religiöse Personen spielen in ihm nicht die große Rolle wie in Frankreich; es übertreibt das Wunder nicht ins Frazenhafte, es liebt keine unvermittelten und unbegründeten Wundererscheinungen. Das italienische Märchen hat häufiger genaue Ort- und Zeitbestimmungen, die beim mallorfinischen Volksmärchen die Regel sind. Das deutsche Volksmärchen neigt zur Wirklichkeitschilderung und ruhigen Entwicklung der Handlung, während das russische phantastische Übertreibungen und große Spannungen liebt; das deutsche Märchen hat das Bedürfnis, zu begründen, in stärkerem Maße als das russische, betont mehr die Gegensätze zwischen arm und reich, verliert sich weniger in der Ausmalung von Einzeldingen. Seine Beziehungen zum Schwanke sind inniger als die des russischen Volksmärchens, das schärfer zwischen ernstem Märchen und Witzgeschichte scheidet. Dem deutschen Märchen fehlen die vielgestaltigen, erdrückenden, zum Teil grotesken Wundergestalten des Nordens; seine Wundergestalten sind typischer (Zwerg, Riese, Drache, Hexe usw.) und dadurch wirklichkeitsnäher, nüchterner, und ein „rollender Hinds Magen“, wie er im norwegischen Märchen auftaucht, ist im deutschen kaum denkbar. So fehlen ihm auch die weichen Nebel des irischen Märchens, die alles ins Riesenhafte vergrößern, in die Ferne rücken, unwirklich machen. Das deutsche Märchen ist lebensnahe; auch wo es Wunderräume beschreibt, bleiben die Züge der deutschen Landschaft unverkennbar, und am liebsten verlegt es seine Wunder in die Wälder, die durch alle deutschen Gaue und durch fast alle deutschen Märchen rauschen: Wälder müssen durchquert werden, ehe der Held das Ziel findet, Kinder verirren sich im Walde, das verfolgte Mädchen flüchtet sich in den Wald; der Arme, der sich keinen Rat mehr weiß, geht in den Wald, um zu überlegen. Not, Schrecken und Sorge birgt der deutsche Märchenwald, aber auch Erfüllung, Freude, Überraschung und, ganz besonders, Trost dem Einsamen.

Die einzelnen deutschen Landschaften haben nun wieder ihre besonderen Vorlieben und Eigenarten, ihre „Ökotypen“. Der schlesische Hang zur Selbstverspottung z. B. zeigt sich in einer Bevorzugung der Schwankmärchen vom „tummen Hönse“

und von albernen und genarrten Bauern; im allgemeinen neigen die schlesischen Märchen zum Verben und Rüpelhaften. In Ostholstein erfreuen sich die Märchen vom Bürle, Räuberbräutigam, starken Hans, dummen Hans, Drachentöter und Glasberg besonderer Beliebtheit; Stiefmüttermärchen werden hier ausschließlich von Frauen erzählt. Das steirische Märchen bringt Heilige oft als Helfer ins Zaubermärchen. Die Wahl der Märchenpersonen unterliegt landschaftlichen Bedingtheiten. Es gibt Gebiete, die besonders märchenarm (z. B. Ostpreußen, Schleswig-Holstein, Westfalen), und andere, die märchenarm sind (z. B. Oberrhein). In der Schweiz werden mehr Märchen von Hirten, an der Wasserkante mehr von Seefahrern und Fischern erzählt. Im Osten des deutschen Sprachgebietes, besonders in Ostpreußen, aber auch in Pommern und den Sudetenländern gelegentlich, mischen sich Lieder gern in die Märchen-erzählung ein. Es gilt, diese einzelnen Landschafts-ökotypen genau herauszuarbeiten.

19. Das deutsche Volksmärchen steht seit hundert Jahren unter der Wirkung jenes be-

wundernswerten unschätzbaren Werkes, von dem die Märchenforschung der Welt ihren Ausgang genommen hat, der „Kinder- und Hausmärchen“ der Brüder Grimm, der ersten volkstümlichen nationalen Märchen-sammlung, die wir unser eigen nennen. Sie hat eine Volkstümlichkeit erlangt, mit der sich wenig andere Buchwerke der Neuzeit messen können; ihre Märchenstoffe sind deutscher Gemeinbesitz geworden, der Stil, in dem sie erzählt sind, der weitgehend der feinen Künstlerhand Wilhelms seine Prägung verdankt, gilt längst als „echter“ deutscher Märchenstil. So hat dieses Buch vielerorts das ältere Volksmärchen in den Hintergrund gedrängt und mit dazu beigetragen, die landschaftlichen Märchenformen einzuebnen. Doch wird in märchen-nahen Gegenden noch heute zwischen „Schoolmärkes“ und „ons Märkes“ genau unterschieden und diesen vor jenen der Vorzug gegeben.

Der Kampf zwischen Buchmärchen und Volksmärchen ist in großen Zügen entschieden; weite Gebiete des deutschen Sprachraumes sind heute märchenarm oder gar märchenlos, und nur in Kerngebieten blüht das deutsche Volksmärchen heute noch wie ehemals. Es gibt Märcheninseln, wie es Trachteninseln gibt; das sind Rückzugsgebiete. Die neue Zeit steht dem Wundergehalt des Märchens verständnislos gegenüber; Buch und Radio ersetzen die mündliche Überlieferung. Die Erzählgelegenheiten schwinden immer mehr. Das Volksmärchen wird immer stärker zum Besitz des Kindes; im Rückzugsgebiet der Kinderstube findet es seine letzte Heimstätte. Wie das Märchen anspruchsvoller in seinen Lebensbedingungen als das Volkslied ist, so ist sein Lebenskampf härter und scheinbar aussichtsloser. Ein funkelnder Spiegel deutscher Volkstümlichkeit droht zu erblinden. Um so ernster ist die Pflicht der Wissenschaft, aus seinen noch hellen Stellen herauszulesen, was sie zu künden wissen von dem Wesen, dem wir selber schicksalhaft zugehören. Solcher Stellen gibt es noch viele, viele sicher auch, die uns heute noch verborgen und unbekannt sind. Die deutsche Märchenforschung muß sie finden und deuten, um der internationalen Wissenschaft willen, die dieses Bausteines nicht entraten kann, mehr noch des eigenen geliebten Volkstums wegen, das zu sehen und zu erkennen immer letztes und höchstes Ziel deutscher Wissenschaft sein wird.

Wichtigstes Schrifttum.

Die wissenschaftliche Märchensammlung — nicht nur Deutschlands, sondern der Welt — setzt mit dem Erscheinen der Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm (I. Band 1812, II. Band 1814) ein. Die Stimmung war durch die im



289. Jakob und Wilhelm Grimm. Nach einer Zeichnung von Ludwig Grimm (1829).



290. Joh. R. A. Musäus. Nach dem Kupferstich von J. H. Lips.

Stil der Contes de fées aufgepuhten „Volksmärchen der Deutschen“ des J. R. A. Musäus, die freilich mehr Novellen im Zeitgeschmack als „Volksmärchen“ sind, durch die im gleichen Stil und Geist abgefaßten „Neuen Volksmärchen der Deutschen“ von Benedicte Raubert (1789–1792), besonders aber durch die Weckrufe Herders und die Anteilnahme, die die Romantiker dem Märchen entgegenbrachten, vorbereitet; nun erschien in diesem einzigartigen Werk eine Veröffentlichung, die die Quellen selbst sprudeln ließ und ihre ungeahnte Schönheit und bunte Mannigfaltigkeit aufzeigte. Über die Entstehung dieser bahnbrechenden Sammlung und die im wesentlichen von Wilhelm Grimms Künstlerhand geformte Methode der Märchenveröffentlichung unterrichten heute am besten: W. Schoof, Zur Entstehungsgeschichte der Grimmschen Märchen. Frankfurt a. M. 1931 (= Hessische Blätter für Volkskunde 29). — R. Schmidt, Die Entwicklung der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen seit der Urhandschrift. Halle 1932. — R. Schulte-Kemminghausen, Die niederdeutschen Märchen der Brüder Grimm. Münster 1932. — Die Urfassung der „Kinder- und Hausmärchen“, die in der sog. Olenberger Handschrift (entdeckt 1893) vorliegt, gab J. Leffß heraus („Märchen der Brüder Grimm“, Heidelberg 1927). Einen Neudruck der Erstausgabe veranstaltete F. Panzer (München 1913).

Die eigentliche Märchenforschung wurde durch den dritten Band der „Kinder- und Hausmärchen“, der die Anmerkungen enthält, eingeleitet (1819), in ihm werden die damals bekannten deutschen und außerdeutschen Varianten zu den einzelnen Märchentypen der Sammlung angegeben und damit einer vergleichenden Märchenkunde die Wege geebnet; außerdem werden Notizen zur Geschichte des Märchens gesammelt. Dieses grundlegende Werk erfuhr

eine gewaltige Erneuerung, die es, hundert Jahre nach seinem Erscheinen, wieder auf den Stand der Forschung brachte und es erneut zur unentbehrlichen Grundlage jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Märchen machte: J. Bolte und G. Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. 5 Bände (Leipzig 1913–1932). Die drei ersten Bände enthalten die Variantennachweise zu den einzelnen Märchen; der vierte und fünfte Band wird durch eine eingehende Geschichte des Weltmärchens vom Altertum bis in die Gegenwart gefüllt, eingeleitet durch Bemerkungen über Namen und Merkmale des Märchens und durch Zeugnisse zur Geschichte der Märchen. Im 5. Band findet sich auf S. 7–21 eine genaue Übersicht über die deutschen Märchensammlungen, auf die hier verwiesen werden muß. Der vierte Band enthält auf S. 165 ff., 277 ff., 419 ff. eine Geschichte des deutschen Märchens.

Neben diesem monumentalen Kernwerk der Märchenforschung steht das noch im Erscheinen begriffene Handwörterbuch des deutschen Märchens, herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von Johannes Bolte und Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen von Luz Madsen (I. Band, Berlin 1930/33). Hier werden in alphabetischer Reihenfolge und mit reichen Literaturangaben die einzelnen Typen und Motive, aber auch die allgemeinen Fragen der Märchenforschung und die Arbeiten der bedeutendsten Forscher und Sammler abgehandelt.

Zusammenfassende Darstellungen des Märchens. A. Thimme, Das Märchen (Leipzig 1909). — F. v. d. Leyen, Das Märchen (¹ Leipzig 1911, ² 1925). — R. Spieß, Das deutsche Volksmärchen (Leipzig 1917). — W. A. Berendsohn, Grundformen volkstümlicher Erzählkunst in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm (Hamburg 1922). — F. Panzer, Märchen. In: J. Meier, Deutsche Volkskunde (Berlin 1926), S. 219 ff. Bibliographie S. 330 ff. — J. de Vries, Het sprookje (Antwerpen o. J.). — R. Beth, Märchen. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens V, 1597 ff.

Allgemeine Arbeiten zur Märchenforschung. A. v. Löwis of Menar, Kritisches zur vergleichenden Märchenforschung. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 25 (1915). — F. v. d. Leyen, Aufgaben und Wege der Märchenforschung. In: Kuhnzeitschrift (München 1916). — A. Karne, Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung (FFC. 13; Samina 1913). — P. de Voort, Märchenforschung. In: Zeitschrift für Deutschkunde 42 (1928). — R. Krohn, Die folkloristische Arbeitsmethode (Oslo 1926). — L. Madsen, Zur Märchenforschung. In: Zeitschrift für deutsche Bildung VI (1930). — L. Wolff, Vom deutschen Volksmärchen. In: Borchlingzeitschrift, S. 154 ff. — A. Wesselski, Versuch einer Theorie des Märchens (Reichenberg 1931; dagegen bes. W. Anderson, Dorpat 1935). — F. Hanke, Aufgaben volkstümlicher Märchenforschung. In: Zeitschrift für Volkskunde ² IV, S. 203 ff. — R. Krohn, Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung (FFC. 96; Helsinki 1931).

Arbeiten zur Altersfrage. Der Orientalist Th. Benfey stellte, nachdem die Brüder Grimm das Märchen als urindogermanische Tradition angesprochen hatten, Indien als alleinige Märchenheimat hin und fand damit die Tatsache der Märchenwanderung: Th. Benfey, *Pantchatantra* (Leipzig 1859). — Demgegenüber vertritt der schwedische Märchenforscher W. v. Sjörow mit gefestigter Methode und erweiterten Kenntnissen den Grimmschen Standpunkt: R. W. v. Sjörow, *Folksagan sasom indoeuropeisk tradition*. In: *Arkiv för nordisk Filologi* 42 (1926). — Ders., *Folksagoforsningen*. In: *Folkminnen och Folktankar* 1927. — Ders., *Folksägner och Folksagor*. In: *Nordisk Kultur* IX. (Stockholm 1931), S. 93 ff. — L. Weiser, *Das Märchen als indogermanische Tradition*. In: *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* IV, 207 ff.

Die Ansicht ist nicht unwidersprochen geblieben: F. v. d. Lehen, *Indogermanische Märchen*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 2 I, 16 ff. Vgl. auch v. d. Lehen und besonders: A. Wesselski, *Märchen des Mittelalters* (Berlin 1925), Einleitung, sowie seinen oben genannten „Versuch einer Theorie“.

Zur Frage des Märchens im germanischen Altertum: F. v. d. Lehen, *Das Märchen in den Götterjagen der Edda* (Berlin 1898). — R. Kaiser, *Edda*. In: *Handwörterbuch des deutschen Märchens* I, 428—452. — H. Dehmer, *Primitives Erzählungsgut in den Islendinga-Sögur* (Leipzig 1927). — H. J. Eggers, *Die magischen Gegenstände in der altisländischen Prosaliteratur* (Leipzig 1932). — H. Ponti, *Volksmärchen und Heldensage* (FFC. 95; Helsinki 1931). — R. Kaiser, *Das Märchen im germanischen Altertum* (Greifswalder Habilitationsschrift 1932, noch ungebrudt). Vgl. auch J. Müller-F. v. d. Lehen, *Lesebuch des deutschen Volksmärchens* (Berlin 1934).

Zur Typen- und Motivforschung: Führend ist zur Zeit die sog. finnische Schule mit ihrer historisch-geographischen Methode, die nur leider dadurch, daß sie zu einseitig den Märcheninhalt betont, dem Volksmärchen nicht genügend gerecht wird. Über die Methode belehren Marne (s. o.!) und Krohn (s. o.!), über ihre wichtigsten Ergebnisse Krohn (s. o.!). Ihre Untersuchungen sind gesammelt in den *Folklore Fellow Communications* (FFC.). — A. Marne, *Übersicht der Märchenliteratur* (FFC. 14; Hamina 1914). — Ders., *Die Tiere auf der Wanderschaft* (FFC. 11; Hamina 1913). — Ders., *Der tierisprachenkundige Mann und seine neugierige Frau* (FFC. 15; Hamina 1915). — Ders., *Der reiche Mann und sein Schwiegerjohn* (FFC. 23; Hamina 1916). — R. Th. Christensen, *The Tale of the two Travellers or the Blinded Man* (FFC. 24; Hamina 1916). — L. Madsen, *Der singende Knochen* (FFC. 49; Helsinki 1923). — E. Philippson, *Der Märchentypus vom König Droßelbart* (FFC. 50; Greifswald 1923). — E. Rösch, *Der getreue Johannes* (FFC. 77). — A. Marne, *Die magische Flucht* (FFC. 92; Helsinki 1930). — A. Marne und Th. Thompson, *The types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography* (FFC. 74; Helsinki 1928). — E. Böhlen, *Sueewittchenstudien* (I: Leipzig 1910, II: Leipzig 1915). — J. Panzer, *Hilde-Gudrun* (Halle 1901). Behandelt KHM. 136. — Ders., *Studien zur germanischen Sagen Geschichte I* (München 1910). Behandelt KHM. 90. — Ders., *Merlin und Seifried de Ardumont* (Tübingen 1902). Behandelt KHM. 92. — E. Tegethoff, *Studien zum Märchentypus von Amor und Psyche* (Bonn 1922). — W. Anderson, *Kaiser und Abt* (FFC. 42; Helsinki 1923). — J. Volte, *Das Märchen vom Tanze des Mönches im Dornbusch*. In: *Festschrift zum 5. Neuphilologentag* (Berlin 1892). — S. Liljeblad, *Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern* (Lund 1927). — J. M. Voberg, *Der Ritt auf den Glasberg*. In: *Danske Studier* 1928, S. 16—53. — W. v. Sjörow, *Tva spinnsagor* (Rumpelstilzchenmärchen). — H. Hempel, *Das Frau-Holle-Märchen und sein Typus* (Greifswalder Dissertation 1923, Maschinenschrift). — A. Romain, *Zur Gestalt des Grimmschen Dornröschenmärchens*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 2 IV (1933), S. 84 ff. — J. Müller, *Das Märchen vom Unibos* (Jena 1934).

Einzelfragen: J. M. Goebel, *Jüdische Motive im märchenhaften Erzählungsgut* (Greifswalder Dissertation 1932). — P. Groth, *Die ethische Haltung des deutschen Volksmärchens* (Leipzig 1930). — E. Müller, *Psychologie des deutschen Volksmärchens* (München 1928). — W. Linde, *Das Stiefmuttermotiv im Märchen der germanischen Völker* (Berlin 1933). — M. E. Rosenbaum, *Liebe und Ehe im deutschen Volksmärchen* (Jenaer Dissertation 1932). — A. Genzel, *Die Helfer und Schädiger des Helden im deutschen Volksmärchen* (Leipziger Dissertation 1922, Maschinenschrift). — F. v. d. Lehen, *Zum Problem der Form der Märchen*. In: *Wölflinschrift* 1924. — R. Petzsch, *Formelhafte Schlüsse im Volksmärchen* (Berlin 1900). — G. Rahlö, *Die Verse in den Sagen und Märchen* (Jenaer Dissertation 1919). — J. H. Siuts, *Jenseitsmotive im deutschen Märchen* (Leipzig 1911). — W. Hegar, *Die Verwandlung im Märchen*. In: *Hessische Blätter für Volkskunde* 28, S. 110 ff. — R. Friedrichs, *Das Recht in den Kinder- und Hausmärchen*. In: *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* XXII, 16 ff. — J. Ipsen, *Die Einleitungen zu den Unterweltsmärchen bei Grimm*. In: *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*. — O. Ludwig, *Richter und Gericht im deutschen Märchen* (Wühl 1935). — J. Maltzaner, *Die Erlösung im Märchen* (Diss. Heidelberg 1934).

Zur Geschichte des deutschen Märchens. F. v. d. Lehen, *Märchen und Spielmannsdichtung*. In: *Germanisch-Romanische Monatschrift* X, 129 ff. — G. Christmann, *Märchen im höfischen Epos*. In: *Paul und Braunes Beiträge* XXX. — H. Samson, *Beiträge zum deutschen Märchen im ausgehenden Mittelalter* (Bölnener Dissertation 1931). — O. Nossag, *Volksmärchen und Volksmärcheninteresse im 18. Jahrhundert* (Greifswalder Dissertation 1931). — H. Lude, *Der Einfluß der Brüder Grimm auf die Märchensammler des 19. Jahrhunderts* (Greifswalder Dissertation 1933). — R. Schmidt, *L. Bechstein als Märchensammler* (Leipzig 1935).

Das Märchen in mündlicher Überlieferung. W. Wifler, Auf der Märchensuche (Hamburg v. J.). — Verf., Das Märchen im Volksmund (Hamburg 1925). — H. Grubbe, Wie ich meine „Plattdeutschen Volksmärchen aus Ostpreußen“ aufschrieb (FFC. 102; Helsingfors 1932). — O. Brinkmann, Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft (Münster 1933).

Zur Eigenart des deutschen Märchens. A. v. Löwis of Menar, Der Held im deutschen und russischen Märchen (Jena 1912). — E. Tegethoff, Die Dämonen im deutschen und französischen Märchen. In: Schweizer Archiv für Volkskunde 24, S. 137 ff. — R. Plenzat, Die ost- und westpreussischen Märchen und Schwänke nach Typen geordnet (Elbing 1927).

Sage und Legende.

Von Dr. Paul Baunert.

Voraussetzungen und Stoffe.

Anstatt mit einer Definition anzufangen, wollen wir lieber von der lebendigen Sage, der Tatsache Sage ausgehen, wie sie auch in unserer Gegenwart noch vorhanden ist. Der Gewährsmann, den ich sprechen lasse, steht im Anfang der Dreißiger, er arbeitet als Schmied in einer Fabrik, in einem kleinen niederhessischen Ort, sein Vater ist Töpfer, seine Mutter eine Bauerntochter.

Mein Großvater — so erzählte er — war aus dem Waldeckischen hierher gezogen. Als es mit ihm zu Ende ging, hat er in der letzten Nacht kurz vor seinem Tode auf einmal gesagt: „Ich bin nochmal in dem alten Hause gewesen und hab nochmal alles angeguckt.“ In derselben Nacht hat der Mann, der nun da wohnte, was gespürt, es war so sonderbar, als wenn da wer herumginge. Und am andern Morgen hat er seine Leute gefragt: „Seid ihr oben gewesen?“ Aber von denen war es keiner. Später hat er's uns erzählt, das hat mit Tag und Stunde genau gestimmt.

Wir bekommen hier zugleich eine Vorstellung davon, wo Sage wächst und wie die Leute zu ihr stehen, unter denen sie wächst. Sie ist ein Stück von ihrem Leben, gehört zur Familie, sie ist einfach da; gleichviel, was Außenstehende davon halten mögen, wie der Fachmann sie kritisch beleuchten, benennen und klassifizieren möge.

Was wir heute Sage nennen, war immer schon da, vor den Begriffen also auch, die sich das 19. und 20. Jahrhundert davon machten. Auf der einen Seite haben wir einen durch die Jahrhunderte gehenden Strom der Überlieferung im Volke, ein Wissen, das von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wird. Auf der andern ein Interesse der Bildungsschicht, die diese Dinge vor hundert und etlichen Jahren für sich wiederentdeckte und zu begreifen sucht (im Wortsinne, abtastet), Einteilungen vornimmt und auf einen Auschnitt die Benennung „Sage“ anwendet. Weder die eine noch die andere Seite bleibt bei alledem unverändert; weder der „Sagen“bestand noch die Gelehrten- und Bildungswelt, die sich mit ihm befaßt. Teile, große Partien der Sagenüberlieferung sinken ab, anderwärts setzt neue Zellenbildung an; der Abgang wird leichter bemerkt als der Zuwachs und von manchem für das Überwiegende gehalten. Auf der andern Seite stehen auch die Begriffe der gelehrten Forschung von diesen Dingen nicht so fest, wie wohl mancher glaubt. Sie wandeln sich mit der Blickrichtung, Zielsetzung und Selbstbegrenzung der Wissenschaft. Überschaun wir zunächst die Masse der Sagen, die allmählich in den Scheinwerfer der Wissenschaft traten, nach ihren Hauptinhalten, ohne die Absicht der bestmöglichen Einteilung:

Ein sehr großer Teil handelt von geheimnisvollen Anlagen und Künsten gewisser Leute, Entzündungs- und Verwandlungszuständen wie denen des Alps und Werwolfs, Zauberei aller möglichen Schattierungen von der schwärzesten bis zur weißen Sympathie; Hexen und Zauberern; seherischen Fähigkeiten. Letztere leiten in den Vorgeschiedenen schon über zu einer anderen nicht minder umfangreichen Gruppe, nämlich der um den Tod: Vorboten, Sterbestunde, Leiche, Kirche und Kirchhof; die ganze Frage, was wird aus den Abgeschiedenen nach dem Tode? Vorstellungen von Totenscharen und ihren dämonischen Führern und Führerinnen, ihrem Aufenthalt in den Bergen. Und weiter die endlose Reihe spukhafter Erscheinungen und Begebenheiten. Da sind weiter Übergangsformen zu elbischen Sagenwesen und dann diese selbst in reiner Ausbildung:

die Wasser-, Erd- und Berggeister, Kobolde, wilden Waldeute. Letztere wieder werden zum Teil den Riesen ähnlich, die im übrigen sich deutlich herausheben als besondere Gruppe. Neben und zwischen dem Zauberwesen, den Gespenstern und Elben, tauchen Tiergestalten auf. Manche Sagentiere bilden einen Kreis für sich, wie Drache und Schlange. In anderen Sagen wieder tritt das Geist- und Spukhafte mehr zurück, sie befassen sich mit merkwürdigen Formen und Eigenschaften von Tieren und Pflanzen oder anderen Naturdingen. Mit Geister- und Zauberlauben oft verknüpft erscheint die Schatzsage. In ihr tritt nicht selten auch der Teufel auf, der anderwärts manchmal in den Fußtapfen älterer Riesen, Dämonen, Elben geht, vor allem aber als Anstifter und Urquell alles Bösen wirkt. Als Gegenmacht erscheint das Christentum mit seinen Heiligen und Wundern, mit seinen Kirchen, Kreuzen, Bildern, Glöckern und sonstigen geweihten Dingen. Auch ohne die kirchliche Einkleidung tritt der Gedanke der sittlichen Weltordnung und des Rechts in anderen Sagen in den Mittelpunkt. Er greift in die Totensage, er liegt zugrunde in Erzählungen von Wahrzeichen der Unschuld, von wunderbaren Retungen, großen Freveln und ihrer Vergeltung. Mit letzterer verbinden sich oft Naturkatastrophen, Sturmflut, Bergwerkeinsturz, Vergletscherung. Derartige Landschaftsschicksale gehen schon über in das Geschichtliche. Hier weiß ferner die Sage zu berichten von heidnischer Vorzeit, Landesbesiedlung, Einführung des Christentums, Kriegs- und anderen Notzeiten, wie z. B. dem Schwarzen Tod, ferner von Glaubenskämpfen, großen Taten und Tütern, Kaisern und Königen, Fürsten- und Herrengeschlechtern. Von der Vergangenheit wendet sie den Blick zukünftigen Dingen, letzten Weltzeiten zu, und von den großen gemeinsamen Schicksalen zu den engeren und engsten Kreisen der Ortsgeschichte, zu der Entstehung von Städten und Dörfern, Bauten, Bergwerken, merkwürdigen Bildern, Wappen, Orts- und Flurnamen, zu ungewöhnlichen Begebenheiten und Leuten der Gegend, zu welcher letzteren sowohl Räuber, wie Schälke und komische Künze, Menschen von großer Körperkraft oder Geschicklichkeit oder Nartheit oder sonstigen nicht alltäglichen Eigenschaften gehören können. Hier schließen sich unter anderem die mannigfachen Spitznamen und Spottgeschichten an, die einzelnen Ortschaften, Gauen, Stämmen angehängt werden.

Man sieht, es zeichnen sich die Umrisse von Gruppen ab, aber die Vorstellungskreise greifen mannigfach ineinander.

Grundschichten, Grenzfragen, Wesen.

Und zugleich treten Fragen und Zweifel um die äußere gemeinsame Grenzlinie der gesamten Sagenmasse auf. Zauberei und Hexen, Zwerge und Riesen, Spukgeister und mancherlei andere Wesen, die hier bei der Inhaltsübersicht der Sage auftraten, kommen auch im Märchen vor. Auch das erzählende Volk respektiert nicht die Einteilung der Wissenschaftler. Im Waldeckischen fand ich das Grimmische Märchen von dem jungen Riesen (Nr. 90) als Geschichte von einem starken Knecht auf einem Gutshof lokalisiert.

Wo liegen die Grenzen zwischen Märchen und Sage? Die Unterschiede können nicht bis in die Wurzeln hinuntergehen. Die Grundschichten, aus denen sie erwuchsen, die Grundstoffe, aus denen sie sich aufbauten, sind bei beiden die gleichen. Es sind die Vorstellungen und Lebensgrundlagen, die allen Völkern gemeinsam sind.

Überall gibt es die naturgewobenen Bande zwischen Mutter und Kind, Geschwistern, Geschlechtern, überall Kampfgefährten und Feinde, Opfer und Aufopferung, Glaube an zauberische Kräfte und Mittel, an dämonische Mächte; überall die Gedanken um Tod und Tote, die teils gefürchtet, teils als Schutzmacht gedacht und gefühlt werden. Aus diesen gemeinsamen Schichten kommt ferner, was Sage und Märchen wissen vom Treiben der Seele in Schlaf und Traum, über die Entstehung von Wind und Wetter, Blitz und Donner, Gestirnen, Bergen und Felsen und anderen Naturformen. Und in demselben Seelen- und Lebensbereich liegt als Wirklichkeit, als reales Geschehen das Zueinanderfließen und Gleichsetzen von Mensch, Tier, Pflanze, die Sympathie zwischen ihnen (Lebens- und Schicksalsbäume, Bäume, die seufzen und bluten, bei einer Mordtat zittern usw.), die Möglichkeit magischer Einwirkung auf ihr Wachstum, das Herüber- und Hinüberwechseln, die Verwandlungen zwischen Mensch und Tierheit (als Werwolf gehen, Berserkerang, Tiergestalten der Hexe, der Totenseele, Verwünschungen).

Die Sage nun bleibt dem allen nahe. Einen ihrer Grundzüge konnten wir schon an dem eingangs wiedergegebenen Beispiel gewahren. Wo sie noch hundertprozentig ist, ist sie überzeugt von der Wirklichkeit dessen, was sie berichtet; ist sie gewiß, an eine reale Macht zu rühren, an die realste aller Mächte; sie steht auf festestem Glaubensgrunde.

Wie sich Sage und Märchen zueinander verhalten, hat besonders von der Hehen Kargemacht. Die Sage will nicht eigentlich erzählen, sie will ein Geschehnis, eine Erscheinung fassen und erklären, gibt ein Wissen um sie; das Märchen will erzählen um des Erzählens willen. Die Sage versieht ihren Bericht daher gern mit genauen Zeit- und Ortsangaben, nennt Gewährs-

leute, beteiligte Personen, die wirklich gelebt haben. Das Märchen löst sich von solcher Fixierung, geht von Land zu Land, greift auf, was seinem Zweck, dem Erzählen und Fabulieren dient. Die Hexen, Riesen, Zwerge, Nixen, Waldleute der Sage sind lebhafter, tragen mehr von ihren Ursprungselementen als die des Märchens, die sich in die Rollen eingespield haben, die ihnen in dieser Phantasiwelt zugeteilt werden. Die Sage ist einfacher, bleibt bei einem oder wenigen Motiven, das Märchen verknüpft viele und verschiedenartige, erfindet neu, überrascht, steigert. Die Sage endet meist traurig oder gar nicht; die Erlösungen, Schachhebungen usw. mißlingen sehr oft; das Märchen strebt dem glücklichen Ausgang zu.

Damit sind Grundrichtungen angegeben, die im Wesen der Sage hier, des Märchens dort liegen. Zugleich zeigt sich damit die Problematik und Bedingtheit der Grenzziehung zwischen beiden. Der Bereich dessen, was als wirklich gilt, und dessen, was nur Spiel der Einbildungskraft ist, ja auch der Aktionsradius der Phantasie, ihre Bewertung als geistige Entdecker- und FINDERKRAFT — sie greifen verschieden weit, nicht nur bei verschiedenen Völkern, sondern auch bei demselben Volke in verschiedenen Zeiten und Schichten. Auch in der Sage wirkt ferner Eifer und Lust des Erzählens mit, märchenhafte und novellistische Motive dringen bei der Ausgestaltung ein.

Leichter lassen sich, im großen und ganzen gesehen, Sage und Schwanke sondern. Man sieht ja gleich, wohin der Schwerpunkt bei letzterem verlegt wird. Der Schwanke will nicht mehr eine merkwürdige Realität vermitteln und deuten, er will uns zum Lachen bringen. Aber auch hier gibt es in den Grenzzonen ein lebhaftes Herüber und Hinüber.

In den zahllosen Ortsnederen z. B. ist oft das einzige Wirklichkeitselement die Ortschaft selbst, der etwas angehängt, die zum Schilda gestempelt wird, oder die Tatsache traditionsgemäßer Reibereien zwischen zwei Nachbarorten. Das Erzählte selbst aber ist sehr oft reiner Unsinn. Andererseits gibt es im Lebenskreise einer jeden Volksgruppe doch auch wirkliche, nicht nur erdachte, komische Personen und Vorfälle; und wenn es auch zutrifft, daß die Sage in ihrer Grundstimmung ernst, ja tragisch ist, so schließt das doch nicht aus, daß auch jene wirklichen Menschen, die mit einem besonderen Talent zum Erleben heiterer Szenen, zum Improvisieren von Schwanen und Eulenspiegelereien geboren sind, zu Objekten der echten Sage werden.

Die Paarung in der Überschrift dieses Abschnittes und das christliche Element, das uns bei der Übersicht der Sagenstoffe begegnete, führen uns weiter zu der Frage, wie sich Sage und Legende zueinander verhalten. Die Personen, von denen die Legende berichtet, haben für den Kreis, für den sie eigentlich da ist, in dem sie entstanden ist, wirklich gelebt, ja sie sind noch gegenwärtig in einem erhöhten Dasein. Es werden wirkliche Orte genannt und eine wirkliche Zeit, in der sich die Geschehnisse zugetragen haben. Und diese selbst sind Geschehnisse im vollsten Sinne, sie sind tatsächlich geschehen, für die Auffassung des gläubigen Kreises. Die Legende will also ernst genommen werden wie die Sage. Und man könnte sie demnach eine Sage von heiligen Personen, Orten und Dingen nennen? Lieber nicht. Es ist besser, sie zunächst von ihrem besonderen Ursprung her zu sehen, wie es André Jolles tut, von dem Kreise her, in dem sie sich gebildet hat. Der Kern unserer Vorstellung von ihr, das, was dem Bilde Geschlossenheit, Substanz, Farbe, Gehalt gibt, das ist doch jene reiche, durch das Mittelalter hin wachsende christlich-kirchliche Überlieferung. Aus ihr stammt auch der Name Legende, aus kirchlich-lateinischem Sprachgebrauch.

Die vorher als wesentlich bezeichneten Merkmale der örtlich-zeitlichen Fixierung gelten nur für die strenge Form der alten Berichte, welche Tatsachen der heiligen Geschichte, Fundamente und Bausteine der Kirche geben wollen. Jüngere sekundäre Legendenbildung, die naturgemäß besonders in der Volkslegende hervortritt, bewegt sich in der Randzone, löst sich von der Bindung an irdischen Ort und historische Zeit, spielt frei im Jgendwo und Jgendwann; das Rankenwerk der Phantasie, mit dem liebevolle Andacht das Bild der Heiligen umgab. Ähnlich wie auch die Sage in Märchen und Schwanke übergeht. Das letztere Element, die Einmischung komischer Züge in die Legende braucht aber für den Volksmenschen noch nicht den Glaubensernst aufzuheben, sondern kann neben ihm bestehen; wie man es schon an den alten geistlichen Spielen und Volkspredigten wahrnehmen kann.

Entstehung und Wandlungen der Sage wie der Legende, von denen spätere Abschnitte handeln werden, geben weiteren Aufschluß darüber, wie beide zueinander stehen. So viel sieht man schon jetzt: es sind zwei Überlieferungsströme verschiedener Herkunft, die sich begegnen, und die Legende ist der jüngere.

Mit großer Liebe vertiefte sich die germanistische Forschung von Anbeginn in das Studium der Beziehungen zwischen Sage und Mythos. Man empfand, daß hier nahe verwandte, ja ursprünglich gleiche

Kräfte in beiden wirksam waren. Aber dem Blick der romantischen Geschichtsbetrachtung wandelten sich die Begriffe Mythos, Sage, Märchen und ihr Verhältnis zueinander.

Zunächst waren sie nur bestimmt gewesen, in der Fülle der Überlieferungen, die sich der Forschung in dem schier unübersehbar weiten Gebiete erschloß, zum Sichten und Ordnen zu dienen, verschiedene Gestaltungsstufen zu unterscheiden und zu bezeichnen. Dann aber glaubte man, jeder dieser Gattungen, dem Mythos sowohl wie der Sage und dem Märchen, eine bestimmte Periode der menschlichen und Volkstumsentwicklung zuweisen zu können; auf das Zeitalter des Mythos, so meinte man, seien ein Zeitalter der Sage und des Märchens gefolgt, sie hätten einander abgelöst; und in der Sage suchte man demnach überall nach umgesetzten Mythen und verkleideten Göttern. Die Sage war nicht um ihrer selbst willen da, sondern nur Material für die mythologische Forschung.

Je eingehender man sie aber studierte und mit den Mythen verglich, um so mehr stellte sich heraus, daß dies geistreich gedachte Schema der Romantik nicht haltbar war, daß die Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens viel reicher war und tiefer führte, daß der Fäden viel mehr waren, die zwischen Sage und Mythos hin und her liefen; daß die Sage nicht nur Nachzügler und Erbe des Mythos, daß sie vor-, neben- und nachmythisch war. Sie bewahrt tieferliegende Vorstellungs- und Glaubensschichten, aus denen sich die Gestalten der Götter erst erhoben und herausarbeiteten. In der Volksage wie im Brauchtum lebten noch manche urtümlich einfachen weniger ausgeformten Bildungen fort und liefen neben den höheren Gestaltungen des Mythos und Kultus weiter.

Sagen- und Brauchtumsentwicklung stehen in Wechselwirkung; es konnte also dabei sehr wohl das Auftreten von Stufen, die sich in enger gezogenen Kreisen, in Geheimbünden an höhere Götterbildungen schlossen oder solchen Götterglauben gestalteten, von der Sage des Volkes aufgefangen werden (wie unter anderem die Arbeit von D. Höpfer es für den Wodanuskreis zeigt); doch mußten sich hier solche Reflexe notwendig mit älterem Glauben mischen (vgl. auch S. 331).

Oft auch ist es kaum möglich, zu sagen, wo die Götter anfangen und die Mächte und Formungen der niederen Mythologie, die Dämonen, aufhören. Freilich darf man nun nicht in das Gegenteil verfallen und in allen Sagen, wie sie auf uns gekommen sind, Zeugnisse einer uralten „vormythischen“ religionsgeschichtlichen Stufe sehen; vieles ist jüngere Bildung und hat neuere, im Gang der Geschichte hinzutretende Aufbaustoffe in sich aufgenommen, wie sich im folgenden Abschnitt noch des näheren zeigen wird.

Die Umwege der Mythen- und Sagenforschung sind nicht vergebens gewesen, sie haben zu fruchtbaren Erkenntnissen geführt, unsern Blick geschärft; wir sehen heute in der Sage nicht mehr nur eine Aussage über Mythenbildung vergangener Zeiten, sie hat für uns Eigenwert bekommen als unmittelbare Wesensäußerung unseres Volkstums; dahin leiten uns gleich die folgenden Gedankengänge.

Meinungsverschiedenheit und Unklarheit besteht noch vielfach über die Beziehung zwischen Volksage und Geschichte. Das liegt daran, daß der eine sich bei Volk, Sage und Geschichte etwas anderes denkt als der andere. Was ist denn nun „Volk“ für die Sagenforschung?

Man kann die Sage nicht auf den Dorfkreis und etwa die angrenzende Schicht der Land- und Kleinstadt einschränken. Nicht nur die Tatsache, daß es eine Seemanns- und Bergmannsage gibt, läßt sich dem entgegenhalten. (Man hat immerhin den einen den „Bauer des Meeres“ und auch den andern einen „verwandelten Bauern“ genannt.) Auch mit den Adelsgeschlechtern wuchs echte Sage, mit Städten und Bürgerfamilien, in den Kreisen der Geistlichkeit. Bestimmte Sagentypen, wie die von Vorzeichen und Vorgesichten des Todes, von geheimnisvollen Vorgängen in der Sterbestunde, Anmeldung in der Ferne Sterbender und sonstige Fernwirkungen — dergleichen geht durch alle Schichten. Und beim Tode eines bekannten Industriellen erzählten sich die Werkzangehörigen: in dem Sarge da ist er gar nicht, da sind nur Steine drin, es ist eine Scheinbeerdigung; er selbst lebt noch, ist übers große Wasser gegangen usw. Ähnliches Sagenewebe konnte man um das Ende des schwedischen Industriemagnaten Kreuger wahrnehmen.

Wir können heute nicht anders, als in dem Volk einen Gesamtorganismus sehen, der alle Stände umfaßt (ich verkenne dabei keineswegs die Tatsache, daß die Forschung bisher beste und am leichtesten greifbare Überlieferung vom Landvolk bezog).

Und nun weiter, was ist Geschichte? Nur das urkundlich feststellbare äußere Geschehen innerhalb eines zeitlichen und politischen Rahmens? Gerade von der Volkskunde her wird man mehr von der Geschichte fordern, wird man verlangen, daß in ihr die Tatsache Volk, der Organismus Volk im Mittelpunkt steht. Geschichte ist dann Schicksal und Lebenswille dieses Organismus, Lebenswille einer natürlichen gewachsenen Menscheneinheit, der sich in Schaffen, Taten, Leiden umsetzt. So verstanden, wird Geschichte fortwährend Sage, und zeugt Sage wieder Geschichte; denn sie bewahrt Erfahrungen, eine artgemäße seelische, sittliche Haltung den Dingen und Begebenheiten gegenüber und damit Samen zu neuem Geschehen.

Nicht nur was wir historische Sage nennen, sondern alle Sage muß dann für Geschichtserkenntnis wesentlich und fruchtbar werden. Man kann gar nicht über Geschichte etwas Endgültiges ausmachen, ohne den Träger dieses Lebensprozesses, den Organismus Volk, und seine Verhaltensweise so von innen her begriffen zu haben, wie ihn die Sage sehen lehrt.

Jetzt wird uns erst deutlich und kommen wir zu einer vollständigen Auffassung dessen, was Sage eigentlich ist. Es genügt nicht, sie als mündlichen Bericht und Deutungsversuch einer merkwürdigen Begebenheit oder Erscheinung zu betrachten; immer ist sie in ihrem Leben gebunden an eine Menschengruppe, die eine natürliche schöpfungsmäßige Einheit bildet, an eine echte organisch gewordene und gewachsene Gemeinschaft. Nur innerhalb eines solchen Lebenskreises mit einheitlichem Fühlen, Denken und Wollen lebt sie selber wirklich. Mag dieser Organismus nun Sippe, Stamm oder Volk heißen, immer heißt sein oberstes Gesetz Leben, sein Leben, sein Wachstum. Alle Dinge, die ihm begegnen, muß er entweder in Leben verwandeln, in sein Leben, oder er muß sie abstoßen, ausscheiden. Was nicht in das Leben dieser organischen Bildungen eingehen kann, kann auch nicht in die Sage eingehen. Unter der Gesamtmasse der Begebenheiten und Personen, die das Weltgeschehen der Sage als Stoff darbietet, wird nach diesem Gesetz eine Auslese gehalten, werden die „Motive“ und „Helden“ gewählt.

Man braucht nur die Sagen einer Landschaft, etwa Schleswig-Holsteins, durchzublättern, um zu erkennen, was für Charaktere und Charakterzüge von einer Volksgruppe als die wesensgemäßen herausgestellt werden: Graf Geert, der isern Hirt, der Knabe Alf (der nachmalige Alf VIII.), Klaas Lembke, Wessel Summer, Bidder Lång, Henning Wulf, Hartwig Reventlow, der alte Jakob in Schrebbendorf, der Bauer Mau in der Dänenzeit, Maren Jepsen, die in die Torfkuhle sprang, den Schweden zu entgehen, das „brave Mütterchen“, das sein Haus anzündete als Warnungssignal, als ganz Husum sich auf dem Eise belustigte und eine Sturmflut drohte.

Der höchste, den andern Gemeinschaften übergeordnete, sie umfassende Organismus, mit dem Sage wachsen kann, der Organismus Volk, strebt nun bei uns erst nach voller Selbstverwirklichung. Unser Volk lebte bisher mehr in seinen alten Teilorganismen, Familien, Bauernschaften und Stadtgeschlechtern, Gau- und Landschaften und Stämmen, Wirtschafts- und Berufsgruppen. Auch in letzteren war immer da, wo sie in Sippen wuchsen und in ihnen einen Zusammenhalt hatten, die Sagenbildung am stärksten. Wie wir das bei Fischern und Seefahrern, Berg- und Hüttenleuten und Schmieden, Winzern und Sennen, Forstleuten und Waldgewerben, Geistlichen und Kriegsleuten sehen können.

Erkennen wir, daß Sage an solches organische Wachstum, von der Sippe herauf bis zum Volk, gebunden ist und uns davon sprechen will, so kommt Sinn und Zusammenhang in das zerstückte, bunte Vielerlei, in dem nach und nach bald hier bald da einzelne Überlieferungen, Reihen, Typen, Splitter zutage traten und dessen Sichtung und Ordnung der Forschung so viel zu tun gab.

Etwas von diesem mit Wesen und Werden der Sage gegebenen Zusammenhang war ja schon in dem Beispiel zu spüren, das diese Darstellung einleitete (S. 326). Ebenso wie da handelt es sich bei einer sehr großen Zahl von Überlieferungen zunächst um die Familie selbst, ihren Sitz und Besitz, Haus und Hof und Alder: tote Mütter, die es zu ihrem Kinde zieht, andere Verstorbene, denen eine ungerechte Erbteilung oder die Sorge um Haus und Hof keine Ruhe läßt, Ahnenseelen, die warnend, helfend wiederkehren; die weiße Frau zumal, die als Schicksalskünderin erscheint — wie eine Sippenseele, den nordischen Fylgjen ähnlich — jedesmal wenn ein Glied des Hauses stirbt, aber auch wenn eins geboren wird. Dann weiter, dieser Erscheinung verwandt, die Hausgeister mit wechselndem Namen Heinzelmann, Hütchen, Chimle, Riß Put, Robold, Heugüttel; die glückbringende Hausotter (wiederum eine Seelenerscheinung); Besizmehrter wie die dienstbaren Geister in Tiergestalt (Drache, Fühnel,

Alf, die mitunter vererbt und in die Aussteuer mitgegeben werden) oder die Flaschengeister (*Spiritus familiaris*, Spielmannchen), Hedtaler, Pakte mit dem Bösen; Schätze, die in Schlössern und Höfen vergraben werden. Verfall und Vergeudung des Familiengutes durch Trinker und Spieler. Grenzsteinverräter, falsche Landmesser und Meineidschwörer, die das Erbland oder die Allmende geschmälert haben und zur Buße nach dem Tode „glühnig gehen“ müssen. Gefahren, die vor allem dem Nachwuchs, den Kindern, aber auch andern Familiengliedern sowie dem Vieh, der Wirtschaft drohen durch Hexen und andere feindliche Mächte; und zugleich die Abwehr solcher Schäden. Die Friedebrecher und Schädiger der Gemeinschaft, Übertreter ihrer Lebensordnung: Mörder, Räuber, Raubritter, betrügerische Wirte, schlechte Dorfschulzen, gewalttätige Gutsherrn und andere Übeltäter; wobei jedoch nicht alles, was hier vorkommt, als aus der Art geschlagen gilt: bei dem Bericht von Räubern und Raubschützen z. B. und ihrer Kühnheit, Verschlagenheit, Selbstherrlichkeit klingt nicht selten etwas mit wie: „das gehört zu uns“. Und ebenso bei der Unverwundlichkeit mancher andern Wildlinge, ihren Reforden im Trunk, in Spielsucht, Verschwendung, Raufhändeln. Wir sind damit schon über den Kreis von Sippe und Sippengruppierungen der Dorf- und Stadtschaften hinaus in den größeren des Stammes gekommen. Die Sage hebt einzelne Gestalten und Taten heraus, in denen sich Stammesart besonders verkörpert; auch wohl einzelne Große, deren Tun schicksalvoll für den ganzen Stamm wird. Die Landschaft aber, der Naturrahmen, der dies ganze Stammeswesen einfaßt, ist gleichsam eine erweiterte, ins Größere übersehte Dorfgemarkung und Sippenangelegenheit. Alles, was da geistert unter und über der Erde, in Luft, Wasser, Feldern und Wäldern und Bergen, alles, was in dieser Sagenlandschaft ist an freundlichen und feindlichen Wesen und Gewalten, steht in unlöslicher Beziehung zu den Stammesgeschlechtern der Menschen, die hier siedeln. Das Totenvolk, das in den Bergen haust, rührt sich und kommt hervor, wenn Krieg dem lebenden Stammvolk droht. Sehr sinnfällig wird das Zusammenspiel der lebenden Stammesmenschen mit der Geisterwelt, die sie umgibt, in der Sage von den wilden Heeren, wilden Jagden, die im Sturm ihre bestimmten Straßen fahren. Denn diesen Überlieferungen liegt nicht nur eine „Vorstellung“ zugrunde, daß da in den Scharen ruheloser Toter unausgelebte Kräfte und Leidenschaften, „ewige“ Jagd- und Kampfgier und Berserkerwildheit weitertobten; dieselben Triebe waren auch in den Lebenden, gefangen und überdeckt vom Tagesbewußtsein, und strebten nach Entfesselung in ekstatischen kultischen Umzügen Vermummter mit Lichtern, Musik- und Lärminstrumenten, wilden Rufen, Tänzen und Läufen; mit alldem suchten und fanden die Eingeweihten solcher Banden und Verbände Gemeinschaft und Kameradschaft mit der Sturmchar der toten Vorfahren, Einströmen in den Strom entfesselter Seelenkräfte, den man da in Herbst- und Winterstürmen gegenwärtig wußte. Und dies Wüten der Geisterjagd in Wind und Wetter brachte dann weiter zugleich dem Fruchtlande Gedeihen.

Auch die Sage von den elbischen Wesen der Landschaft ist erfüllt von Sippenbeziehung: Liebschaft und Ehe zwischen ihnen und den Menschen, Raub von Kindern, Mädchen, Frauen, wechselseitigen Dienstleistungen im Haushalt, Glückskleinode und andere Gaben aus Elbenhand, aber auch Verfeindung und Mischeakte. Nicht zu vergessen endlich die Heiligtümer und Heiltümer der Gaue, die alten wie die jüngeren christlichen, sie sind oder werden diesem ganzen Organismus eingegliedert. —

In all den Berichten von Geistern und magischen Kräften, Schätzen, Götzen, vom Teufel und in vielem anderen herrscht bei den einzelnen Stämmen weitgehende Übereinstimmung — wie das nicht anders zu erwarten ist bei der Gemeinsamkeit der Grundschichten, aus denen sich dieser Sagenbezug aufbaut. Doch ist zu beobachten, daß bestimmte Gruppen und Typen bei dem einen reicher, bei dem andern farger entwickelt sind oder gar schwinden und fehlen. Bei dem einen findet sich auf altertümlicherer Stufe, was bei dem andern schon Spätform geworden ist; bei dem einen ist die Sage wortfarg, düsterer, schauerlicher, bei dem andern redseliger, gemüthlicher, launiger; bei dem einen streitbarer, bei dem andern passiver; bei dem einen protestantisch, bei dem andern katholisch getönt.

Im mitteldeutschen Land z. B. ist vom Main zum Harz und bis zur Saale die Frau-Hollen-Sage verbreitet (gewesen), mit dem hessisch-thüringischen Bereich um Meißner und Hörselberg als Kerngebiet. In den Landstrichen westwärts davon, von Niederhessen durch Waldeck gegen das Sauerland hin, auf dem Westerwald, im Bergischen, auf der Eifel findet sich eine Vielheit von Hollen (als Name einer ganzen Gattung), von Geistern teils mehr wichtelhaft-elbischer Art, teils gespenstisch-totenspukähnlich, teils wie Penaten (in bergischen Aufzeichnungen des 15. Jahrhunderts „weiße Frauen oder heilige Horden“, „selige Frauen“ oder „gute Horden“, die unter Krausen Büschen und Bäumen und an andern Stellen des Hofes wohnten); und vom Vogelsberg über Westerwald-Eifel hin begegnet uns die Sage von den wilden Frauen, in der manche Elemente des Frau-Hollen-Zyklus sind. Hier hat sich also das Vorstellungsgewebe noch nicht zusammengezogen zu der Einzelgestalt der Seelenherrin und Wettermacherin, die besonders die Kleinkinderseelen zu sich zieht und wieder auf die Welt kommen läßt, den Andern und Ehen Fruchtbarkeit gibt. Auf der andern Seite aber stellen sich neben die mitteldeutsche Frau Holle wieder Einzelwesen, wie in Niedersachsen Frau Freke, in Mecklenburg und der Priegnitz Frau Gode, im Brandenburgischen ferner noch Frau Harke (Havelland, Barnim) und Frau Fuik (Uckermark), im Vogtland Frau Werre, in Franken Frau Trempe, in den österreichischen Alpen Frau Stempe, vor allem aber im ganzen oberdeutschen bairisch-alemannischen Bereich und noch bis ins Fränkische und Thüringische hinein die Bercht, die Frau Berchte. Alle diese Gestalten zeigen Familienähnlichkeit.

Die Unterschiede in dem Sagengut der einzelnen Volksgruppen sind bedingt durch Landschaft, Stammesgeschichte, Kreuzung mit Überlieferungen der Vorbewohnerschaft. (Vgl. den Abschnitt über die Stämme und ihre Sage bei Baunert „Die Stämme im neuen Reich“ S. 65 ff.)

Wie stark die Umwelt das Gesamtbild der Sage mitbestimmt, sieht man — um nur zwei besonders auffallende Beispiele zu nennen — an den Sagen der meeresnahen Friesen und der Hochbajwaren und Hochschwaben im Alpenlande. Wie sich auf ostdeutschem Kolonialboden der Sagenbestand wandelt, kann man u. a. bei den Obersachsen beobachten. Germanisches Erbgut der Niederdeutschen, wie die alte Riesensage und die von den Vorgeschiedten, auch bei den Franken und Hessen noch gut bezeugt, bei den Thüringern schon schrumpfend, verliert sich ostwärts der Saale. Dagegen tritt hier, Unglück und Tod ankündigend, die Klage- oder Haulemmutter auf. Die Nixen und Wassermänner der deutschen Altstämme fanden im Ostlande überaus zahlreiche Vasen und Betten und vermehrten sich stark. Der tiergestaltige dienstbare Hausgeist, den die Franken als Drachen, die Thüringer als Häseler mitbrachten, traf im Osterland und Meißnischen mit dem Kobold zusammen (auch die alte deutsche Heimat kannte mannigfache Hausgeister); beide Vorstellungskreise beeinflussten sich gegenseitig, und diese Kolonialtypen wuchsen sich in der Neuzeit erst noch recht aus und schossen ins Kraut, während die älteren westdeutschen Formen nur fortbegetierten.

Die Hauptmasse der bisher aufgezeichneten Sagen hat sich in Zeiten gebildet, in denen der größere Teil des Volkes nur erlebte, was die eigene Wirtschaft und Dorfschaft und Heimatlandschaft betraf; erst wenn das Gesamtgeschick der Nation in Gestalt von Kriegsnot, Glaubens- und Machtkämpfen und revolutionären Bewegungen in diesen Kreis hineintrat, konnte es zu Sage werden. Nur bei einzelnen übertragenden Vertretern der Kaiser- und Reichsherrlichkeit im Mittelalter und wieder bei der neuzeitlichen ostdeutschen Großmachtbildung, die durch Persönlichkeiten wie Friedrich und Josef den Zweiten verkörpert wurde, war es anders.

Wie das räumliche, so ist das zeitliche Blickfeld bestimmt durch den festen Standort der Sage innerhalb der lebendigen Überlieferung der Familien- und sonstigen Bluts- und Schicksalsgemeinschaften. Sehr oft weiß die Sage von geschichtlichen Dingen nur, was der Großvater und etwa Urgroßvater miterlebt haben. Was jenseits dieser Familiendynastie liegt, wird summarisch als „Franzosenzeit“, „Schwedenzeit“, „Türkenkrieg“, „Russenzeit“ gefaßt oder fließt gar ineinander zu der Erinnerung an einen „großen Krieg“, der vor langer Zeit einmal war oder sich auch zu dem Zukunftsbilde letzter gewaltiger Kämpfe ballt. Weitere Zusammenfassungen und Vereinfachungen volksmäßiger Geschichtsschau ergeben sich aus den glaubensgeschichtlichen Haupterlebnissen. Vorgeschiedliche und keltisch-römisch-germanische Altertümer werden wohl kurzweg als heidnisch bezeichnet: Heidenkirchen, -löcher, -felsen, -mauern, -hügel, -pötte, -könige, und dem allen wird dann die christliche Zeit gegenübergestellt. Einen Einschnitt in letzterer macht ferner für evangelische Lande etwa noch die Reformation. Das Typisieren und Hereintrüben in den Gesichtskreis der Lebenden führt dazu, daß Befestigungen vorgeschichtlicher oder früher geschichtlicher Zeiten zu „Schwedenschanzen“ werden, daß der alte Reiterprung den Felshang hinab noch wieder in der Franzosenzeit getan wird; daß die alten Belagerungsagen von der Weibertreue, von mancherlei anderen erprobten Listen, von Verräterei, von Vertreibung des Feindes durch Bienen usw. zum Teil bis ins 18. Jahrhundert mitwandern.

Geschichtliche Erinnerungen und Sagenwachstum aus ihr werden unterstützt durch Feste und Bräuche, Bauwerke, Grabmäler, Bilder, Inschriften, Burg- und Kirchentrümmer, ja durch die Trümmergestalt des Heimatlandes selbst, wie z. B. bei der zerstückten friesischen Küsten- und Inselwelt.

Die Räfelfer Fahrt, ein religiös-vaterländisches Brauchtum der Schweizer, bewahrt z. B. noch immer das Andenken an die Abwehrschlacht gegen die Habsburger von 1388, mit alljährlicher Prozession zu den elf Gedenksteinen auf der Walsstatt; die Raumburger begehen ihr Kirchfest, die Ramenzer ihr Forstfest zum Gedächtnis der Errettung aus Hussitenandrangsal, ähnlich Dinkelsbühl seine „Kinderzeche“ von der Schwedenzeit her. Die Pfälzen in Kaiserlautern und Gelnhausen erinnerten an die Staufer Friedrich II. und I., Bauten und Grabstätte zu Aachen an Karl d. Gr. (Sage vom Ring im See; von der Wiederkunft Karls in der Kreuzfahrerzeit; von seinen großen Bauplänen). Das Düsseldorf-Denkmal des vollstümlichen Kurfürstenherzogs Jan Willem, über den viel Geschichten im Umlauf waren, gab in der Kunststadt selber auch Anlaß zur Sagenbildung. (Vgl. ferner die alt kölnischen Beispiele S. 342.)

Lebensdauer und Lebensfähigkeit der geschichtlichen Sage hängen davon ab, wie weit sie eins wird mit dem Wesen der Bluts- und Schicksalsgemeinschaft, in deren Bereich sie auftritt, und natürlich wie weit diese Gemeinschaft sich selber treu bleibt oder immer wieder zu sich selber finden kann. Was einmal in diesem Kreise gelebt und gefühlt wurde, kann wiederkommen, auch wenn es vergangen und vergessen schien oder unbeachtet weitervegetierte.

So gewann die Kaisersage für das 19. Jahrhundert wieder neues Leben und wurde zum allverständlichen Ausdruck nationalen Sehns. So erschienen in der jüngst durchlebten Krisenzeit, als der Nation der Untergang drohte, die Gestalten Yorks, Schills, Blüchers und zumal König Friedrichs. Kein Zweifel, daß in unserer Zeit in den Deutschen der Gegenwart die Sage vom Preußenkönig mächtig arbeitet. Streng fordernd, treibend, weisend, aber auch ermutigend und freimachend geht sie unter den Lebenden. Nicht anders wie unter den Geschlechtern der Vorzeit die Sippengeister und Seelenführer. Auch sie fordert vollen Glauben, und die Welt, der Staatsbau, von dem sie kündet, geben sich uns als unsere einzige wahre Wirklichkeit, der einzige feste Boden, auf dem wir stehen können. Nur die Ausdrucks- und Verbreitungsmittel unserer Zeit sind andere geworden. Wenn im vorigen Jahrhundert neben den Geschichten und Anekdoten die Neutruppiner Bilderbogen den alten Frik und Preußenstaat ins Volk trugen, so propagierte ihn in unseren Tagen der nationale Gedanke viel mächtiger durch politisches Plakat, Film, Rundfunk, Bühne. So wie die Kirche bereits im Mittelalter ihre Heiligen dem Volk durch Bildwerk und Aufführungen verleblichte und der Volkslegende stets neue Nahrung gab.

Was sich heute an Vorstellungen in unserem Volksganzen um Friedrich den Großen formt, ist echte Sagenbildung in unserem Sinne, denn es ist der Vorgang, in dem sich der Organismus Volk den großen Preußenkönig, seinen Staat und seine Staatsgesinnung einverleibt. Es ist Friedrich-Sage des 20. Jahrhunderts, nicht mehr wie ihn das 18. Jahrhundert sah, und auch nicht mehr nur die Alten-Frik-Geschichten, die sich das Volk im vorigen Jahrhundert erzählte.

Wie wir sahen, geht die Lebensdauer für einen großen Teil der geschichtlichen Sagen nicht über drei bis vier Generationen heraus, genauer gesagt: überdauert der Tatsachenbestand des geschichtlich Erlebten sehr großen Teiles eine solche Spanne nicht und hat sich in diesem Zeitraume der Inhalt der geschichtlichen Sage allemal stark gewandelt. Man kann also nicht erwarten, daß das, was das 18. Jahrhundert und die vorangehenden Zeitalter an geschichtlicher Sage besaßen, als Ganzes auf dem Wege mündlicher Überlieferung zu uns gelangte. Dennoch haben diese früheren Zeiten und Geschlechterfolgen ihre Sage von geschichtlichen Erlebnissen gehabt, und gewiß sogar in reicherer und ungestörterer Entfaltung als das letzte Jahrhundert. Wie weit ist davon nun noch ein Niederschlag in ihrem Schrifttum, bei den Chronisten jener Zeit zu finden? Man hat vielfach diese alten Geschichtsschreiber als Gewährsleute für die Sage, insbesondere historische Sage, abgelehnt, mit der Begründung: ihre Darstellung gehe wohl oft von dem wirklichen Verlauf der Dinge ab und ins Seltsame, Wunderbare; aber solche Ausschmückung und Fabelerei sei noch nicht Sage, diese müsse sich erst im Volk gebildet haben. Sicherlich ist vieles in den Chroniken Lesefrucht ihrer Verfasser, Arbeit nach berühmten Mustern, deren Züge übertragen werden auf den Stoff und die Gestalten, die der Chronist unter den Händen hat, und sicherlich ist manches novellistisch gesehen und ausgeführt, weil der Geschmack des Lesers es so wollte und weil der Chronist selbst es nicht anders sehen konnte. Alles das hat man bei der Sagenforschung zu berücksichtigen, man soll aber deswegen doch nicht diese Tür gleich wieder zuschlagen und sagen, hier sei nichts zu holen.

Ein westfälischer Geschichtsschreiber um 1400, der Paderborner Kanonikus und nachmalige Bielefelder Dechant Gobelinus Persona, zeichnet in seinem „Cosmidromius“ u. a. einmal auf, was sich in jenen Zeiten, also Ende des 14. Jahrhunderts, im Hause Hardenstein an der Ruhr mit dem Ritter Reveling von Hardenberg und dem Zwergkönig Goldemer begeben hat (incubus nennt ihn Gobelinus), so wie er es „von vielen gehört und von Reveling selbst nach 26 Jahren genauer erfahren hat“. Sein Bericht ist in mehrfacher Beziehung lehrreich. Wir blicken hier unmittelbar in die Realität der Sage hinein: während neuere Überlieferung dies Elbenvolk schon meist in die Vergangenheit rückt, tritt uns hier der elbische Geist, der unsichtbare Hausgenosse der Leute auf Hardenstein, als ein Stück Wirklichkeit um den Menschen des 14. Jahrhunderts entgegen.

In der 1499 bei Johann Koelhoff gedruckten Kölner Chronik finden wir ferner in älterer einfacherer Fassung die Geschichte von der scheinbaren Frau, die, durch des Totengräbers Raubversuch geweckt, in ihr Haus zu ihrem Eheherrn zurückkehrt. In beiden Fällen, bei dem Westfälinger wie bei dem Kölner, noch keine geschichtliche, sondern Familiensage, doch aber ein Beweis, daß diese Chronikenschreiber auch reine Sage aus ihrer Zeit aufnehmen. Und an anderer Stelle, wo es sich nun wirklich um stadthistorische Stoffe handelt, beruft sich die Koelhoff'sche Chronik auf einen „gemeinen Spruch“, den man darauf gemacht habe und der mit goldenen Buchstaben geschrieben stehe an der Stadt Lanzhaus, das man nennt Gürzenich; und sie fügt dann hinzu: wäre die Geschichte nicht gewißlich und wahrhaftig von ihren Voreltern auf sie gekommen, so wäre es von den Bürgern zu Köln nicht zugelassen worden, daß man das so offenbarlich dahin schreibe. Da handelt es sich also nicht um Chronistenphantasie, sondern um wirkliche Überlieferung in der altanständigen Bürgerschaft (weiteres über geschichtliche Sage in dieser Chronik im nächsten Abschnitt S. 343).

Wir sehen also, wir können nicht stehenbleiben bei einer Bestandsaufnahme der Sage so, wie sie noch in mündlicher Erzählung der Gegenwart faßbar ist. Eine solche Grundlage ist notwendig und selbstverständlich; aber unerläßlich ist auch, zu wissen, was an geschichtlicher Sage, an Sagenbildung überhaupt, in den deutschen Volksgruppen früherer Zeiträume auftritt. Ohne sie würde die statistische Erfassung der heutigen Verbreitung Stückwerk bleiben. Erst so bekommt man einen Schlüssel zur inneren Geschichte, Lebensgeschichte, Seelen- und Charakterkunde der Geschlechterreihen, in deren Zuge schließlich auch die heutigen gehen.

Zu denselben Gesichtspunkten, wie sie sich aus allen vorstehenden Untersuchungen und Betrachtungen ergeben haben, ist von einer anderen Seite her auch André Jolles gelangt. Er sucht das Wesen der Sage zu begreifen, indem er auf die Isländer-saga zurückgeht. Ihr Typ hat sich, nach Heusler und Jolles, aus der mündlich erzählten Geschichte der Siedlerfamilien dort entwickelt. Gleich dieser primären Sagaform ist auch die Sage ihrem Wesen nach eine „Geistesbeschäftigung, in der sich die Welt als Familie aufbaut, in der sie in ihrer Ganzheit nach dem Begriff des Stammes, Stammbaumes, der Blutsverwandtschaft gedeutet wird“.

Lebensgeschichte der Sage und Legende.

Wendet man den Blick von dem Saga-Urbild wieder auf die deutsche Sage, so zeigt eine Gesamtchau freilich etwas viel Mannigfaltigeres, Gestaltenreicherer, Verwirrenderes. Dort ein einheitliches Gefüge, vollen, kräftigen Wuchs und folgerechte, wuchtige Auswirkung der Sippencharaktere, energische Durchführung der Motive; in der deutschen Sage dagegen viel Fragmentarisches, dessen Zusammenhang man erst finden muß, viel Ansätze, viel sich kreuzende und verschlingende Linien, dafür größeren Farbenreichtum, kühnere Griffe nach Neuem, weitere Sichten und Möglichkeiten, die sich aufstun. Während sich dort in Island eine verhältnismäßig kleine Sippengruppe ganz für sich einrichten und entwickeln konnte, drängen sich in der deutschen Welt verschieden entwickelte Stämme und Untergruppen mit ihren verschiedenartigen Lebenskreisen und Umwelten, dazu noch die kolonialen Neubildungen. Und nicht nur das, es treten noch starke fremde, außergermanische Einflüsse hinzu, die zu verarbeiten sind. Die Frage, was an dem ganzen Sagenbesitz unseres Volkes eigen und was übernommen ist, läßt sich nur in Einzeluntersuchungen Schritt für Schritt der abschließenden Beantwortung entgegenführen.

Auf eine Tatsache, mit der die Sagenforschung dabei von vornherein rechnet, wurde schon vorher (S. 327) hingewiesen; nämlich daß eine Grundschicht von Vorstellungen allen Völkern gemeinsam ist, daß über die ganze Erde hin gleichartige Elemente der Sagenbildung auftreten. Darüber hinaus aber kann es auch bei verschiedenen, weit voneinander entfernten Völkern zu gleichartigen Verbindungen, Motivreihungen kommen, was u. a. Hans Raumann ausführlich erörtert und belegt hat (Opfer für den Wassergeist bei Deichschaden u. ä. Bauopfer; Schlange als Seelentier in Verbindung mit Schatz; der menschenraubende Drache, Rampir oder Dämon, dem der Beste oder die schönste Jungfrau geopfert wird, Dazwischenkunft eines lichten Helden, der den Unhold tötet, das Opfer rettet.)

Bodenständig ist jedenfalls eine Sage wie die vom Seddiner Grabhügel (Westprieegnitz), von dem eine alte Überlieferung unter den Bauern der Gegend war, daß da ein Riesenkönig liege, mit Schwert und Kleinodien, in einem goldenen Sarge, und der goldene Sarg in einem silbernen, und dieser wieder in einem eisernen.

Ausgrabungen erschlossen tatsächlich eine Beisetzung aus der Bronzezeit mit fürstlicher Ausstattung. Die Urne mit der Asche befand sich in einem zweiten größeren Gefäß, und da dies wieder der Hügel umschloß, stimmte es auch mit der dreifachen Verwahrung der sterblichen Reste; die Sage, die schon von Särgen spricht, hatte den späteren Übergang von der Leichenverbrennung zur Beerdigung mitgemacht. Ähnliche Hünengräbersagen finden sich noch oft in Niederdeutschland; von Mecklenburg bis zum Emsland und Niederrhein erzählt man von solchen Königen in „goldenem Haushalt“, auch von mehrfacher Einsargung (z. B. auf der Hohenwarte, einer münsterländischen Heide, und von einem Fürstengrab bei Xanten). Und noch weiter verbreitet ist die Sage von Spukerscheinungen an vorgeschichtlichen Grabstätten.

Wir kommen hier zu einem der ersten, ältesten, dauerndsten Erreger und Beweger jagengestaltender Kräfte: dem Uterlebnis des Todes. Man sucht ihn zu begreifen als eine Entrückung, Verwandlung, Wirkung einer Verwünschung oder anderer magischer Gewalten, als ein Erstarren zu Stein. Die Gefühle, Vorstellungen, Deutungen, die in diesem Bereich entstanden, Angst und Grauen vor den Toten, Trotz und Abwehr gegen sie, Verehrung, Fürsorge und Gaben für sie, Verbundensein mit ihnen: alles das wirkt in der Sage fort bis in die Gegenwart. Zwei Vorstellungszweige von dem Dasein nach dem Tode sind es in der Hauptsache, die nebeneinander hergehen, sich kreuzen und mischen. Die eine, die das Fortleben des Toten an seinen Körper gebunden glaubt, die Vorstellung vom „lebenden Leichnam“, von manchen für die „ältere“ gehalten (von G. Meißel und H. Naumann besonders herausgearbeitet), tritt durch alle Zeiten hin und noch in Erzählungen neueren und jüngsten Datums zutage:

Zu dieser Reihe gehören z. B. nachzehrende Tote; verstorbene Mütter, die ihre Kinder säugen; tote Kinder, deren Leichenhemd von den Tränen der Überlebenden naß ist; Grabinsassen, die hervorkommen und tanzen, in gewissen Nächten ihre Messe haben; ungerächt gebliebene Ermordete; freibeiende Hand aus dem Grabe; Spinnstubengeschichten von Mutproben auf dem Kirchhof und in der Totenkapelle, von geraubten Hemden, Mühen und Galgenfleisch der Toten; vom herbeigeholten „Klapperer“ oder „Klappermichel“, der infolge einer Verwünschung oder Schuld nicht verwesen konnte usw.

Der zweite Vorstellungsprozeß, gefördert durch Entrückungs- und Traumerlebnisse, Träume von längst Verstorbenen usw. löst die Seele vom Einzelleibe, ohne sie rein geistig und stofflich zu denken, läßt sie als Hauch, Schatten, in Gestalt von Seelen, Tieren und auch in menschlicher Gestalt und Gebärde, die den Lebenden eigen waren, auf die Fahrt gehen. Teils zu dauerndem Aufenthalt in einem Totenreich, aber nicht in einem allen Menschen gemeinsamen, sondern in einem eigenen, besonderen des Stammes, das in einem der Berge des Stammesgebietes liegt. Teils aber folgt dem Tode Unrast und Schweifen zwischen Himmel und Erde.

In den Geisterpferden, die hin und wieder noch in neuerer Volks Sage vorkommen, sind vielleicht zum Teil Nachfahren zu sehen von pferdegestaltigen Dämonen der Urzeit, die den Toten im Sturm entführten. Die Vorstellungen von der Einzelseele sind, wie schon anderwärts ausgeführt wurde, vom Sippenzusammenhang her gedacht und darin gebunden. Der Einzelne war nur Erscheinungs- und Wirkungsform der Sippenseele, Durchgang und Kreuzung der Bluts- und Sippenströme. Von den Totenscharen, dem wilden Heer, wurde schon an anderer Stelle gesprochen. Weiterwirken der entfesselten Seelenkräfte und Weiterkun der Erdentat, die den Mann geprägt hatte, ist u. a. auch das Thema der Geisterschlacht, die das Kampfgetümmel der Lebenden wiederholt (Sage von einer solchen z. B. bei Neuleiningen in der Pfalz; gespenstische Heereszüge auf der Bördener Heide, einem Kampfplatz zwischen Karl und Wittekind, u. a.). Eben solche Geisterkämpfe treten aber auch als Vorzeichen, Vorspiel, Vorspuk, Vorgesicht, Prophezeiung auf, z. B. vor der Schlacht bei Hemmingstedt, bei Fehrbellin und besonders dicht in Westfalen um den Birkenbaum und Helweg, dessen Namen man dahin deutet, daß er so viel begangen und befahren wurde, wie die Straße ins Totenreich, ins Reich der Höl.

Die Sage von der Überfahrt der Toten über ein großes Wasser zeichnet schon der byzantinische Geschichtsschreiber Prokop im 6. Jahrhundert auf nach einem Bericht von der Kanalküste des Frankenreichs gegenüber der Insel Brittia.

Man braucht aus der von Prokop angegebenen Örtlichkeit noch nicht auf keltischen Ursprung dieser Sage zu schließen, denn das Küstenland hier wurde bereits im vorhergehenden Jahrhundert „Litus Saxonicum“, „Sachsengestade“. In allen ihren wesentlichen Zügen ist diese Totenüberfahrt noch im 19. Jahrhundert bei den Griechen bezeugt.

Dieser Typus der Überfahrtsage ist nun aber andererseits in den Sagenkreis der Zwerge übernommen, wie ja in vielen Fällen Übergang, Weiterschreiten von den Motiven der Totensage zu diesem Sagenzyklus der Unterirdischen, der elbischen Geister überhaupt zu beobachten ist (Beispiele bei Baunert, „Natursagen“, S. 15 ff.; „Westfälische Sagen“, S. 17 ff.). Die Seelenkräfte, die in den Totenseelen frei werden und fortwirken, werden nun die nämlichen, die im Naturgeschehen tätig sind (wie schon beim wilden Heer). Dieses Werden und Wachsen der elbischen Geisterwelt, die Art, wie man in ihr die Natur, das Wesen des Wirklichen erfaßte, war eine notwendige Anschauungsform der Frühzeit. Zu ihr trieb in Verbindung mit dem Seelenglauben der urtümliche Naturalismus, der die gesamte Natur in allen ihren Reichen nur belebt sehen, Stoff nicht ohne Leben denken konnte; dahin trieben ferner die Erfahrungen magischer Kräfte, das Ineinanderübergehen von mensch-, tier- und pflanzenhaftem Leben im Bewußtsein der Frühzeit.

Wenn auch der gemeinsame Sagenbesitz der indogermanischen Völkerfamilie in seinem ganzen Umfange noch nicht festgestellt ist, so sieht man doch bereits eine weitreichende Verwandtschaft in den Bezirken der niederen Mythologie, zumal bei diesen elbenartigen Wesen. Auch die Riesensage reicht vielleicht in diese, sicher aber in früheste germanische Zeit zurück, denn es ist die Art primitiver Erklärungsversuche, zu den Naturerscheinungen als deren Hervorbringer Wesen von proportionaler Größe zu denken, Riesen also als Gewitterer, als Urheber von Gebirgen, Berseker und Werfer von Felsen.

Die indogermanische Verwandtschaft in diesen Sagengruppen geht über die Sagengealten weiter zu Motivknüpfungen und begünstigte die Übernahme von Erzähltypen. Die Überlistung des deutschen Wald- oder Wassergeistes durch falsche Namensangabe („Selbtan“ oder „Selberjeban“) finden wir bereits ähnlich in der bekannten Sage von Niemand-Odysseus und Polyphem. Die Graublindner Sage vom trunken gemachten Fänsenmannli (wilden Mann) hat einen Vorgänger schon in der altrömischen vom König Numa und dem Faun. Die geheimnisvolle Todesbotschaft, in der deutschen Wildleute- und Zwergensage sehr verbreitet, kommt bereits bei Plutarch vor. Ebenso treten Raub von Menschen durch Geister dieses Schlags und die umgekehrten Fälle, Gefangennehmung der letzteren durch Menschen, verunglückte Ehen zwischen beiden Partnern, von denen die germanische Sage berichtet, schon in der Antike auf.

Auch die Sagentiere lassen sich zum Teil auf diese frühen Zeiten zurückführen,

auf Winddämonen (außer dem in Pferdegestalt z. B. den Korneber, Roggenwolf und -hund) und solche des Wassers (z. B. den Seebullen); in allen Elementen haust der Drache, zu dem der heimische Lindwurm wohl ausgestaltet wurde durch Hinzutritt antiker, griechisch-römischer Züge, wie sich schon aus der Übernahme des lateinischen Namens schließen läßt. Die Spuren einzelner Sagengebilde von solchen mythischen Tieren weisen zurück bis zu Leichenfresserischen Tierdämonen, zumal in der nordisch-eddischen Überlieferung. Andererseits ist immer mit Neubildung aus dem Verwandlungs- und Seelenglauben und Spulererscheinungen zu rechnen.

Ein sehr fruchtbarer Boden für Sagenentstehung sind Schlaf und Traum. Möte und Ängste in diesen Bewußtseinszuständen schufen manche Sagengealt. In unserem heutigen Sprachgebrauch, der noch von Alpdruck redet, ist ja noch ein Rest der Vorstellung, daß hier ein solcher Zustand durch ein außer uns existierendes unheimliches Wesen verursacht werde.

Dieses, der Alp, die Nachtmahr, das Doggi, die Trub, ist entweder ein Geisthaftes oder ein Mensch, der unter einem Zwang handelt, in einer geheimnisvollen Teilung, Spaltung seiner Persönlichkeit, bei der der Körper reglos und starr zuhause bleibt, die Triebe, die Seelenkräfte aber schweifen gehen. Eine besondere Spielart ist ferner der quälende Mittagstraum, der im sonnedurchglühten Felde des Hochsommers Gestalten wie die der Mittags- oder Sichelfrau im ostdeutschen Volksglauben und der Mittagsmuhme, Ennondermoer oder -möhn im Jülicher Land entstehen ließ.

Traumangst der Wöchnerin, daß ihr des Nachts ihr Neugeborenes genommen werde oder an Stelle des gesunden, wohlgebildeten plötzlich eine häßliche Mißgeburt liege, schuf Sagen wie die von kinderraubenden Unterirdischen und Hollen und vom Wechselbalg. Aber auch gute Träume, Glücksträume der Wöchnerin können in die Sage eingehen und ein heiteres Zwischenspiel oder Vorspiel der Sippenchicksale entstehen lassen, wie die „Zwerge“hochzeit in der Wochenstube, wo daneben die urtümliche Sitte, den Ahnengeistern ein Speiseopfer zu bereiten, mit zugrunde liegen mag. Und mancher Gegenbesuch vom Menschen bei Unterirdischen und bei der schachhütenden weißen Frau im Berge, manche mißglückte Erlösung oder Schachhebung läßt sich auf Traumerlebnisse zurückführen, in denen Glück und angstvoll vergebliches Mühen sich

mischen. Die von Laistner in dieser Richtung unternommenen Deutungsversuche waren einseitig und gingen zu weit, haben aber den Blick auf diese Dinge gelenkt und für sie geschärft.

Alle diese Sagenenerlebnisse gehen über die Traumgrenzen hinaus, wie sie wohl heute noch von rationalistischer Auffassung gezogen werden. Denn sie setzen außer dem Traumabenteuer des Träumenden, außer den nur im Ich vorhandenen Traumbildern einen tatsächlich vorhandenen Geister- und Seelenbereich voraus, der zu dem Träumenden in Beziehung tritt, Menschen und Kräfte, die von außen her in die Traumwelt hineinwirken. Wie das in den Alfsagen ja besonders deutlich wird. Seelische Vorgänge dieser Art stehen in nächster Nähe des Zauberglaubens und gleiten leicht in ihn über.

In den nordwestfälisch-oldenburgischen Sagen von der Waltridersken verbindet sich beides. Es werden von ihr dieselben Dinge wie von der Mahr berichtet, außerdem macht sie Luftfahrten in einem Siebe wie ein Zaubertweib, wirft einem Schläfer einen Baum über und verwandelt ihn in ihr Reittier, was auch oft von den Hexen gesagt wird, aber sich offenbar aus den Alfvorstellungen entwickelt hat. Den Namen der Waltridersken stellt man neben den der Walküren oder erklärt ihn als „Wallreiterin“ und faßt ihn dann wie den der altnordischen tunriða, „Zaunreiterin“, einer Frau, die auf einem Zaunsteden reitet, also ein Zaubertweib ist.

Das Wesen der alten Zauberin, wie die germanische Zeit es gekannt hat, bewegt sich in denselben seelischen Bezirken und Bahnen. Ihr nächtliches Treiben, ihre Nachtfahrten und Verwandlungen geschehen in ekstatischen Zuständen; daneben aber tritt ein bewußtes zauberisches Tun, mit Zauberrune, -spruch, -handlung und -geräten, mit Tränken, Salben und sonstigen Mitteln. Zauber und Weissagung durch Loswurf, aus Opfern, Tierstimmen, Abergang und andern Vorzeichen, durch Geister- und Totenbeschwörung und -befragung stehen in enger Verbindung.

Man treibt Wetter- und Feuerzauber, zaubert in Liebesfachen und für Waffensieg sowie zur Abwehr von Bösem, übt also Gegenzauber, der auch einen aktiven Schadenzauber voraussetzt. Aber dieser, der Siedtum, Unfall, körperliche Entstellung und sonstiges Unglück bewirkt, wendet sich vor allem doch gegen den Sippen- und Stammesfeind, wie umgekehrt der Heilzauber dem Blutgenossen gilt. Auch das Zaubertwesen ist so einer natürlichen, gewachsenen Lebensordnung eingegliedert und von ihr in Schranken gehalten. Eindrucksvolle Gestalten zauberkundiger Seherinnen treten uns schon in den Römerberichten entgegen: Aliruna (oder besser Albruna), Beleda, die Semnoninnen Ganna und Waluburg und andere; ihnen schließen sich die langobardische Gambara, die Thiota bei den Alemannen und Franken des 9. Jahrhunderts, die holstische Frau Hertje um 1400 an. Auch der Norden bietet charakteristische Typen, wie z. B. den runenwissenden Skalden und Wiking Egil oder die uralte Thurid in der Grettis saga. Bekannt ist die Rolle der Bölvä, die dem nordischen Großbauern nicht eigentlich ehrwürdig ist, vielmehr eine, die man zu scheuen hat, die man aber doch zu Zeiten nicht entbehren kann. Das Zaubertwesen des Nordens, auf das die lappische Nachbarschaft abgefärbt hat, kann nur mit Abstrichen für das germanische Gesamtbild herangezogen werden.

Wie in der Alfsage die Seele einer Frau im Banne einer geheimnisvollen Veranlagung in dämonischer Triebhaftigkeit entrückt wird, so kennt das germanische Altertum Männer, die zu Zeiten, besonders nach Sonnenuntergang Natur, Gestalt und Stärke von Wölfen, Bären, Stieren, Ebern annehmen und in diesem Zustande umherschweifen.

Solche Entrückung und Verwandlung berichtet die Isländer saga z. B. von Ravelduf („Abendwolf“), dem Vater Skallagrimms und Großvater Egils. Anfälle von derartiger ekstatischer Wildheit sind es auch, die den Berserker überkommen (d. h. den „Bärgewandtragenden“), wenn er ohne Brünne in den Kampf stürzt, in rasender Wut in seinen Schild beißend, alles niederschlagend, „weder Eisen noch Feuer können ihm etwas anhaben“. In der Wölfsungasaga erleben Siegmund und Sinfiötli solche Verwandlung, indem sie Wölfshäute finden und überwerfen, in denen ein Zauber ist.

Es ist die Frühform des Werwolfsglaubens, die wir in diesen nordischen Überlieferungen haben.

Wie die aktiven Kräfte und Überkräfte, die Steigerungen und Ausbrüche, so wirkte auch das Gegenteil, die hilf- und mehrlose Schwäche, das Erleiden und Überwältigtwerden mit bei der Entstehung und Ausbildung der Sage.

Aus jähem Schrecken, der den einsamen Wanderer zur Nachtzeit an verrufener Wegstelle lähmend befällt, aus einer Angst, die ihm den Atem nimmt und sich schwer und schwerer auf ihn legt, leitet man heute die Sagen vom Aufhoder, Fudup, ab. Durchsichtig scheinen auch Sagenenerlebnisse wie dieses: einem Manne, dem die wilde Jagd im Walde begegnet, wird aus ihr heraus „ein Beil in die Schulter gehauen“, und er bekommt davon einen krummen Budel; ein anderer, der nach ihr zum Fenster hinaussah, hat nachher ein geschwollenes Gesicht; ein dritter, dem ein Spuß in die Quere kam, einen Gesichtsausschlag.

Solche und andere Leibes Schäden, durch Anhauch, Blic, Verführung von Geistern oder durch zaubernde Menschen (noch heute reden wir von „Hexenschuß“) bestätigten die Wirklichkeit des Erlebten; in modern medizinischer Betrachtung erscheinen sie als Suggestionserkrankungen (soweit solche Mäler und oft tragischen Folgen der Begegnung nicht auf Rechnung der ausgestaltenden Phantasie des Sagen erzählers gesetzt werden). Eine weitverbreitete Sage berichtet, wie ein lebender Mensch von der wilden Jagd mitgerissen und lange Zeit entrückt wurde. Ein solcher Fall wurde sogar im 16. Jahrhundert vom Luzerner Magistrat zu Protokoll genommen. Der Nerven- und Irrenarzt von heute konstatiert hier eine „Reise im epileptischen Dämmerzustand“; ebenso wie er auch noch manches andere, was die Sage von Entrückung, Verwandlung, Versteinigung berichtet, auf Anfälle und Träume eines Epileptikers zurückführen wird. Die Sage geht den umgekehrten Weg; wie sie denn auch das Auftreten epidemischer Krankheiten, die Seuchen verschiedener Art, die sie unter dem Namen Pest zusammenfaßt, zum Wirken eines dämonischen Wesens macht.

Zum alten germanischen Bestande gehören auch die der Elbengruppe nahestehenden Sagen von einem Meister der Schmiedekunst; sie gingen in verschiedenen Gestaltungen in die Heldensage über, lebten aber auch in der niederdeutschen Volksage, besonders Westfalens, daneben des Bergischen Landes und Nordalbingiens fort. Die Thidrekssaga gesellt zu dem Meisterschmiede Wieland die Gestalt eines Meisterschützen, dort Wielands Bruder Egil; auch der alte dänische Geschichtsschreiber Saxo Grammaticus weiß eine solche Schützenage zu berichten, nennt ihren Helden aber Balna-Tofe. Unter den deutschen Überlieferungen ist die vom Tell am bekanntesten geworden.

Daneben stellt sich aber eine ebenfalls alte holsteinische von dem Marschbauernführer Henning Wulf; eine pfälzische von dem „Zauberschützen“ Punter von Rohrbach erscheint zuerst in dem „Malleus maleficarum“ („Hexenhammer“) 1487 und ist wahrscheinlich von dessen Autoren erst für ihren Zweck dahin übertragen und zurechtgemacht. In ihrem Ursprung ist die Meisterschützenage, wie schon A. Heußler zeigte, am besten zu verstehen als ein Ereignis zwischen Gefolgsmann und Gefolgsherr im Geiste der Völkerwanderungszeit.

Eine große Menge neuen Stoffes und fremder Anschauungen trugen die Spätantike und bald in Gesellschaft mit ihr das Christentum in die germanische Sagenentwicklung hinein. Der Volksglaube der römischen Spätzeit, in gefährlichem Zerfalls- und Gärungsstadium (siehe die Darstellung von G. Fischer, Bd. 1, S. 86 f. dieses Werkes), von Orienteinflüssen voll, wirkte sowohl unmittelbar wie auf dem Wege über die romanischen Völker und durch Vermittelung des Christentums, das auf seinem Gange durch die Völker des Imperiums viel von deren Zauber- und Dämonenglauben aufgeladen hatte.

So sind anscheinend an der Mischung des mittelalterlichen Hexenglaubens auch die antiken Vorstellungen von den Lamien, Empusen, Strigen beteiligt, Gestalten, wie sie der alte Goethe in seiner klassischen Walpurgisnacht wieder spuken ließ. Die Herrin dieses gespenstischen Gesindels, die spätantike Diana-Hele, wurde in christlicher Zeit zum Teil umgetauft zur Herodias, und diese Gestalt der Herodesstochter fand auch Eingang in den deutschen Volksglauben, wo sie als Führerin der wilden Jagd oder der Hexenfahrten vorkommt.

Vor allem aber wurde das Bild des alten heidnisch-germanischen Zauberwesens, und besonders der Frauen, die sich mit ihm befaßten, umgezeichnet und verzerrt, und überhaupt der ganze Zauber- und Dämonenkomplex ungeheuerlich aufgetrieben und überzüchtet, als dies alles nun in den Teufelsglauben einmündete, der mit der christlichen Dogmatik zu den Germanen kam. Seit dem 13. Jahrhundert etwa wird der Teufel mit erhöhter Macht und erweiterten Befugnissen ausgestattet. Es setzt sich die Vorstellung fest, daß Zauberer und Hexe mit ihm im Bunde sind und letztere mit ihm Buhlschaft treibt. Theologen und Juristen des späten Mittelalters arbeiten vereint an dem Schauergemälde einer zünftig organisierten Geheimwissenschaft der schwarzen Magie, ja einer förmlichen Antireligion der Teufelsanbeter mit ihrem die Kirche nachmachenden und verhöhnenden Ritual. Es entsteht eine systematische Naturgeschichte des Teufels und seines Anhangs. Das alles, verstärkt durch Bildwerk und durch das Schauspiel der Hexenprozesse, grub sich tief in Volksglaube und -sage hinein. Noch in neuerer Zeit werden Erscheinungen wie die des Räubergeheimbundes der Bodreiter in niederrheinischen Landen und die der Freimaurerei von der Volksphantasie an diesen Teufelskreis angeschlossen.

Dieser Teufelskomplex war aber erst das Gegenbild, der Riesenschatten der neuen Gestaltenwelt, die im Gefolge des Gottesohnes der Christen in das deutsche Volksdenken einzog und deren Kerntruppe

die Heiligen sind. Wie sich diese christliche Elite bildete, wie ihre Mitglieder aus der Menge erwählt und zu Heiligen erhoben werden, dieser Hergang gibt uns zugleich Aufschluß über innere Geschichte und Wesen der Legende. Das Verfahren der Heiligsprechung wurde im 17. Jahrhundert durch Papst Urban VIII. abschließend geregelt.

Wie oft im geschichtlichen Leben erfolgte auch hier die Kodifikation, nachdem in Wachstum und Gestaltung die Heiligenverehrung und Legende bereits den Höhepunkt überschritten hatten. Folles behandelt diese Dinge eingehend S. 24 ff. Die Kanonisation, die Erhebung eines Christen zum Heiligen, geschieht in zwei

Stufen: 1. Seligsprechung, gewöhnlich erst fünfzig Jahre nach dem Tode spruchreif, durch einen Ausschuß von Kardinälen und anderen Würdenträgern, erheischt Bewährung eines außergewöhnlichen christlichen Heroentums, in den Kräften des Hoffens, Glaubens, Liebens, der Gerechtigkeit, Weisheit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung. Diese Tugenden sind nicht Abstraktionen, sondern etwas real Wirkendes. Der Heilige soll die anderen nach sich ziehen, sie sollen schrittweise werden wie er, ihn nachleben, in ihn verwandelt werden (also wie in der Sage die Gestalten der Helden wirken sollen). Eine weitere Vorbedingung, die sich aus dieser entwickelt, ist die, daß die Tugendkraft dessen, der ein beatus, ein Seliger werden soll, sich in seinem Leben zum Wunder steigert. Die Begriffsbestimmung des Wunders, die hier von der Kirche gegeben wird, ist für uns wissenswert: „daß, was von Gott geschieht über die uns bekannten Ursachen hinaus“. Was also über den erkennbaren Kausalzusammenhang hinausgeht.

2. Wenn nun der Seliggesehene noch „posthume Wunder“ wirkt, d. h. solche, die an seinem Grabe, in seiner Wohnstätte, durch seine Reliquien geschehen, so erklärt ihn in zweiter und letzter Instanz der Papst selbst zum Heiligen: „decernimus et definimus sanctum esse“.

Für den Lebenswandel wie für die Wunder werden bei diesem Verfahren in beiden Instanzen Zeugen erfordert. Es muß der vollgültige Beweis erbracht werden. Die Legende, die von dem Leben und Wirken des Heiligen meldet, ist also für den Kreis, innerhalb dessen sie lebt, für die Gläubigen der alten Kirche (gerade so wie die Sage für den ihrigen) ein Wahrheitsbericht. Sie ist nicht nur eine erbauliche, schöne Geschichte, sie führt zu etwas unmittelbar wirkendem Gegenwärtigen hin, das mit der Heiligsprechung mobil gemacht worden ist.

Wir haben zunächst den Eindruck, daß hier von außen her eine fremde, eigengesetzliche, auf eigene Zwecke gerichtete Macht in unser Volkstum hineinwirkt und den Kreis seiner Sagenbildung stört. Indessen bei näherem Zusehen ändert sich das Bild. Bei den Heiligen zunächst, die aus deutschem oder germanischem Blut geboren sind oder wenigstens auf deutschem Boden selbst gelebt haben, war der Verlauf ihrer Heilig-

Erstbedrückliche vnd zumor: nie erhörte neue Zeitung/welcher massen im Landt zu Gölch über dreyhundert Weibs personen/mit dem Teuffel sich verbunden/in Wölffs gestalt sich verwandlen künden/vnd wie vil Männer/Knaben vnd Vich sie vmbgebracht haben/deren dam auff dem 6. tagt May/ im Jar 1591. zu Ostmüch/3 wo Meil von Gölch/85. mit dem Feuertgessen sein/Allen fromen Fromen vnd Mägdlen zur Warnung vnd Exempel in Druck verfaßt.



291. Flugblatt, Augsburg 1591, von Hexen im Jülicher Lande. Der Teufel gibt jedem der Weiber einen Matteredalg zum Umgürten, sie verwandeln sich damit in Wölfe, überfallen in dieser Gestalt Menschen und Vieh. Wie der Henker sie bindet, rafft der Teufel gleich zwei im Sturm hinweg und zerreißt sie. Die anderen werden verbrannt.



292. Wunderbare Heilung des blinden Sängers Bernlef. St. Liudger macht das Zeichen des Kreuzes über seinen Augen. (Miniaturn aus dem Leben des heiligen Liudger. Pr. Staatsbibliothek, Berlin.)

werdung doch wohl größtenteils so, daß schon bei ihren Lebzeiten ihr Wesen und Tun unmittelbar auf das Volksgemüt wirkte und sich im Volke selbst schon die Legende um sie zu bilden begann, ehe ihre Selig- und Heiligsprechung erfolgte.

Diesen Eindruck hat man z. B. bei Gestalten wie Goar im Rheinland, Willibrord und Liudger unter Friesen und Westfalen, Gallus und Ulrich bei den Alemannen; und zu ihnen treten heilige Frauen wie Mathilde, die Mutter Ottos des Großen, die Landgräfin Elisabeth, Lioba bei den Ostfranken, Hedwig, die Schutzpatronin Schlesiens, Odilia, die des Elsaß u. a.

Aber auch was an Heiligen schon mit dem Christentum gekommen, schon auf morgenländischem und römischem Boden gewachsen war, konnte sich dem Einfluß der deutschen Umwelt nicht entziehen. Es ging mit ihnen nicht nur eine äußerliche Anpassung, sondern eine Wesensänderung vor.

Nicht bei allen kommt das in der Volkslegende zu vollem Ausdruck; bei manchen setzt sich diese spärlicher an, um so reichlicher Kult- und Brauchtumsentwicklung; so bei Martin, Michael, Johannes; bei Nikolaus überwiegt noch die letztere.

Wie der streitbare Michael, so fand auch der ritterliche St. Georg leicht Eingang, in seiner Urgestalt der römische Offizier der Diocletianischen Zeit, der mutig den Bessmertod leidet; durch Verbindung mit der Perseussage schon im Morgenlande der Drachentöter und Erretter der Jungfrau geworden; im Hochmittelalter, in der „Legenda aurea“, hat er sich völlig aus dem leidenden Helden der Märthrerzeit zum tätigen nach dem Sinne der abendländischen Ritterschaft und nach germanischem Empfinden verwandelt. Augenfällig ist auch die Veränderung, die mit St. Peter vorging, dem Kultus und Hierarchie eine hohe Würde verliehen. Das Volk nimmt ihn nicht respektvoll und feierlich, sondern teils praktisch-wirtschaftlich, teils gemütlich und humorig als himmlischen Türhüter und Minister in Wetterangelegenheiten. Die legendäre Volkserzählung holt den Himmelspförtner auch gern wieder auf die Erde herab, ist unermüdetlich ihn zu vermenschlichen. Und gibt lachende Lehre und Weisheit in den oft mehr märchen- und schwankhaften Geschichten von den Wanderungen des Herrn und seines Gefährten Petrus, in denen sich alte Lieblingsage von den unerkant unter den Menschen wandernden Göttern fortsetzt.

Eine sehr beliebte Vorstellung bei vielen, die sich mit der Religionsgeschichte unseres Volkes befassen, ist die, daß bestimmte Heilige an Stelle bestimmter germanischer Götter der letzten heidnischen Periode getreten seien und sie abgelöst hätten. Man gerät hier leicht in voreilige Verallgemeinerungen und Parallelen, die z. B. für St. Nikolaus und Leonhard unhaltbar sind. Andererseits läßt in manchen Fällen, so bei alten Michaelskapellen (auf dem Heiligenberg bei Heidelberg u. a.) die Örtlichkeit den Schluß zu, daß hier an heidnische Überlieferungen und Heiligtümer angeknüpft wurde. Es ist also für jede einzelne Gleichsetzung eine Nachprüfung unerlässlich, die oft mehr in das Gebiet von Brauchtum und Kult führt.

Eine sehr seltsame Erscheinung in diesem Zusammenhang ist die „heilige Kummernis“ oder „St. Kummernus“; es sind von dieser Gestalt alte bis ins 8. Jahrhundert zurückreichende Überlieferungen in Bayern, den Alpenländern, am Mittel- und Niederrhein anzutreffen. (Vgl. Bd. I, S. 213 f. und Tafel VII.) Die Legende macht aus ihr eine Königs-tochter, die Christin geworden und an der nun das Wunder geschehen sei, daß ihr der Bart wuchs, damit sie nicht in eine heidnische Ehe hineingezwungen werden konnte; und ihr zorniger Vater habe sie dann ans Kreuz schlagen lassen. Man vermutet hier mit Recht vorchristliche Grundlage, ein heidnisches Idol (Donar??) oder eine frühe noch heidnisch beeinflusste Christusauflassung, die angeknüpft habe an die alte germanische Vorstellung eines Königs, der sich selbst für sein Volk opfert, oder einen Sonnen- und Thinggott.

Oft sind es nicht die Endgestaltungen der germanischen Mythologie, die persönlichen Götter, deren Wirkensart und Machtbereiche auf Heilige übertragen wurden, sondern es bemächtigten sich gerade aus tiefer gelagerten Glaubensschichten heraus noch kräftig fortlebende Vorstellungen der Legendenbildung.

St. Ulrich und St. Trudpert z. B., die sich im Schwarzwald anbauten, hatten zusammen nur ein Beil, das sie einander übers Gebirge weg zuwarfen, gerade wie die Riesen der alten Sage. Wie eine der Jdisen löst Maria dem Gefangenen die Ketten oder erscheint in Schwanengestalt und trägt ihn aus dem Kerker in die Heimat; rettet einen Ritter vor Verfolgungen, sichts für einen anderen, den „Marienritter“, ein Turnier durch, in des Ritters Gestalt; breitet schützend ihren Mantel über eine belagerte Festung und fängt die Kugeln ab; tut für eine verlaufene Nonne deren Dienst, wiederum in ihrem Äußern ihr ganz gleichend; läßt sich also des öfteren auf Gestaltwandel ein; verleiht ihren Schülern ein ungewöhnliches Wissen, hilft noch in neuerer Zeit Studenten in Examensnöten — ganz abgesehen

davon, daß sie als „Mutter der Barmherzigkeit“ viele mütterliche Mächte und Ämter der heidnischen Zeit ersetzen muß.

Auch der Teufel, dem die Theologie eine so großartige Stellung zuteilte, mußte sich bequemen, die Rolle minderere Dämonen zu spielen, Dienste bei kirchlichen und profanen Bauten zu leisten und sich pressen zu lassen. Vom namenlosen Volkserzähler bis zum größten Dichter der Nation haben die Deutschen daran gearbeitet, diesen Fremdling einzudeutschen. Die mannigfachen Geschichten von seiner Überlistung gehen aus dem Gebiet der eigentlichen Sage und Legende oft in das des Märchenschwanks über.

Die Erzählungen von heiligen Personen bilden zwar den Grundstock der Legende, aber doch nicht deren ganzen Bestand, es kommen noch viele Überlieferungen von heiligen Stätten und Dingen hinzu. Die neuen, christlichen Kultmittelpunkte der Landschaft sollten von vornherein durch ein Wunder, durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Geschehnisse aus der Umwelt herausgehoben und verklärt, zugleich aber das Heilige, das Wunder, mit der Heimaterde vermählt werden.

Oft gab eine wunderbare Errettung oder Heilung, ein Traum, eine Vision, ein überirdisches Licht den Anlaß zur Stiftung einer Kirche oder Kapelle. Schon die Stätte, auf der das neue Heiligtum stehen soll, umgibt ein Geheimnis, sie wird durch die Legende geweiht. Wo nicht eine Erscheinung den Ort vorbestimmt, ist die Gemeinde oft ungewiß und geteilten Sinnes, welches der rechte ist. Wird der Bau am unrechten Platz begonnen, so wird (eine der häufigsten Legenden) durch höhere Macht das Bauholz samt dem darauf eingeschlafenen Zimmergesellen immer wieder dahin versetzt, wo Gott und der Heilige es haben wollen. Es ist möglich, daß dabei manchmal eine alte Kultstätte ihre Anziehungskraft ausgelöst hat. Zu einer solchen Vermutung stimmt auch oft die Aussage der Legende, daß die endgültige Baustätte auf einer Höhe lag, die man zuerst der mühsameren Arbeit wegen hatte vermeiden wollen. Vordchristlicher Volksglaube wirkt auch mit, wenn der Platz für Kirche und Kloster durch Tiere gewiesen wird: durch Raben, einen Schwan, weiße Pferde und Stiere, Kühe, einen Hirsch mit Goldkreuz inmitten seines Geweihs, einen Esel mit Geldsack für den Klosterbau — oder wenn aus einer Tanne, die gefällt werden soll, eine Stimme ruft; oder wenn ein Bildchen, von frommer Hand in einem alten Baum angebracht, der Anfang einer Wallfahrt wird. Ebenso entspricht es alten Kultgewohnheiten, wenn bei dem neu entstehenden Heiligtum eine Quelle fließt, deren Wasser Heilkraft besitzt oder bekommt. Bilder, die von ihrem gewohnten Standort weggenommen, immer wieder an ihn zurückkehren, zeigen, wie ein solcher Kult sich organisch dem Leben des Gaues verbunden hatte. Solche alten Erbstücke der Landschaft widerstehen dem Feuer wie der Roheit fremden Kriegsvolks und anderem Frevel.

Diese Beispiele, die sich noch leicht vermehren ließen, zeigen, wie die Legende auch hier, um im Volke zu wurzeln, von denselben Kräften sich durchdringen lassen muß, die bei der Sagenbildung wirkten. Andererseits aber durchsetzte auch christliche Anschauung den alten Sagenbestand.

Die steinschleudernden, kirchensyndlichen Riesen werden gezähmt zum Kirchenbau. Das Volk der Unterirdischen weicht scheu vor dem Glockenklang. Der Kobold, der beten soll, kann die Worte Jesus Christus nicht sprechen. Der wilde Jäger wird



293. Ringsor weißagt aus den Gestirnen die Geburt der heiligen Elisabeth.



294. Grabstein eines Grafen von Gleichen (jetzt im Erfurter Dom, um 1250 entstanden), nach jetzt vorherrschender Ansicht Lambert II., der zweimal verheiratet war, in 1. und 2. Ehe mit einer deutschen Frau. Die Sage von einem zweibeweihten Grafen v. Gleichen, der bei Lebzeiten der ersten Frau eine zweite mit aus dem Morgenland brachte und dann mit beiden lebte, tritt im 16. Jahrhundert auf. Es ist möglich, daß eine wirkliche Begebenheit im Hause Gleichen aus der Türkenzeit dabei mit zugrunde liegt. Die viel umstrittene Entstehungsgeschichte der Sage ist noch heute nicht völlig geklärt.

zum Sonntagschänder. In die alte Totensage von den ruhelosen und zur Ruhe gebrachten Seelen, von Entrückten, Versteinerten, in Zauberschlaf Versenkten, bringen christliche Vorstellungen vom Fegefeuer, von der armen Seele und ihrer Erlösung aus solcher Pein; oder von ewiger Verdammnis. Sie vermischen sich auch mit alten Rechts- und Sühneanschauungen in Sagen von Verflückung der Marksteine, vom Meineid bei Grenzstreitigkeiten, von Mordtaten, unschuldig Verurteilten und von frevelnden Händen, die sich gegen die Eltern erhoben oder das Heilige antasteten. Zur Erbauung und Zerknirschung der Gemeinde zuerst von der Kanzel herab erzählt wurden wohl Pointen, wie die von der ruhelosen Seele und ihrem künftigen Erlöser, dessen Wiegenholz noch in der Eichel oder anderen Baumsamen schlummert. Oder die andere von dem großen Sünder, dessen Bußzeit um sein wird und der losgesprochen werden kann, wenn der Stab des geistlichen Richters, der dürre Steden des heiligen Vaters grünt (Tannhäuser) oder wenn das Holz, in das der Missetäter die Zahl seiner Morde eingekerbt hat, wieder treibt und Frucht trägt.

Im alten Morgenlande bereits lebendig und im römischen Imperium zur „Kaisersage“ weitergebildet war die Weissagung von dem kommenden großen Herrscher, der ein goldenes Zeitalter heraufführen werde; jüdisch-christlich wurde sie besonders nach der religiösen Seite entwickelt zu den Zukunftsbildern vom Sendling des Satans, dem Antichrist und seiner Überwindung durch den wiederkehrenden Christus, sowie vom tausendjährigen irdischen Gottesreich. In einer oströmischen Fassung des 8. Jahrhunderts findet sich bereits der Zug, daß der letzte Kaiser und Neugründer des Reiches auf heiligem Boden seinen Schild am dürren Baum im Haine Mamre aufhängen wird. Seit das weströmische Kaisertum an die germanischen Franken überging, wurden solche Vorstellungen auch den deutschen Stämmen geläufig, verbanden sich mit Kaiser-

gestalten des Mittelalters und der heimischen Sage vom Totenberg und entrückten Helden.

Man legt zuviel Gewicht darauf, daß die Sage hier ihre Helden ausgewechselt hat, von Karl zu den Friedrichen und Otto dem Roten. Man vergißt die Akzentverlegung. Das Hauptgewicht für das Volk lag doch in dem Gedanken, daß man einmal einen solchen mächtigen großen Kaiser und mit ihm ein solch herrliches starkes Reich besaß und daß das alles nicht für ewig tot und dahin, sondern heimlich bei uns, dort nahe im Berge sei, wie eine Saat in der Erde, die wieder aufgehen muß.

Die Zeit des Rittertums und der Kreuzzüge brachte neue Stoffe und Motive. Die Neuverknüpfung mit dem Orient wird unter anderem veranschaulicht durch die Sagengruppe von der Fahrt des Ritters oder Pilgers ins Morgenland, Gefangenschaft, wunderbarer Befreiung und Heimkehr, wobei nicht alle Motive in jeder Erzählung vorzukommen brauchen.

Erzählungen z. B. von Friedrich II., Heinrich dem Löwen, Ritter Brömser von Rüdesheim, dem Grafen von Gleichen (Abb. 294) und vielen anderen Orientfahrern bis in die Zeit der neueren Türkenkriege und bis auf Kaiser Joseph II. Mehr noch als Sagenelemente wanderte damals Märchenhaftes aus dem Orient zu; zu dem, was in die Sage Eingang fand, gehört u. a. der Traum vom Schatz auf der Brücke.

Aus dem Morgenlande vernahm man auch schon im Mittelalter die seltsame Kunde, daß noch ein Augenzeuge des Leidensweges und Opfertodes Christi fortlebe; eine der Weiterbildungen dieser Überlieferung ist die Legende von Ahasverus, dem ewigen Juden, die Anfang des 17. Jahrhunderts dann durch

das Volksbuch in Umlauf kam und an die überall im Volk sich weitere Sagengebilde ansetzten. Die Juden — und ebenso seit Anfang des 15. Jahrhunderts die Zigeuner (Heiden, Latern) — trugen überhaupt mancherlei neue Stoffe und Anregungen in die Sagenbildung hinein, sowohl durch ihre Erzählungen wie durch ihre Heimlichkeiten, Riten, magischen Künste, ihren Gegensatz zur Kirche, ihre Gesamterscheinung. Ferner glaubt man Einfluß der internationalen ritterlichen Unterhaltungsliteratur des Mittelalters in manchen Sagenzügen zu sehen, so z. B. wenn die schreckhaften Erscheinungen, die der Erlöser einer verzauberten Jungfrau zu bestehen hat, ausgemalt werden.

Lebhaft und sehr beachtenswert endlich ist die Sagenentwicklung und -überlieferung in den Städten des Mittelalters.

In der bereits erwähnten Kölner Chronik von 1499 wird u. a. von dem Bürgermeister Hermann Ortn erzählt, den Pfaffenhinterlist in ein gefährliches Abenteuer mit einem Löwen hineinlockte. Diese Tradition war damals nach Ausweis der Kölner Jahrbücher schon mindestens 100 Jahre alt, wahrscheinlich älter; der Chronist führt ein Steinbild auf einem Pfeiler am Rathaus an (das war vielleicht älter als die Sage und diese eine Umdeutung davon); auch war die Sage „gemaelt up dem raitthaus“, also bei Ratsgeschlechtern und Bürgerschaft schon lange ein gültiges Stück Stadtgeschichte. In derselben Chronik finden wir zuerst die Marsiliussage aufgezeichnet; der Chronist beruft sich dafür auf das Grabmal des Stadtreiters in der Mauer, den „Marhillis“ oder besser Marsiliusstein“ und die Inschrift am Gürzenich (vgl. S. 334). Wir erfahren bei dieser Gelegenheit, daß die Stadt alljährlich auf den Donnerstag nach Pfingsten den „Holzfahrttag“ feierte zum Gedächtnis des Marsiliussieges über einen römischen Kaiser, eines Glücks- und Ruhmes Tages der Stadt also. Wahrscheinlich haben wir in dieser Sage eine jüngere Sinnggebung für einen Alt kölnner Frühlingsbrauch, der nun zur Feier und Kundgebung wehrhaften städtischen Freiheitsstolzes wurde. Solche Sage schufen die langen leidenschaftlichen Macht- und Unabhängigkeitskämpfe der Stadt mit den Bischöfen; Kämpfe der Stadt, d. h. im Grunde der alten Geschlechter, der Patrizier, die die Geschichte der Stadt machten.

Für einen Hauptabschnitt dieses Ringens ist der Gewährsmann Meister Godesfrit Hagene, der Reimchronist, der es als Stadtschreiber und getreuer Gefolgsmann des Patriziats miterlebte. Er reimt und erzählt nicht zu seinem Privatvergnügen, sondern ist Anwalt und Sprecher der Geschlechter, einer festgefügtten sozialen und auch stammesgeschichtlich repräsentativen Gruppe. Seine im allgemeinen unbeholfene Darstellung gewinnt episches Leben nur an einigen Stellen. Dazu gehört vor allem die Gefangenschaft der elf Patrizier auf der bischöflichen Burg zu Acre und ihre abenteuerliche Flucht. Und gerade hier konnte Hagene nicht als Augenzeuge, sondern nur nach den mündlichen Erzählungen berichten, wie sie sich im Kreise jener Geschlechter selbst geformt hatten; und zwischen den Ereignissen selbst und der Niederschrift lagen schon etwa zwei Jahrzehnte.

Hier also sind bereits Ansätze zu echter Sagenbildung gegeben: einheitliche, gleichgerichtete Denk- und Wesensart, Lebens- und Machtwille dieser Stadtgeschlechter hat an dem Erlebnis bereits gestaltet. Man sieht zugleich, daß man die Sage, wenn man sie in ihrem Werden erfassen will, in diesem Stadium nicht von dem geschichtlichen Erdreich trennen kann, in dem sie erwächst.

Am Ende des Mittelalters haben wir folgendes Gesamtbild der Sage und Legende: das feste Gefüge der germanischen Frühzeit erscheint mannigfach gelockert und gewandelt, die Sippen- und Stammesverbände, die natürlichen Zusammenhänge, in denen die Sage lebte, sind vielfach auseinander- und durcheinandergelassen und in neue Gruppenbildungen übergegangen. Viel Fremdes ist hereingeschwemmt und hat sich zwischen den alten Bestand gesetzt. Dennoch behauptet sich die große Lebenskraft des Volkstums. Es halten sich nicht nur wurzelstarke, alte Stöcke der Sage, es geht durch die christlich-mittelalterliche Periode neben dem, was die Kirche brachte, jüngere Sagenbildung in fast allen Arten weiter; wieviel von deutschem Wesen hat sich nicht allein in der Sagengruppe von den elbischen Wesen gestaltet. Ja so stark ist der Strom der Sage, daß auch die Legende mit hineingezogen wird. Das Volkstum arbeitet mächtig, alles von außen Bekommene in eigenes Leben umzusetzen und in selbstgeschaffenem Weltbilde zu fassen. Gerade da, wo so vieles zusammentraf, wo Geister-, Zauber- und Teufelsglaube sich mischten und gefährlich überwucherten, griff die Sage fest zu, rang mit den wirbelnden, chaotischen Gewalten und bereitete jene urdeutsche Gestaltung vor, ohne welche die große Epoche deutschen Geisteslebens im 18. Jahrhundert nicht zu denken ist, nämlich die Faustdichtung.

Ein Doppelereignis der deutschen Geistesgeschichte, die Reformation und das Mündigwerden der Wissenschaft, hat auch in der Geschichte der Sage und Legende eine Wendung herbeigeführt. Das Ende

des Mittelalters ist auch für sie beide ein Markstein. Eine unmittelbare Folge des Glaubenswechsels war, daß in den protestantischen Ländern mit der Abschaffung der Bilder und Heiligenkulte, der Aufhebung der Klöster die lebende Legendentradition abbrach und das, was von ihr verblieb, verblaßte. Und weiter, daß der Kreis der Gläubigen, in dem die Legende lebte, in der gesamten Christenheit nun kleiner wurde. Aber die neue Zeit schuf überhaupt eine geistige Atmosphäre, die dem Gedeihen der Legende nicht günstig war und auch in die katholischen Bezirke hineinwirken mußte.

Wer die katholische Welt von außen sah als eine geschichtliche Erscheinung gleich anderen, dem lag es nahe, auch den Begriff der Legende auf andere Religionen zu übertragen, Legendenbildung hier und dort zu vergleichen, Parallelererscheinungen zu finden, Übernahme von Motiven zu vermuten, nach Formgesetzen zu suchen. Man sah das Hinausgehen der legendarischen Erzählungen über die geschichtliche Wirklichkeit, d. h. über das, was aus historischen Zeugnissen als wirkliches Geschehnis zu ermitteln war. Für den wissenschaftlichen Betrachter nahm also die Legende den Charakter eines historisch nicht verbürgten Berichtes an, und besonders das Eigenschaftswort „legendarisch“ wird geradezu als gleichbedeutend mit „unhistorisch“ gebraucht. Da man nun zugleich von dem, was die Legende in der katholischen Welt gewesen war und zum Teil noch sein soll, auch eine Vorstellung hat, so hat der Begriff der Legende etwas Schillerndes bekommen. Man redet von Legenden um große Männer oder gar um ganze Dynastien, und je nach der Einstellung meint es der eine mehr kritisch verneinend, der andere mehr positiv verehrend, also mit ähnlichem Gefühl, wie es im Lebenszentrum der alten Legende stand.

Für den ganzen Bereich der Sage sodann bedeutet das Erwachen und Erstarken des rationalen Denkens zunächst eine notwendige Selbstheilung im Lebensprozeß der abendländischen Völker. Hexen-, Teufelswahn, Geisterfurcht, die verheerend überhand genommen hatten, werden Schritt für Schritt eingedämmt. Doch die geistige Bewegung schoß im Fortgange über ihr Ziel hinaus. Vernunft und Wissenschaft erhoben Totalitätsanspruch, traten als unumschränkte Herrscher auf, mißachteten ihre natürliche Begrenzung und Bindung durch die lebendigen Kräfte des Volkstums. Man deckte nicht nur vieles in dem Geister- und Zauberunwesen als Betrug und Selbstbetrug auf, man glaubte weiterhin die ganze Volksüberlieferung in Begriffe auflösen, die ganze Sage erklären zu sollen, bis man alles wegerklärt hatte, eine Methode, die noch heute gern geübt wird. Aber es änderte sich die Stellung des abendländischen Menschen zur Natur überhaupt völlig. Die Idee der technischen Nutzung und Beherrschung wird für ihn mehr und mehr zur herrschenden. In ihrem Banne stehend muß er die Natur entgöttern, entseelen, töten und zerstückeln, um sie restlos ausbeuten und seinem rationalistisch-zivilisatorisch-industriellen System einbauen zu können. Die Geistesrichtung, die zur Herrschaft kam, war also auch für die Sage nicht gedeihlich.

Wie sich die Entstehung der Sage von den Gesichtspunkten aus darstellt, die wir im Gange unserer Betrachtung gewonnen haben, das ist mit den bisherigen Ausführungen bereits gesagt. Man kann nun darüber hinaus noch einzelne Sagen vornehmen, Einzelheiten herausheben und daraufhin untersuchen, wie sie an der Bildung der Sage beteiligt sind; man kann die besonderen Bedingungen festzustellen suchen, unter denen eine Sage zustande kommt, die charakteristischen Bewußtseinszustände, von denen größtenteils bereits die Rede war, Schlaf und Traum, ferner geringe Schulung oder zeitweilige Ausschaltung des logischen Denkens, die Erregungsgrade, krankhafte Verfassung, Rausch. Sodann die äußeren Umstände: die Zeit, zumal die Nacht, als Mitschöpfer der Sage, daneben die Mittagsstunde; Natureindrücke: Lichter und Schatten, Nebel, Schnee und Mond, Tier-, Baum-, Fels- und Berggestalt, Wellen- und Windebewegung und -stimme, Widerhall, Rauschen, Knarren und Knacken im Walde und ähnliche nächtliche Geräusche auch im Hause — immer wirken doch Natur und Menschenwelt als ein Ganzes und in ihrer Ganzheit gegenwärtig (natürlich dem Erlebenden unbewußt); immer ist es ein Zusammenspiel von Stunde und Ort, Wetter, Licht und Dunkel, Stille und Lauten, Naturformen und Gebärden einer Landschaft, und in ihr heimlich fortwirkend das Sagenenerlebnis früherer Geschlechter, ein Zusammenspiel also dieser Landschaftselemente mit dem Menschen, nicht nur in seiner augenblicklichen individuellen Stimmung und Bereitschaft: auch in ihm geht ein Strom weiter, arbeitet das Erbe der vorhergehenden Geschlechter fort. Die einzelne Sage besteht nur scheinbar selbständig und für sich, jede ist nur ein Bruchstück, ein Glied, ein Teilerlebnis des

Gesamterlebnisse, in dem das Volk sich selber erlebt.

Man wird sich also über die Tragweite und Grenzen der psychologischen Methode und ihrer Einzeluntersuchungen mehr als bisher klar werden müssen. Wenn z. B. Ranke unter seinen Erlebnisagen als Beispiel für Sagenentstehung die Geschichte von dem jungen märkischen Bauern anführt, dem auf nächtlichem Heimwege der mondbeschienene Nebel bei der Spukruine zu einer weißen Frau wird, die Wäsche aufhängt; so hat dies Sagenenerlebnis bereits zur Voraussetzung, daß es bei der



295. Erscheinung und Beschwörung eines Geistes in Aulb im Hause des Herrn Ferd. Schmidt von Ennsberg 1666. (Frankfurter Stadtbibliothek.)

Ruine schon immer nicht geheuer war, und wahrscheinlich auch, daß der junge Mensch, in einer Umgebung noch lebendigen Volksglaubens aufgewachsen, schon früher von einer weißen Frau gehört hat; ebenso wie im nächsten Beispiel bei Ranke der Elsässer Musikant von dem Geisterschimmel, den er im Wiesennebel zu sehen glaubte. Es ist also die Wurzel schon da, aus der hier nur ein neuer Trieb kommt. Nicht Ursprung, Entstehung, sondern bereits Wiederentstehung haben wir hier. Wiederholung früherer Erlebnisse der Generationenreihe.

Auch bei dem Sammelbegriff „ätiologische Sage“ hat man es mit einer Hilfskonstruktion zu tun, die für Forschung und Studium nützlich, doch leicht die Sage aus dem organischen Zusammenhang löst und von dem ablenkt, was für das Volk das Wesentliche ist. Schon die Bezeichnung ist nicht ganz glücklich gewählt, denn für das Volk stehen nicht Ursachen, sondern Urheber hinter den Erscheinungen, lebendige Wesen und Willen.

Man meint also Sagen, in denen das Volksdenken eine Erklärung sucht etwa für auffallende Lage oder Gestalt eines Steines, Berges, alten Bauwerks, für Figuren und Wappen, für ein Steinkreuz, das einsam am Wege oder in der Gemarkung steht, für merkwürdige Funde, Spuren von Siedlungen, sonderbare Namen von Ortschaften, Fluren, alten Geschlechtern, für ein seltsames altes Brauchtum usw. Den Findling, den einzeln im Flachlande liegenden Block, hat ein Riese dahin geschleudert; die Vertiefung im Fels ist eine Rosttrappe oder Abdruck von Teufelsklaue oder -gefäß. Der Grabstein des Grafen von Gleichen, mit den zwei Frauen, die er nacheinander gehabt hat, wird phantasievoll mißverstanden als Denkmal einer Doppel-ehe, die sich aus morgenländischen Abenteuern entwickelte usw. Immer nur, und das ist für uns das Wesentliche, kann die Sage ihre Deutungen entnehmen aus dem Lebenskreise der Geschlechter, von denen und für die diese Erklärung gesucht wurde.

Auch an der Weiterformung der Sage haben Bilder nicht unwesentlichen Anteil, denken wir an Darstellungen des Todes, Teufels, jagenhafte Ungeheuer usw. Vor allem aber ist das Wort hauptbeteiligt, als Leib der Sage. Das unheimliche Ding, das Etwas, das Wesen, wofür das Sagenenerlebnis Ausdruck sucht, wird in unbestimmtem Umriß gelassen oder wird Person; ein Kerl, ein Männchen, ein Wible, Tier, bekommt einen Namen, oder es wird an bereits vorhandene bekannte Gruppen von Sagen gestalten angeschlossen. Die verschiedensten Grade der Verdeutlichung, Verlebendigung kann man verfolgen. Ein Ruf, Trostwort, Herausforderung, ein Spruch, Segen, Fluch gegen den Spuk, Rede und Gegenrede, zuweilen ein Reim sind wesentliche weitere Stufen der Formung. Im Eifer lebhafter, eindringlicher Vermittlung bildet die Phantasie weiter, vertraute Wendungen fließen ein, man sucht zu erklären, zu motivieren, den Eindruck zu vertiefen. Die Gewalt des Erlebnisses fordert einen verstärkten tragischen Schluß, auch wo er vom letzten Gewährsmann nicht mit überliefert war. Denn Ergänzungen und Veränderungen geschehen auch infolge lückenhafter Weitergabe; einzelne Züge, Glieder der Handlung werden vergessen, sie werden entweder ersetzt oder die Sagen substanz schrumpft zusammen. Ein formender Wille im Aufbau ist manchmal



296. Ein Werwolf, der angeblich 1685 in Neuses (Mgt. Ansbach) auftrat, in einem Brunnen gefangen und getötet wurde, danach als Gespenst umging. (München, Kupferstichkabinett.)

wahrzunehmen, Motivwiederholung mit umgekehrtem Vorzeichen oder dreimal sich steigende Wiederkehr (die Dreizahl spielt auch in Zauber- und Rechtsformel eine Rolle). Im ganzen aber ist man sorglos in der Formhaltung der Sage; im Gegensatz zum Märchen gibt es, wie von der Lehren fein bemerkt, berufsmäßige Sagen erzähler nicht. Die gut erzählte Geschichte kann ja, wo das Erzählen zur Hauptsache wird, unter Umständen den Blickpunkt der Sage verlieren. Das proteusartige

Wesen der Sage, ihre ewige Selbstverwandlung muß sich naturgemäß auch in der äußeren Form auswirken. Wir haben uns daran gewöhnt, den mündlichen Prosabericht für ihre einzige Erscheinungsform zu halten, aber ihr Inhalt und Kern gehen auch noch in andere Formen ein.

Der bairische Hiesel z. B. lebt mehr im Bild und Lied als im mündlichen Prosabericht fort, die Wassermannsbraut finden wir in schlesischen und oberfränkischen Volksliedern, in letzteren auch die Sage vom Teufelsroß, das Gedächtnis der Raumburger Hussitennot wird im Pirschenfest bewahrt, die Erinnerung an einen alten holsteinischen Grafen in einer sprichwörtlichen Redensart: „dat is recht en isern Spinner“, Nachklänge der Schweden- und Franzosenzeit finden wir in Abzählreimen der Kinder und ähnlichen Versen.

Auch die Sage wandert, wofür an anderer Stelle schon frühe Beispiele angeführt wurden.

Die Erzählung von der Totenmesse, die uns schon im 6. Jahrhundert begegnet, finden wir in neueren Überlieferungen weit verbreitet, die vom Riesenspielzeug wanderte von Niederdeutschland nicht nur durch das ganze deutsche Volksgebiet, sondern nach allen Ländern um die Ostsee und im Südosten nach Ungarn. Und so treffen wir in allen landschaftlichen Sammlungen immer wieder alte Bekannte: die Magd, die sich zum Feueranmachen dreimal Blut von einem Geldfeuer holt; die Wunderblume oder Springwurz, die den Schatz- oder Totenberg aufschließt; die Kartenspieler mit dem Teufel; die hilfreichen Heintzelmännchen und ihren Kleiderlohn; die Wehmutter bei der unterirdischen oder Wasserfrau; die drei Wasserfräulein als Spinnstuben- und Tanzbodenbesuch und ihre verspätete Heimkehr; die Belagerungsgeschichte von der Weibertreue; die Untergangssage (von der gottlosen Stadt, den frevelhaften Burg- oder Bergleuten) und viele andere. Auch an Wanderlegenden fehlt es nicht. Dazu gehören z. B. außer den S. 341 genannten das Rosenwunder (bekannt aus dem Elisabethzyklus) und das von der Quelle, die der Stab eines Heiligen aufstieß.

Indem Sage und Legende weitererzählt und abgerückt werden vom Ursprungsort, werden schließlich die Namen der Orte und Personen, an die sie zuerst gebunden waren, aufgegeben, die Erzähltypen verbinden sich in anderer Umwelt mit anderen Orten und Persönlichkeiten, siedeln sich neu an. Bei der überall gleichen Grundlage des Lebens und der Volksanschauung war das leicht, verwandte Traditionen und Ansätze am neuen Orte kamen dem entgegen. Einzelne Sagentypen und Motivverknüpfungen wanderten aber nicht nur durch die Landschaften, sie wechselten auch in den verschiedenen Sagen Gruppen, nicht nur zwischen

der Riesen- und Teufelsage, auch zwischen der letzteren und der Alp-, Toten-, Hexen-, Erd- und Wasser-geister- und Räuberage hin und her.

Wie sich in einer örtlichen Überlieferung die Motivkreise erweitern, kann man an Aufzeichnungen ein und derselben Sage in verschiedenen Entwicklungsstadien beobachten, die zum Teil in weit voneinander abstehenden Zeiten liegen.

So z. B. bei der Goldemersage (Baunert, Rheinlandsagen Bd. I, 194). Die Prophezeiung von der letzten Schlacht am Birkenbaum und verwandte, gleichsam in die Zukunft projizierte Sagen, in denen sich Mythisches, Biblisches, Historisches verbindet, nahmen immer wieder zeitgeschichtliche Elemente auf, die besonders in der großen Kriegsperiode zu Anfang des 18. Jahrhunderts ihren Inhalt und ihre Gestaltung bestimmten, aber auch in der Folgezeit immer wieder neu hinzutraten, bis auf die „Wagen ohne Pferde“ und die Tauchboote.

Wenn dagegen die ursprünglichen Motive, die seelischen Grundlagen und Wirklichkeiten, aus denen die Sage erwuchs, der Sicht entschwinden, veräußerlicht sich die Auffassung.

Man sieht es an der Werwolfsage, die in neuerer Zeit nur noch von einem „Hexenband“ oder Gürtel spricht, durch die sich gewisse Leute in ein solches Untier verwandeln (Abb. 291), also nur noch eine Art Zauberei; und die Verfallsform der Sage ist dann die des falschen Werwolfs, der gespielt wird etwa zu Erpressungszwecken u. ä.

Ganze Sagengruppen, wie die reich ausgestalteten Elbensagen von Unterirdischen, Waldleuten, Wassermännern und Nixen, scheinen ein für allemal fertig und auszerzählt. Sie gleiten in Märchen und Kinder-geschichte hinüber. Die eigentliche Ursache dieses Vorganges ist die bereits erwähnte Veränderung der Einstellung zur Natur; die Mächte, die in dieser Sage walten, hörten auch für den Volksmenschen mehr und mehr auf, Wirklichkeit zu sein — oder als solche angesehen und gewußt zu werden, sie rückten in die Hintergründe des Bewußtseins.

Aus der Auffassung, die sich aus den bisherigen Betrachtungen über Wesen, Werden, Wandlungen der Sage ergab, erhält man nun auch einen sicheren Maßstab für die Bewertung, für den Rang, den man den einzelnen Sagen zuweisen kann. Nicht die hohen Semester an sich machen sie für uns wertvoll und andererseits ebensowenig der Umstand allein, daß sie noch in der heutigen mündlichen Überlieferung angetroffen wurden —, denn das hängt von Zufällen ab, und der Zustand der Sage dabei kann sehr verschieden sein. Sondern einzig und allein der Grad ihrer Verwandtschaft mit uns ist maßgebend, wieweit sie sich als ein Glied unseres Volksorganismus erweist, wieweit in ihr Tat und Sinnesart, Tugend und Fehler, Weisheit und Dummheit sind, zu denen unser Herz ja sagt.

Erhaltung und Fortleben.

Die deutsche Dichtung, so wie sie sich selbst wiederfand, fand auch wieder zur Sage und führte die von ihr begonnene Gestaltung weiter. Die Zeit der Romantik brachte sogar etliches Neue, das volkläufig wurde, wie Brentanos Loreleh, Hauffs Lichtenstein oder allenfalls die Kölner Geschichte von Jan von Werth und der Griet. Aber sie brachte noch viel mehr üble Pfscherarbeit von Mitläufern und Nachmachern der Romantik, Zwitterbildungen, in denen Modemotive, Sentimentalitäten und Schauerlichkeiten in die Sage hineingefälscht wurden. Und trotz der von den Grimms gepredigten Gewissenhaftigkeit hielten sich die Sagenaufzeichner jener Periode sehr oft nicht an die vom Volke gebrauchten Benennungen der Sagenwesen und Vorgänge, immer wieder trug man irgendwelche romantischen und mythologischen Liebhabereien hinein. Doch hat — abgesehen von den mythologischen Vorbehalten, die vielen Forschern gegenüber zu machen sind — das 19. Jahrhundert in liebevoller, pflögamer Arbeit eine Reihe von sehr wertvollen, ja unschätzbaren Sammlungen gezeitigt (vgl. die Angaben über das Schrifttum am Schluß dieses Kapitels). Das 20. Jahrhundert kann seine Aufgabe nicht nur darin sehen, diese Arbeit des Sammelns, Erhaltens und Sichtens weiter und zum Abschluß zu führen, sondern wir wollen sie für das gegenwärtige und zukünftige Leben der Nation fruchtbar machen; die Sage soll helfen, die Instinktlichkeit wiederzugeben und zu stärken, Ausrichtung und Weg des nationalen Lebens zu weisen.

Wenn man in der Gegenwart keine Sagenbildung mehr zu sehen glaubt, so liegt das auch mit daran, daß man immer nur die alten ausgebildeten Typen, die fertigen Sagen vor Augen hat, statt auf die Anfänge zu sehen. Die Klassifikationen und Abstempelungen benehmen den unbefangenen Blick für das Leben. Sage bildet sich auch heute noch, nur meist anonym, „noch verkannt und sehr gering“ —, das ist vielleicht gut und muß so sein. Man würde mehr von ihr sehen, wenn man nicht doch immer wieder noch die Sage als das betrachtete, was schon nicht mehr wahr ist, statt sie als das zu nehmen, was sie wirklich ist, nämlich die artgemäße Auffassung ursprünglich empfindender Volksmenschen. Wertungen und Deutungen des Geschehens, Einschaltung von „Motiven“, Beweggründen, die dem leidenschaftlich Mitlebenden die wahrsten sind, Wunschbilder und Zielsetzungen, Hoffnung und Furcht, Abscheu und Verehrung: alles das geht von Mensch zu Mensch, von Mund zu Mund, heute wie einst, arbeitet an den Taten und Menschen, treibt die Geschehnisse weiter, indem es ihren Sinn und Willen lenkt. Hier ist Sage am Werk. Daß sie es in unserem Jahrhundert schwer hat, sich durchzusetzen und in ihrem Wachstum über die Urzellen und Keimformen hinauszukommen, ist nur zu begreiflich, da ihre Kreise durch die verschiedensten Tendenzen gestört werden, durch wissenschaftliche und kirchliche Dogmatik, literarische Betriebsamkeit und Schlagwörterjagd, unfruchtbare Skepsis, bolschewistische Minier- und Zersetzungsarbeit. Die Sage kann ja nur Leben gewinnen nach dem Grade von Gläubigkeit, von dem sie getragen wird.

Mit Sippe und Stamm war sie groß geworden. Was von diesen noch lebt, das umfaßt und erhält einzig der Organismus Volk; in ihm lebt und wirkt es weiter. Dieser Großorganismus, das Volkstum als ein Ganzes, ein lebendiger Leib, aber ist noch jung, ist noch im Werden und Wachsen. Warum soll mit ihm nicht neue Sage werden?

Schrifttum.

Aus der großen Menge der Einzelveröffentlichungen kann hier nur eine Auswahl gegeben werden. Weitere Nachweise in Pauls Grundriß der german. Philologie II, 1² (1909), 1219 ff. (bis z. Jahre 1908). Ferner in den Jahresberichten f. german. Philologie. Von 1917 ab in der Volkskundlichen Bibliographie, herausgeg. v. E. Hoffmann-Kraher u. P. Geiger (1919 ff.).

1. Zusammenfassende Darstellungen und Abhandlungen: Wehrhan, R., Die Sage (Handb. z. Volkskunde I, 1908). — Bödel, D., Die deutsche Volksage, 2. Aufl., 1922. — Ranke, Fr., Sage (in: Deutsche Volkskunde, herausgeg. v. John Meier 1926, S. 193 ff.; dort auch die Einzelarbeiten desselben Verfassers angegeben). — v. d. Lehen, Fr., Volksage, in: Deutsche Volkskunde, herausgeg. v. Ad. Spamer, I, 203 ff. — Derf., Volkstum und Dichtung, Studien zum Ursprung und zum Leben der Dichtung (1933). — Jolles, A., Einfache Formen; Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz (Sächs. Forschungsinstitute in Leipzig, Forschungsinstitut f. neuere Philol. II, Heft 2), 1930. — Darstellung und Erzählung verbindet das „Deutsche Sagenbuch“, herausgeg. v. Friedr. v. d. Lehen. 1. Die Götter u. Göttersagen der Germanen, von Fr. v. d. Lehen (3. Aufl., 1924). 2. Die deutschen Heldenagen, von Fr. v. d. Lehen, 1912. 3. Die deutschen Sagen des Mittelalters, von R. Wehrhan, 2 Bde., 1919 u. 1920. 4. Die deutschen Volksagen, von F. Ranke (2. Aufl., 1924).

2. Sammlungen, die das ganze deutsche Volksgebiet umfassen: Brüder Grimm, Deutsche Sagen, 2 Bde., 1816 u. 1818, 4. Aufl., besorgt v. R. Steig, 1906. — „Stammeskunde deutscher Landschaften“, herausgeg. v. Paul Baunert (1924 ff., die einzelnen Bände siehe unter 3), stellt den charakteristischen Sagenbesitz der einzelnen deutschen Großlandschaften in den organischen Zusammenhang mit ihren Stammesstämmern und ihrer Geschichte, erfaßt daher die gesamte Überlieferung der Sage und Legende in ihren Quellen, sowohl die gegenwärtige mündliche wie die früherer Zeiten. — Neuere und neueste Fixierungen stellt vorzugsweise zusammen: Eichblatts „Deutscher Sagenhaab“ (die einzelnen Bände siehe unter 3). — Lehen, Fr. v. d., und Höttinger, W., Lesebuch der deutschen Volksage, 1933.

3. Landschaftlich begrenzte Sammlungen: Ruhn, A., u. Schwarz, W., Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, 1848. — Müllenhoff, R., Sagen, Märchen u. Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein u. Lauenburg, 1845, neue Ausg. 1921. — Meher, G. F., Schleswig-Holsteiner Sagen, 1929 (= Stammeskunde deutscher Landsch.). — Hansen, C. P., Sagen u. Erzählungen der Sylter Friesen, 3. Aufl., 1895. — Lübbing, H., Friesische Sagen, 1928 (= „Stammeskunde deutscher Landschaften“).

Schambach, G., u. Müller, W., Niedersächsische Sagen und Märchen, 1855. — Rahlo, G., Niedersächsische Sagen I (Prov. Sachsen, Braunschweig, Anhalt = Eichblatt 7), 1923. — Madensen, L., Niedersächs. Sagen II (Hannover, Oldenburg = Eichblatt 8), 1925. — Straderjan, L., Aberglaube u. Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg, 2. Aufl., von R. Willich, 2 Bde., 1909. — Benede, D., Hamburgische Geschichten u. Sagen, 5. Aufl., 1903. — Deede, E., Lübsche Geschichten u. Sagen,

6. Aufl., 1925. — Voges, Th., Sagen aus d. Lande Braunschweig, 1895. — Bröhle, H., Harzsagen, 2. Aufl., 1886. — Sieber, Fr., Harzland-Sagen (= „Stammeskunde deutscher Landschaft.“), 1928.

Kuhn, A., Sagen, Gebräuche u. Märchen aus Westfalen und einigen anderen, besonders den angrenzenden Gegenden Norddeutschlands, 2 Teile, 1859. — Baunert, P., Westfälische Sagen (= „Stammeskunde deutscher Landschaft.“), 1927.

Bartsch, R., Sagen, Märchen u. Gebräuche aus Mecklenburg I, 1879. — Jahn, A., Volksagen aus Pommern u. Rügen, 2. Aufl., 1890. — Haas, A., Pommersche Sagen, 4. Aufl., 1924 (Eichblatt 1). — Derf., Rügische Sagen, 6. Aufl., 1922. — Knoop, D., Volksagen, Erzählungen usw. aus dem östlichen Hinterpommern, 1885 (statt dessen ließ R. später die Sagen u. Erzählungen dieses Gebietes in Sammlungen für die einzelnen Kreise, Raugard, Dramburg, Lauenburg usw. erscheinen).

Kuhn, A., Märkische Sagen u. Märchen, 1843. — Schwarz, W., Sagen u. alte Geschichten der Mark Brandenburg, 8. Aufl., 1922. — Lohre, H., Märkische Sagen (Eichblatt), 1921. — Knoop, D., Ostmärkische Sagen, Märchen u. Erzählungen, 1909. — Derf., Sagen der Provinz Posen, 1922.

Tettau, W. J. A., und Temme, J. D. H., Die Volksagen Ostpreußens, Litthauens u. Westpreußens, 1837. — Lemke, E., Volksstümliches aus Ostpreußen 1884—1899. — Plenzat, R., Ostpreussische Sagen (Eichblatt 11), 1926. — Derf., Sage u. Sitte in Deutschherrenlande, 1926. — Schwarzien, D., Memelländische Sagen, Märchen u. Schwänke, 1925. — Hantke, M., Sagenschatz des Weichsellandes, 1924. — Loewis of Menar, A., und Hoerschelmann, Märchen u. Sagen der Baltischen Provinzen (Die Baltischen Provinzen, Bd. 5), 1916.

Rühnau, R., Schlesische Sagen, 4 Bde., 1910—1913. — Derf., Sagen aus Schlesien mit Einschluß Österreichisch-Schlesiens (Eichblatt 4), 1925. — Derf., Oberschlesische Sagen geschichtlicher Art, 1926. — Derf., Sagen der Grafschaft Glatz, 1926. — Derf., Mittelschlesische Sagen geschichtlicher Art, 1929. — Peudert, R. E., Schlesische Sagen (= „Stammeskunde deutscher Landschaft.“), 1924.

Meiche, A., Sagenbuch des Königreichs Sachsen, 1903. — Haupt, R., Sagenbuch der Lausitz, 2 Bde., 1862. — Köhler, J. A., Sagenbuch des Erzgebirges, 1886. — Derf., Volksbrauch, Aberglauben u. a. alte Überlieferungen im Vogtlande, 1867. — Endt, J., Sagen u. Schwänke aus d. Erzgeb. (= Beiträge z. Deutschböhmer. Volksk. 10), 1925. — Eifel, R., Sagenbuch des Vogtlandes, 1871. — Sieber, Fr., Sächsische Sagen. Von Wittenberg bis Leitmeritz (= „Stammeskunde deutscher Landschaften“), 1926. — Derf., Wendische Sagen (= Deutsche Volkheit 4), 1925.

Bechstein, L., Thüringer Sagenbuch, 2 Bde., 1858. — Wilschel, A., Sagen aus Thüringen (= Kleiner Beitrag z. deutschen Mythologie, Sitten- u. Heimatkunde aus Thüringen, 1), 1866. — Quensel, P., Thüringer Sagen (= „Stammeskunde deutscher Landschaft.“), 1926. — Wude, Chr. L., Sagen der mittleren Werra, der angrenzenden Abhänge des Thüringer Waldes, der Rhön u. der fränkischen Saale, 3. Aufl., herausgeg. v. H. Ulrich, 1921.

Wolf, J. W., Hessische Sagen, 1853. — Lynder, R., Deutsche Sagen und Sitten in hessischen Gauen, 1854. — Windevalb, Th., Oberhessisches Sagenbuch, Neue Aufl., 1873. — Wehrhan, R., Sagen aus Hessen u. Nassau (Eichblatt 5), 1922. — Baunert, P., Hessen-Nassauische Sagen (= „Stammeskunde deutscher Landschaften“), 1929. — Kunkel, D., Aus dem Sagenschatz der Heimat; Westerwaldsagen I, 1929.

Hessel, R., Sagen u. Geschichten des Rheintales von Mainz bis Köln, 1904. — Derf., Sagen u. Geschichten des Moseltales, 1896. — Schmitz, J. H., Sitten u. Sagen usw. des Eifler Volkes, 2 Teile, 1856 u. 1858. — Lohmeyer, R., Die Sagen des Saarbrücker u. Wirtensfelder Landes, 1920. — Schell, D., Bergische Sagen, 2. Aufl., 1922. — Derf., Sagen des Rheinlandes (Eichblatt 6), 1922. — Baunert, P., Rheinlandsagen I: Niederrhein bis Köln, Bergisches Land, Eifel; II: Rheintal von Bonn bis Mainz. Volksglaube der Gegenwart (= „Stammeskunde deutscher Landschaften“), 1924. — Penßen, W., Neue Sagen aus Berg u. Mark, 1927. — Derf., Rheinische Volksüberlieferung in Sage, Märchen u. Schwank (= Rheinisches Volkstum 2), 1934. — Gredt, R., Luxemburger Sagen u. Legenden, 1885.

Hebel, F. W., Pfälzisches Sagenbuch, 1912. — Derf., Pfälzische Sagen, Neue Folge, 1930. — Bouchholz, Fr., Lothringische Sagen, 1924.

Bechstein, L., Die Sagen des Rhöngeb. u. des Grabfeldes (a. u. d. L.; Der Sagenschatz des Frankenlandes), 1842. — Fentsch, Ed., Volksage u. Volksglaube in Oberfranken, Mittelfranken u. Unterfranken (Bavaria III, 1 [1865], 267; III, 2 [1865], 900; IV, 1 [1866], 174). — Vgl. f. Franken auch M. Schöppner (siehe unten). — Herrlein, Ad. v., Die Sagen des Speßart, Neue Aufl., 1906. — Klarmann, J. A., und Spiegel, Sagen u. Skizzen aus dem Steigerwald, 1912.

Meier, E., Deutsche Sagen, Sitten u. Gebräuche aus Schwaben, 2 Teile, 1852. — Kapff, R., Schwäbische Sagen (= „Stammeskunde deutscher Landschaft.“), 1926. — Reiser, R., Sagen, Gebräuche, Sprichwörter des Allgäus, 2 Bde. (1899 bis 1902). — Bonbun, F. J., Die Sagen Borsberg, 1858.

Haader, B., Volksagen aus dem Lande Baden, 2 Bde., 1851 u. 1859. — Künzig, J., Badische Sagen, 1923 (Eichblatt 10). — Derf., Schwarzwaldsagen (= „Stammeskunde deutscher Landschaft.“), 1930.

Stöber, A., Die Sagen des Elsass, 2 Teile, Neue Ausg., 1892 u. 1896. — Herß, W., Deutsche Sage im Elß, 1872. — Münker, D., Elßisches Sagenbuch, 1910. — Bouchholz, Fr., Elßische Sagen (Elß-Lothring. Hausbücherei 1/2), 1922. — Stinzi, P., Die Sagen des Elß, 1929.

Rochholz, E. L., Schweizerfagen aus dem Aargau, 2 Bde., 1856. — Vitolz, A., Sagen, Bräuche, Legenden aus den 5 Orten, 1862. — Herzog, S., Schweizerfagen, 2 Bde., 3. Aufl., 1913. — Kuoni, J., Sagen des Kantons St. Gallen, 1903. — Müller, J., Sagen aus Uri. Aus dem Volksmunde gesammelt. Herausgeg. v. S. Bächtold-Stäubli, Bd. 1 (Schriften d. Schweizer Gesellsch. f. Volkskunde 18), 1926. — Walliser Sagen, herausgeg. v. dem histor. Verein v. Oberwallis, 2 Bde., 1907. — Jegerlehner, J., Sagen u. Märchen aus dem Oberwallis, Basel 1913. — Ders., Walliser Sagen, 1922. — Ders., Sagen aus dem Unterwallis, Basel 1909. — Lutz, G., Rätische Alpenfagen, 1902.

Schöppner, M., Sagenbuch der Bayerischen Lande, 3 Bde., 1851 u. 1853. — Panzer, J., Beitrag zur deutschen Mythologie. Bayerische Sagen u. Bräuche, 2 Bde., 1848 u. 1855. — Sepp, J., Altbayerische Sagenschatz, 1876. — Leoprechting, R. v., Aus dem Lechrain, 1855. — Schönwerth, Fr. K., Aus der Oberpfalz, 3 Teile, 1857—1859. — Bauernfeind, W., Aus dem Volksleben, Sitten, Sagen usw. der Nordoberpfalz, 1910. — Niers, Fr., Bayerische Stammeskunde (= „Stammeskunde deutscher Landsch.“), 1933.

Großmann, J. B., Sagen aus Böhmen, 1863. — Jungbauer, G., Böhmerwaldfagen (= „Stammeskunde deutscher Landsch.“), 1924. — Altrichter, A., Sagen aus der Zglauer Sprachinsel (= Mitteil. d. Zglauer Museumsvereins 3), 1920. — Ders., Aus dem Schafberg. Sagen u. Märchen aus der Zglauer Sprachinsel, 1931. — Ulrich, J., Volksfagen aus dem Rukländchen, 4. Aufl., 1925. — Lehmann, E., Neue Volksfagen aus dem Schönhengstgau, 1927.

Bernaleken, Th., Alpenfagen. Volksüberlieferungen aus der Schweiz, aus Vorarlberg, Kärnten, Steiermark, Salzburg, Ober- und Niederösterreich, 1858. — Pöttinger, J., Niederösterreichische Volksfagen, 1925. — Maillh, A., Niederösterreichische Sagen (Eichblatt 12), 1926. — Maillh, A., Parr, Ad., u. Löger, E., Sagen aus dem Burgenlande, 1931. — Deping, Ad., Oberösterreichische Sagenbuch, 1932. — Wagner, R. D., Pinzgauer Sagen (Deutsche Hausbücherei), 1925. — Hausmann, Fr., Oststeirische Sagen u. Schwänke, 1931. — Graber, G., Sagen aus Kärnten, 4. Aufl., 1927. — Maillh, A. v., Mythen, Sagen, Märchen vom alten Grenzland am Tsonzo, 1916. — Ders., Sagen aus Friaul u. d. Julischen Alpen, 1922.

Alpenburg, J. M. Ritter v., Mythen u. Sagen Tirols, 1857. — Zingerle, J. B., Sagen aus Tirol, 2. Aufl., 1891. — Hehl, J. A., Volksfagen, Bräuche u. Meinungen aus Tirol, 1897. — Lindner, Fr., Aus den hohen Tauern, Tiroler Volksfagen, 1925.

Müller, Fr., Siebenbürgische Sagen (= Siebenbürgisch-deutsche Volksbücher I), 2. Aufl., 1885. — Karasch-Langer, A., und Strzhykowski, E., Sagen der Besiden Deutschen (= Ostdeutsche Heimatbücher 3), 1930. — Dies., Sagen der Deutschen in Galizien (= Ostdeutsche Heimatbücher 4), 1932.

4. Schrifttum zu einzelnen Stoffgebieten, Typen und Themen. Zum Abschnitt: Voraussetzung und Stoffe: Dähnhardt, D., Naturfagen. Eine Sammlung naturbeutender Sagen, Märchen, Fabeln u. Legenden, 4 Bde., 1907 bis 1912. — Brubel, Fr., Sammlung bergmännischer Sagen, 1882. — Berger, A. Ritter v., Deutsche Pflanzenfagen, 1864. — Handrid, E., Müllersfagen, 1928. — Erdmann, E., Glosenfagen (Beitr. z. rhein. u. westf. Volksl. in Einzelbarst. 6), 1931.

Zum Abschnitt: Grundschichten, Grenzfragen, Wesen: Wundt, W., Märchen, Sage, Legende als Entwicklungsform des Mythos (Archiv f. Religionswissensch. XI, 200). — Panzer, Fr., Märchen, Sage u. Dichtung, 1905. — Bethe, E., Märchen, Sage, Mythos, 1922. — Rutgers, S. W., Märchen u. Sage. Bemerkungen über ihr gegenseitiges Verhältnis mit besond. Rücksicht auf die Siegfriedfagen, 1923. — Siehe ferner v. d. Leyen unter Schrifttum z. Märchen. — Brinkmann, D., Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft (= Veröffentlichungen der volkskundlichen Kommission des Provinzialinstituts f. westfälische Landes- u. Volkskunde I, 4), 1932. — Penzen, G., Zur Geschichte der bergischen Volksfage, 1928. — Höfler, D., Kultische Geheimbünde der Germanen I, 1934. — Nind, M., Wodan u. germanischer Schicksalsglaube, 1935. — Wähler, M., Die weiße Frau, 1931. — Waschnitius, W., Bercht, Holza und verwandte Gestalten (Sitzungsberichte der Wiener Akad. d. Wissensch. phil.-hist. Klasse 174, 2, 1914). — Eine Charakteristik der rheinischen Sage von P. Baunert in der Festschr. z. rheinischen Lehrerversammlung, Düsseldorf 1927. — Nöth, E., Weltanfang u. Weltende in der deutschen Volksfage (Frankf. Quellen u. Forschungen 2), 1932. — Schwark, W., Die Weltgeschichte im Spiegel des Volkstums (Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 3 [1893], 117). — Hoffmann, W., Die Sage von der Weinsberger Weibertreu, Diss., Königsberg 1925.

Zum Abschnitt: Lebensgeschichte der Sage und Legende: Naumann, S., Primitive Gemeinschaftskultur, 1921. — Medel, G., Walhall, Studien über germanischen Jenseitsglauben, 1914. — Klapper, J., Die schlesischen Geschichten von d. schädigenden Toten (Mitt. d. Schles. Gesellsch. f. Volkskde. XI, 58). — Tobler, D., Die Epiphanie der Seele in der Volksfage, 1911. — Baunert, P., Deutsche Naturfagen, I. Reihe, 1921. — Tahlor, A., Northern Parallels to the Death of Pan (Washington Univ. Studies X, Humanistic Series No. 1). — Laistner, L., Nebelfagen, 1879. — Ders., Das Rätsel der Sphinx, 2 Bde., 1899. — Moreen, E., Om ordet häxa (Uppsala Universitets Årsskrift 1924, 2); dazu E. Mogk im Reallexikon der german. Altertumskunde unter „Hexen“. — Herk, W., Der Werwolf. Beitrag zur Sagen Geschichte, 1862. — Heusler, A., Der Meisterfchülze (in Festschr. f. Theodor Blüß), 1905.

Hansen, J., Zauberwahn, Inquisition u. Hexenprozeß im Mittelalter u. die Entstehung der großen Hexenverfolgung, 1900 (Histor. Bibliothek 12). — Ders., Quellen u. Untersuchungen zur Geschichte d. Hexenwahns u. der Hexenverfolgung im Mittelalter, 1901. — Solban-Seppe, Geschichte der Hexenprozesse, neu bearb. von M. Bauer, 2 Bde. (1911). — Wagner, W. S.

Teufel u. Gott in d. deutschen Volksfage (Diss., Greifswald 1930). — Olbrich, R., Die Freimaurer im deutschen Volksglauben (= Wort u. Brauch 20), 1930.

Zur Legende: Jolles, M., a. a. O. — Beißel, St., Die Verehrung der Heiligen u. ihrer Reliquien in Deutschland bis z. Beginne des 13. Jahrhunderts (= Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach“ 47), 1890. — Wilhelm, F., Deutsche Legenden u. Legendare. Texte u. Untersuchungen zu ihrer Geschichte im Mittelalter, 1907. — Günter, S., Die christliche Legende des Abendlandes (= Religionswiss. Bibliothek, herausgeg. v. Streitberg u. Wünsch, Bd. 2), 1910. — Umfassende Robifikation in „Acta Sanctorum Bollandistarum“ (Bruxellis etc. 1643—1902). — Die „Legenda aurea“ des Jacobus de Voragine, deutsch von R. Benz, 1917 ff. — Vgl. ferner: Jung, E., Germanische Götter u. Helden in christlicher Zeit, 1922. — Zimerding, S., Die christliche Frühzeit Deutschlands in den Berichten über die Befehrer („Frühgermanentum“, Bd. 3 u. 4), 1929. — Bethany, M., Erzählungen des Casarius von Heisterbach, 1905. — „Deutsche Volksheilige und ihre Erforschung“ (= Mitteilungen des Deutschen Instituts f. Volkskunde I), 1933. — Vetter, F., Schweizerische Reformationslegenden (Zeitschr. f. schweizerische Geschichte III, 1). — Strauß, v., u. Torney, Lulu, Legenden von der heil. Elisabeth; Baunert, Paula, Marienlegenden (beide in der „Deutschen Volkheit“). — Die „Stammeskunde deutscher Landschaften“ bringt Beispiele der Legendenbildung besonders in den „Rheinland“, „Schwarzwald“, „Westfälischen Sagen“ und im bayerischen Bande. — Einzeluntersuchungen verzeichnen die Jahresberichte f. german. Philologie.

Zum folgenden: Goltzer, W., Tannhäuser in Sage u. Dichtung des Mittelalters u. der neueren Zeit, 1907. — Nyrop, Fr., Fortidsagn og sange 6: Tannhäuser i. Venusbjærg, 1909. — Ranke, Fr., Der Erlöser in der Wiege, 1911. — Schrifttum z. Kaiserfage bei Wehrhan in v. d. Lehens „Deutschem Sagenbuch“ III, Bd. 1. — Vgl. auch J. Petersen, Die Sehnsucht nach dem Dritten Reich in deutscher Sage u. Dichtung, 1934. — Ferner sei hier noch auf folgende Veröffentlichungen hingewiesen: Jolles, Fr., Der Rattenfänger von Hameln, 1895. — de Wyl, Karl, Rubezahl-Forschungen. Die Schriften des M. Joh. Praetorius (Wort u. Brauch 5), 1909. — Jungbauer, G., Die Rubezahlfage, 1923. — Zur Entstehung und Wanderung der Sage: Fr. Ranke in John Meiers „Deutscher Volkskunde“ (siehe unter 1); „Sage u. Erlebnis“ (Bayer. Hefte f. Volkskunde I, 1914, 40). v. d. Lehen in Spamers „Deutscher Volkskunde I“ (siehe oben). — Höttinger, B., Die Sage vom Riesenspielzeug (Deutsche Arbeiten der Univ. Köln), 1931. — Prophezeiungen u. Kriegsgeschichte z. B. bei Baunert, Westfälische Sagen 237 u. 375.

Zum Abschnitt: Erhaltung und Fortleben. Zeit der Romantik: Baunert, Rheinlandsagen I, Einleitung. — Bühler, F., Geschichte der rheinischen Sagen und die Romantik in ihrem Einfluß auf deren Wiederbelebung (Beitr. z. rhein. u. westf. Volksk. in Einzeldarst., herausgeg. v. Jos. Müller u. R. Schulte-Nemminghausen, Heft 2), 1928.

Das Volkslied.

Von Dr. Franz Götting,

Assistent am Goethe-Museum in Frankfurt a. M.

Wenn man bei der Betrachtung des Volksliedes von seinem eigentlichen Leben, dem Gesungenwerden, absieht, wird man leicht in die Gefahr kommen, es mit der Kunstdichtung in eine Reihe zu stellen und nach dem Maßstab dieser zu bemessen. Die Volksliedforschung, die sich von ihren Anfängen bis heute am eifrigsten um die sprachliche Gestaltung des Liedes bekümmert hat, ist dementsprechend auch fast immer diesen Weg gegangen. Auf dem Gebiete der ästhetisch-formalen Analyse des Liedes ist bisher das meiste geleistet worden. Aus der ästhetischen Bewertung kann sowohl eine Überschätzung des Volksliedes als auch eine Unterbewertung ihre Berechtigung herleiten. Beides zeigt die Geschichte der Volksliedforschung. Die Überbewertung des Volksliedstiles steht am Anfang, eine Verkenntung seiner originalen Eigenart konnte man in der letzten Zeit beobachten, da man das Volkslied zwar klar von der Kunstdichtung trennte, aber es nur im Schatten dieser sehen konnte. Damit geht Hand in Hand, daß der Begriff selbst im Laufe von 150 Jahren in Inhalt und Umfang sich erheblich gewandelt hat. Volkslied besagt noch vor 50 Jahren etwas anderes, als was wir heute darunter verstehen. Heute sind wir der Ansicht, daß Kunstlied und Volkslied zwei unmeßbare Größen sind, die zwar häufig genug gleichen Ursprung haben, doch, wenn einmal geschieden, nach verschiedenen Maßstäben zu bewerten sind. Erst so kann sich unser Blick für die Eigenart der Volksdichtung öffnen.

Das Volkslied Herders und der Romantiker.

Am Anfang der Volksliedbeschäftigung auf deutschem Boden steht keine theoretische Abhandlung, sondern der Aufruf Herders zum Sammeln deutscher Nationallieder (1767). Damit ist die ganze Frühzeit der Bemühungen um das Volkslied gekennzeichnet, angefangen vom Sturm und Drang, dessen Bestrebungen die Romantik aufnimmt. Kein theoretisches Interesse — dieses, sofern es da ist, stellt sich nur in den Dienst des anderen — führt Herder an das Volkslied heran: ein großer Enthusiasmus beseelt ihn für alles Wesenhafte, Echte, ursprünglich Gefühlte, für die Natur im Rousseauschen Sinne. Diese Natur ist für ihn alles das, was auch den eigentlichen Wert der Kultur ausmacht. Die zeitgenössische Dichtung ist tot, weil es ihr eben an der Natur gebricht und sie in rationalistischer Formspielerei ihr wahres Wesen verloren hat. Seine Intention geht auf Erneuerung der Dichtung. Goethe konnte darum den eigentlichen Sinn von Herders Volksliedbestrebungen in die Worte fassen: „Humanität sei unser ewig Ziel“ (Maskenzug 1818, W. A. I 16, S. 271). Die wahre Humanitas findet er in der Volkspoesie, im Volkslied verwirklicht. Und darum wendet sich seine ganze Liebe, die durch Rousseaus Naturengelium entfacht, durch Vicos Lehre vom kulturschöpferischen Volksgeist bestärkt, durch Perchs Sammlung altenglischer Balladen letztlich ausgelöst wird, den Dichtungen zu, die noch von der allwirkenden Natur durchseelt sind, und diese nennt er Volksdichtung.

Es wird klar, daß Herders Volksliedbegriff viel umfassender ist als unserer. Volk, in der Aufklärung ein Schimpfwort, erhält jetzt einen fast religiösen Glanz und umschließt für ihn alles, was der göttlich-schöpferischen Urkraft, aus der alle große Dichtung geboren wird, noch nahesteht. Darum kann er in seiner 1778 veröffentlichten Sammlung „Volkslieder“ unbedenklich Homer, das Hohe Lied, Shakespeare-Monologe und lappländische Volksgefänge nebeneinander stellen. Alles, was „echt“, d. h. keine rationalistische Kunst ist, gehört zur Volkskunst. Und Volk ist im Leben überall dort noch anzutreffen, wo die moderne Gesellschaftskultur nicht hat eindringen können. Vor allem in der Frühzeit der Völker. Bei den fern abliegenden „wilden“ Volksstämmen ebenso wie in den unteren Schichten der eigenen Nation. Dort ist auch wahre Volkspoesie noch lebendig, über deren Ursprung das Geheimnis waltet. Die Lieder sind alt, das genügt, und ihr Alter verbürgt ihre Qualität. Das Wort Volkslied besagt also nichts über Entstehung und Leben — ob in der Unterschicht oder sonstwo —, es besagt im Grunde nur Ursprünglichkeit. Doch ist der Volkscharakter jeder Nation durch seinen nur ihm zukommenden Volksgeist eigentümlich geprägt,

und diese Einzigartigkeit spiegelt sich auch in den Liedern der Nation. Die alle tragende Natur jedoch ist allgemein, übernational: Herders Sammlung ist darum nicht an die Grenzen der Nationen gebunden. Eine klare Definition von Volk und seinem Lied können wir nicht erwarten. Wie sollte das Irrationale schlechthin sich auch rational erfassen lassen?

Durch die Kritik von Fr. Nicolai wird Herder veranlaßt, seinem Volksbegriff nach einer Seite hin bestimmtere Grenzen zu setzen, wobei seine ästhetisch-idealistische Grundhaltung deutlich zum Vorschein kommt. Er zieht einen Trennungsstrich zwischen Volk und Pöbel: „Volk heißt nicht der Pöbel auf den Gassen, der singt und dichtet niemals, sondern schreit und verstümmelt“ (Werke, hrsg. v. Suphan, 25, S. 323). Gerade das, was uns für das Volkslied wesentlich ist, seine „Verstümmelung“, will er nicht gelten lassen. Deshalb kann auch unbedenklich vom Sammler der Versuch gemacht werden, die aufgenommenen Lieder zu verbessern, um ihre ursprüngliche runde Form wieder herzustellen. Herder will durch seine Sammlungen auf die Dichtung der Zeit praktisch einwirken, insofern er sich eine Erneuerung der Lyrik aus dem Volkslied erhofft. In der lebendigen Wirkung auf die zeitgenössische Kunstdichtung liegt auch der große Wert der Volksliedbemühungen dieser Frühzeit.

Auch der von Herder beeinflusste Bürger läßt, da einseitiger, noch klarer die Einstellung des Sturm und Drang zum Volkslied erkennen. Der Titel seines



297. Der junge Herder. Aus Johann Kaspar Lavaters Physiognomischen Fragmenten, Bd. 3, 1777.

Aufrufes: „Herzensausguß über Volkspoesie“ (Deutsches Museum, hrsg. von Boie und Dohm, 1776, I, S. 443—450) ist schon bezeichnend. In diesem ruft er nach dem deutschen Perch, der die „Geheimnisse dieser magischen Kunst“ (der Volkslieder) mehr als bisher geschehen, aufdecken möge. Denn „für die Kunst, für die einsichtsvolle Kunst, würde sie eine reiche Fundgrube sein“ (S. 450). Das schönste Beispiel für die Befruchtung der Kunstthrift aus der Volkspoesie ist der Straßburger Goethe. Zu gleicher Zeit, als er „aus den Rehlen der ältesten Müttergens“ Volkslieder aufhacht, schenkt er den Deutschen die erste wahrlich volkstümlich gefühlte Thrif.

Der von Herder und vom Sturm und Drang gegebene Anstoß setzt sich in der Romantik fort. Beide Bewegungen, Sturm und Drang und Romantik, leben ja im wesentlichen aus dem Erlebnis des Irrationalen. Das gleiche Erlebnis bemächtigt sich des gleichen Stoffes. Das Volk und das vom Geiste dieses Volkes geschaffene Lied ist der adäquate Wert, der sich ihnen darbietet: Auch hier kein wissenschaftliches Interesse, sondern ästhetisch gefärbter Enthusiasmus! Volk ist keine Realität, sondern romantische Idee, und sein Lied ist dem mythischen Dunkel der Volksseele entwachsen. Wie die Volksseele der göttlichen Urkraft verwandt ist, so ist das Volkslied „unergründlich tief und göttlich edel“. Die Wirklichkeit zeigt dem Romantiker nur noch einen Zustand des Abfalles. Die Ursprünglichkeit scheint mit der sich ausbreitenden Bildung immer mehr dahinzuschwinden, und ihr Volk der Sehnsucht verlegen sie in die Unwirklichkeit früherer Zeiten. Mit der Zerstörung des alten Volkes ist für sie auch das vom Volk gesungene Lied dem Untergang geweiht: „Das gewaltsame Vordringen neuer Zeit und ihrer Gesinnung droht diese Nachklänge alter Kraft und Unschuld ganz mit sich fortzureißen“ (von Clemens Brentano abgefaßtes Zirkular mit Aufforderung zum Sammeln. Steig, A. v. Arnim und C. Brentano, 1894, S. 177). Und aus dieser Befürchtung, alles, was an guten, alten Liedern noch vorhanden sei, würde der fortschreitenden, entzauberten Zeit zum Opfer fallen, macht man sich ans Sammeln: die beste Frucht romantischer Volksliedbemühung ist die Sammlung der unergleichlichen Romantikerfreunde Brentano und Arnim: „Des Knaben Wunderhorn“ (1806 f.). In diesem Werke scheint der Ruf Bürgers nach dem deutschen Perch seine Erfüllung gefunden zu haben. Görres findet für das Buch begeisterte Worte: „Darum haben die Herausgeber des Wunderhorns die Bürgerkrone verdient um ihr Volk, daß sie retteten von dem Untergange, was sich noch retten ließ. Wie Bienenväter haben sie durch Spruch und Klang und Gesang die fliegenden um sich her gesammelt, eben in dem Augenblicke, da sie verschwärmen wollten, und haben eine Stätte für sie zubereitet, in der sie überwintern können“ (H. Lohre, Von Perch zum Wunderhorn, Berlin 1902, S. 131). Mit dem Gedanken, zu retten, was noch zu retten ist, hat sich ein anderer verschwifert: die Sammlung soll praktisch wirksam werden, für die Dichter sowohl als für das Volk, dem seine Lieder hiermit neu geschenkt werden sollen. Am klarsten hat Goethe diesen Gedanken in seiner berühmten Rezension zum Wunderhorn ausgesprochen: „Würden denn diese Lieder, nach und nach, in ihrem eigenen Ton- und Klangelemente von Ohr zu Ohr, von Mund zu Mund getragen, fährten sie allmählich, belebt und verherrlicht, zum Volke zurück, von dem sie ja zum Teil gewissermaßen ausgegangen, so könnte man sagen, das Büchlein habe seine Bestimmung erfüllt und könne nun wieder als geschrieben und gedruckt verlorengehen, weil es in Leben und Bildung der Nation übergegangen ist“ (W. A. I 40, 337—59).

Wie sehr praktisch-ästhetische Gesichtspunkte bei der Entstehung des Wunderhorns mitgeklungen haben, zeigt der ursprüngliche Plan Arnims, eine Druckerei für das Volk aufzumachen, um gute Volksliedtexte im Volk zu verbreiten, ebenso die phantastische Absicht, eine Bänkelsängerschule zur Ausbildung von Volksängern zu gründen, um so das gesamte Volksliedsingen zu läutern und auf eine künstlerisch gehobene Stufe zu bringen (Brief vom 9. Juli 1802, Steig S. 37 f.). Noch mehr: Durch die Volkspoesie soll die weite Kluft zwischen den unteren Schichten und der Aristokratie der Bildung geschlossen werden. Das sind ähnliche Gedanken, wie sie Fichte mit Hilfe einer allgemeinen Volksbildung zu verwirklichen gedachte. Arnim geht zwar von einer wenig realen Vorstellung des Volksliedsingens aus, sein Plan gibt uns aber die nationale Grundidee der Wunderhorn-Schöpfer klar zu erkennen. Arnim schaut in seiner Phantasie ein schöneres, goldenes Zeitalter, in dem die Poesie das Volksleben durchdringen und veredeln soll. Das ganze Volk wird eine poetische Gemeinde sein, reif, Goethes Schriften zu lesen und Haydns Handbuch der deutschen Volkskunde Bd. II.



298. Von Clemens Brentano entworfenes Titelblatt der Erstausgabe von „Des Knaben Wunderhorn“, Bd. 2, Heidelberg 1808.

Romantik eine neue Auferstehung erlebt. Das Lied spiegelt noch die Gefühlseinheit der organischen Ordnung einer verlorenen und wieder herbeigesehnten Zeit, das Leben und Lieben der Bürger und der Handwerker, des Bauern, des Müllers, des Schmiedes, des Soldaten und Studenten in seiner ganzen Einfachheit und Ursprünglichkeit.

Doch sind die beiden Romantikerbrüder alles andere als Wissenschaftler. Nicht unter historischen, geschweige denn volkskundlichen Gesichtspunkten haben sie gesammelt. Nur als Künstler betrachten sie die Lieder. Volkslied ist für sie ein literarischer

Schöpfung zu singen. Das Mittel zu dieser Kunsterziehung bildet das Volkslied (J. E. B. Müller, Arnims und Brentanos romantische Volksliederneuerungen, Hamburg 1906, S. 12f.).

Vom Wunderhorn aus ist für die ganze spätere Zeit die Vorstellung vom Volkslied nicht unwesentlich beeinflusst. Die begrifflich etwas vagen Formulierungen — altes Lied, über dessen Entstehung ein geheimnisvoller Schleier gezogen ist, gefühlvoll, echt, naiv usw. —, alle diese heute noch in Laienkreisen geläufigen Volksliedbezeichnungen haben hier ihren Ursprung.

Worin liegt nun das Eigenartige dieser Romantikersammlung gegenüber Herders Volksliedern? Als den Hauptunterschied müssen wir die Hinwendung zu nur deutschem Liedgut festhalten. Der kosmopolitische Gesichtspunkt wird auf den nationalen begrenzt. Das Lied ist die Blüte der Nation. Und von ihm aus soll auch der gesellschaftlich zerfallene Volkskörper wieder zu einer Einheit zusammenwachsen: „Wären die deutschen Völker in einem einigen Geiste verbunden, so bedürften sie dieser gedruckten Sammlungen nicht“ (Arnim). Der Begriff einer neuen organischen Gesellschaftsordnung ist in der Romantik geboren. Darum ist es nicht gleichgültig, daß gerade das Lied einer Zeit, in der eine vom Mittelalter herübergerettete religiös-kulturell-soziologische Einheit und Gliederung des Volkes ihre letzten Blüten treibt: das Lied der deutschen Renaissance und des

Übergangs zum Barock, hier in der

Stilbegriff. Altes und neues, Renaissance- und erst jüngst entstandenes Kunstlied stehen friedlich nebeneinander. Das von Pfeffel 1782 gedichtete und erst 1794 komponierte „Gott grüß euch, Alter“ ist ebenso Volkslied wie „Georg von Grundberg“, wie das moderne „Als die Preußen marschierten vor Prag“. Luthers „Eine feste Burg ist unser Gott“, Opitzens „Ist irgend zu erfragen“, das lateinische „Dormi Jesus“ wie „Es liegt ein Schloß in Österreich“ nehmen den gleichen Rang ein. Das Ordnungsprinzip der Sammlung ist wiederum ausschließlich ein ästhetisches, nämlich „die bedeutende Schönheit jedes einzelnen dieser Lieder“ (Wunderhorn I², Nachschrift an den Leser S. 474). Ähnlich wie bei Herder wird von Arnim und Brentano „alle sinnliche, lebendige, wahre Poesie als Volkspoesie“ bezeichnet (Johann Meier).

Wo das Gesammelte den ästhetischen Ansprüchen nicht genügt, wird unbedenklich neu geformt. Man kann deshalb das Wunderhorn im ganzen eher ein Dichtwerk denn eine Sammlung von Volksliedern nennen. Von den etwa 1300 Liedern sind nur annähernd 50 in ihrer ursprünglichen Gestalt belassen worden. Alles übrige ist mehr oder minder stark dichterisch überarbeitet. Ursprünglich echte Volkslieder werden durch Glättung und Abrundung wieder zu Kunstliedern umgemodelt. Man schiebt selbst eigene Dichtungen unter und gibt sie als Volkslieder aus. Brentano schon äußert sich bei der Herausgabe des ersten Teils besorgt zu Arnim, ob man ihnen nicht den Titel „Alte deutsche Lieder“ vorwerfen könne. Dieser Vorwurf ist ihnen denn auch oft genug gemacht worden, und zwar gleich aus den Reihen der Romantiker. 1809 klagt Jakob Grimm in einem Brief an seinen Bruder: „Sie wollen nichts von einer historischen genauen Untersuchung wissen, sie lassen das Alte nicht als Altes stehen, sondern wollen es durchaus in unsere Zeit verpflanzen, wohin es an sich nicht gehört.“ (J. Grimm, Briefwechsel zwischen J. und W. Grimm, S. 98). J. Grimm glaubt nicht an die Möglichkeit, das einer alten Zeit Angehörige poetisch wieder aufleben zu lassen. Nur historisch könne die alte Poesie unberührt genossen werden.

In den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts macht sich — im großen betrachtet — ein deutlicher Wandel in der Volksliedbetrachtung bemerkbar. Die überwiegend gefühlsmäßig-enthusiastische Haltung weicht einer stärker wissenschaftlichen. Während bisher das alte Lied in seiner noch im gegenwärtigen Augenblick innewohnenden Kraft wirken sollte, ganz gleich wo, wann und von wem geschaffen, fängt man jetzt an, es historisch zu betrachten. Das Lied wird Objekt wissenschaftlich-historischer Forschung. Und wie Museumsstücke werden Volkslieder, mit kritischen Anmerkungen versehen, in Sammlungen fein säuberlich zusammengetragen. Auch hier fehlt beim Forscher die Liebe nicht, aber es ist nicht mehr die Freude am Ursprünglichen des Romantikers, sondern die stille Andacht des Gelehrten. Als Typ des kommenden Volksliedsammlers kann Ludwig Erck gelten, der größte Sammler, den wir überhaupt kennen, dessen Nachlaß — etwa 20000 Lieder — den Grundstock des späteren deutschen Volksliederarchivs bildete. (Vgl. unten S. 358.)

Den Übergang zu grundsätzlich historischer Betrachtung machen schon die Brüder Grimm, mag ihre Anschauung vom Lied, besonders über seine Entstehung, auch noch so romantisch gefärbt sein. Wenn Jakob Grimm der Intention des Wunderhorns gegenüber die Möglichkeit bestreitet, die einer vergangenen Zeit angehörigen Lieder poetisch wieder lebendig werden zu lassen, und dem gegenüber behauptet, die alte Poesie könne unberührt nur historisch genossen werden, so spricht darin schon eine neue Zeit, an deren Ende die rein theoretische Haltung *sine ira et studio* steht, die Volkslied als Wertbegriff allmählich auflöst und an dessen Stelle einen relativen Sachbegriff setzt.

Betrachten wir nur einige repräsentative Sammlungen der folgenden Zeit, etwa Hoffmann v. Fallersleben's „Schlesische Volkslieder“ mit Melodien (1842) oder Ludwig Uhlands „Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder“ mit Abhandlung und Anmerkungen (1844/45). Beide Verfasser sind typische Übergangssammler. Beide sind Dichter und Wissenschaftler zugleich.

Hoffmann v. Fallersleben legt in einem kurzen Vorwort dar, was er sich unter Volkslied vorstellt. Das Erlebnis des Volks-singens hat ihn zur Sammlung angeregt. Er will also das wirklich gesungene Lied aufnehmen. Als erster bedient er sich moderner Aufnahmetechnik, indem er die vom Lande stammenden Zöglinge eines Schullehrerseminars für die Sammeltätigkeit einspannt.

Diesen gibt er Anweisungen darüber, was ihm als Volkslied wertvoll ist. Manches von dem, was wirklich im Volke gesungen wird, scheidet er als nicht echt aus: Operntexte, Lieder namhafter Dichter, das mundartliche Lied: „Wie das Volk in seinen Liedern überall durch eine edlere und höhere Gefühls- und Anschauungsweise sich aus der gemeinen Wirklichkeit zu erheben trachtet, lieber in einer weitentrückten Vergangenheit als in seinen dermaligen Zuständen ver-

weilt, lieber mit Königen, Markgrafen und Rittersn als mit seines Gleichen verkehrt, . . . so sucht es auch in eben diesen Liedern sich seiner gemeinen Sprache zu entäußern . . . Das Volk ist viel poetischer als diejenigen Poeten, die in einer bestimmten Mundart Verse machen" (a. a. O. S. IV). Damit fallen gerade die wirklich im Volk entstandenen Mundartenlieder!

Hieraus wird schon klar, daß Hoffmann v. Fallersleben nach ästhetischen Gesichtspunkten auswählt, daß er das alte Volkslied der Renaissance allein für echt hält. Ganz besonders willkommen sind ihm romanzenartige Lieder mit den Anfängen: Es war . . ., Es hatte . . ., Es stand . . ., Es ritt . . ., Es fuhr . . . Er schließt mit dem Wunsch, daß ihm „nun auch noch künftig teils bessere Texte, . . . teils bisher unbekannte schöne Volkslieder zugehen mögen" (S. V.). Sein Mitarbeiter Ernst Richter, der die Melodien aufzeichnete, bekennet: „Ich habe mich mit mancher Melodie wochenlang herumgetragen, ehe ich bei der Blödenhaftigkeit und Verlehrtheit der Aufzeichnung das Richtige ermitteln konnte; ja es ist mir dabei schier wie beim Componieren ergangen, ich mußte dem günstigen Augenblicke für die Entzifferung der Melodie lange entgegenharrten" (S. VII). Dasselbe können wir für die Bearbeitung des Textes annehmen. Eine große Arbeit tut der Aufzeichner hinzu. Trotz aller Bemühung um eine wissenschaftliche Aufnahme erkennt man das die Form auflösende Leben des Volksliedes. Außerdem ist der Blick noch einseitig auf das schöne Lied gerichtet. Trotzdem bleibt Hoffmann v. Fallerslebens Sammlung die beste landschaftliche Volksliedaufnahme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Schon kritischer und mit mehr Wissenschaft beladen geht Uhland ans Werk. Er bemüht sich um einen genauen Quellennachweis für jedes Lied. Seine Absicht ist, eine möglichst vollständige Sammlung des alten, edlen Volksliedes zusammenzustellen, wobei echt und alt wiederum einander bedingen (Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder II, S. 981). Die Auswahl trifft er nach folgenden Gesichtspunkten. Er scheidet aus seinem gesammelten Material zuerst die künstlicheren Gattungen aus. Von den übrigbleibenden volksmäßigen Stücken sind „weder zuchtlose noch leblose . . . hervorgesucht, mehrere stehen auch jetzt nur zu einstweiliger Vertretung gewisser Liederarten, bis die rechten Muster aufgefunden sind" (a. a. O.). Er sucht also nach der Urform des Liedes! Da, wie er richtig bemerkt, die Aufzeichnung der alten Texte auf fliegenden Blättern und in den Liederbüchern keine gelehrten Zwecke verfolgte, sondern wieder für den lebendigen Gebrauch geschah, sei für den Druck nicht mehr die echte, d. h. ursprüngliche, sondern irgend-eine fehlerhafte — nach unserem Sprachgebrauch — zersungene Form festgehalten worden. Diese für das Volkslied natürliche Tatsache ist für ihn ein Übelstand, auf den er sein Recht stützt, solche „Verkümmerungen der Echtheit" auszumerzen. „Somit findet man sich allerdings auf ein kritisches Verfahren hingewiesen, dessen Endziel wieder nur das sein würde, die Lieder auf ihren reinsten Bestand zurückzuführen" (S. 982). Und nun führt er weiter aus, wie er seine Textkritik angelegt hat, um die Urform des Liedes zu rekonstruieren. „Sie besteht zumeist in Weglassungen." Und zwar alles, was das Lied im lebendigen Singen an Erweiterungen erfährt, ist für ihn vom Übel. Auch moralisch wird gewertet: „Müßige oder unanständige Stellen" sind weggeblieben. Dann: „Hin und wieder sind Strophen, die in verkehrte Folge gekommen waren, zurechtgestellt worden, . . . Abmängel der einen Aufzeichnung aus anderer Quelle ersetzt" worden (S. 983). Was den Ursprung der Lieder anbelangt, so kommt er auf Grund seiner Quellenkritik schon zu der Einsicht, daß Verfasser, Jahr und Ort des Ursprunges häufig bestimmbar sind. Dann wieder spricht er von namenlosen Liedern ohne Zeit und Ort.

Uhlands wissenschaftliche Arbeit bleibt noch stark von der Romantik beeindruckt. Ja, wir können sagen, daß der romantisch-literarische Stilbegriff des alten Volksliedes erst durch ihn seine theoretische Klarheit und Schärfe erhält. Trotzdem oder vielleicht gerade wegen seiner ästhetischen Einstellung bildet sein Buch bis heute die wundervollste Sammlung des alten Volksliedes. Nur darf man nicht denken, daß diese Sammlung einen wirklichen Eindruck von dem Lied vermittelt, wie es im 16. und 17. Jahrhundert vom Volk gesungen worden ist.

Wie die Wunderhorn-Sammler und Uhland ihre Quellen behandelten und so die Vorstellung vom „echten" Volkslied schaffen konnten, möge ein Beispiel veranschaulichen (vgl. M. Sttenbach, Mehrgegliedrigkeit, Frankfurt a. M. 1932, S. 54 ff.). Wunderhorn II 60. Laß rauschen, Lieb, laß rauschen! (Mündlich.)

Ich hört ein Sichlein rauschen,
Wohl rauschen durch das Korn,
Ich hört ein Mägdlein klagen,
Sie hätt ihr Lieb verlorn.

Du hast ein Mägdlein worben
In Weiden und im Klee,
So steh ich hier alleine
Tut meinem Herzen weh.

Laß rauschen, Lieb, laß rauschen,
Ich acht nicht, wie es geht,
Ich tät mein Lieb vertauschen
In Weiden und im Klee.

Ich hör ein Hirschlein rauschen,
Wohl rauschen durch den Wald
Ich hör mein Lieb sich klagen,
Die Lieb verauscht so bald.

Laß rauschen, Lieb, laß rauschen,
Ich weiß nicht, wie mir wird,
Die Bächlein immer rauschen
Und keines sich verirrt.

Uhland, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder, S. 78. Laß rauschen! (34).

- | | | |
|---|---|---|
| <p>A. 1. Ich hort ein sichellin rauschen, wol rauschen durch das Korn, ich hort ein feine magt klagen: sie het ir lieb verlorn.</p> | <p>2. „La rauschen, lieb, la rauschen! ich acht nit wie es ge; ich hab mir ein bulen erworben in feiel und grünen Kle.“</p> | <p>3. „Hast du ein bulen erworben in feiel und grünen Kle, so ste ich hie alleine, tut meinem herzen we.“</p> |
| <p>B. Laß rauschen, sichelle, rauschen und klingen wol durch das Korn!</p> | <p>weiß ich ein meidlin trauren, hat iren bulen verlorn.</p> | |

Folgende Quellen waren den Herausgebern bekannt: 1. Zur ersten Strophe: Graßliedlein Nr. 15 (abgedruckt in Docen Miscellaneen zur Geschichte der teutschen Literatur, München 1809 I, S. 262):

Ich hört ein Sichellin rauschen
Wol rauschen durch das Korn,

Ich hort ein feine Magd klagen,
Sie hett ihr lieb verlorn. —

2. Zur zweiten und dritten Strophe: W. Schmeltzels teutsche Gesänge, 1544, Nr. 25 (hier nach Uhlands Angaben in: Schriften IV, Stuttgart 1869, S. 35 f. wiederhergestellt):

La r. l. la. r.
ich acht nit wie es get
ich hab mir ein pulen erworben
in feiel und grüne Kle.

Hastu ein bulen erworben
in feiel und grünem Kle,
so ste ich hie alleine
tut meinem herzen we.

3. Nur noch Uhland bekannt: G. Forsters fr. Liedlein V, Nr. 35 (abgedruckt nach G. Forster, Frische Teutsche Liedlein, hrsg. v. E. Marriage, Halle 1903, S. 201):

Laß rauschen sichelle rauschen
und klinge wol durch das Korn!

weiß ich ein meidlin trauren
hat iren bulen verlorn.

Bei einem Vergleich zeigt sich sofort die selbstherrliche Stellung der Wunderhorn-Herausgeber ihrem Stoff gegenüber. Nicht nur, daß zwei verschiedene Quellen zusammengesetzt sind: Zur Abrundung und künstlerischen Ausformung werden zwei Strophen, die dieselbe Stimmung weitertragen und ins Elegische überführen, hinzugebichtet.

Uhland beschränkt sich darauf, neben kleinen Änderungen die verschiedenen Überlieferungen in gutem Glauben in eins zusammenzustellen. Auch so ist ein künstlerisch geschlossenes Gebilde, ein schönes Volkslied entstanden.

Das heute noch lebende Volkslied sieht ganz anders aus. Uhlands Lied, das man oft als das schönste Volkslied bezeichnet hat, ist in seiner strengen Form vom Volk und der Jugend — wie es bei manchen anderen seiner Sammlungen der Fall ist — nicht wieder aufgenommen worden. Einige archaische Reste sind noch in verschiedenen Varianten nachweisbar (Sttenbach S. 62 ff.):

Ich stand mal auf hohem Berge,
Da geseh ich ins tiefe Tal,
Da hör ich ein feine Magd schreien,
Sie hat es ihr Lieber verlorn.

Hast du dein Lieber verloren
Und ich hab keine mehr,
So wollen wir beide zusammen
Uns machen ein Stränzelein von

Ein Stränzelein usw.

Die erste Strophe ist in Lothringen nur noch einmal fast wohl erhalten aufgezeichnet, aber von der Geschlossenheit des Uhland-Liebes spüren wir auch hier nichts. Um die ganze Formlosigkeit und Vergröberung zu zeigen, wollen wir das Lied ganz abdrucken:

Ich hört ein Sichlein rauschen,
Wohl in dem klingenden Korn,
Ich hört ein feine Magd weinen
Sie hat ihr'n Lieb verlorn.

Hast du dein Lieb verloren
Ich hab auch keine mehr
Dann kommen wir beide zusammen
Und machen ein Stränzelein.

Ein Stränzelein von Rosen,
Ein Stränzelein von Klee
Den schenken wir unserm Herzliebchen
Wohl für ein ganzes Jahr.

Mer ginge durch e Bongert
Wo viele Appelscher sind
Die schönen wollen wir pflücken
Die gräßlich lassen wir sein.

Rotäppelchen opp dem Bäumchen,
Und das befehlen ich dir
Herunter sollst du net fallen
Bis daß ich komm zu dir.

Rotäppelchen aß gefallen
Do war e Mueb dorann
So sind die Junggesellen
Se droen e falsche Sann.

Es falsche Sann, e stolze Mut,
Dat droen sie allezeit
So wenn sie können ein Mädchen anschmieren
Das ist ihre größte Freud.

Es ist kein Fischlein so kleine
Es schwimmt dem Wasser no
Es ist kein Bublein so kleine
Es läuft de Mädercher no.

Das Volkslied im Lichte neuerer Forschung.

Entstehung, Ursprung und Wandern der Volkslieder.

Der Gegensatz von moderner Volksliedaufnahme und der Uhlands liegt offen vor Augen, wenn wir die letzte Aufzeichnung mit dem Lied Uhlands vergleichen. Diesen Umschwung bringen erst am Ende des vorigen Jahrhunderts die Volksliedarbeiten John Meiers. Andere nach-Uhlandsche Sammlungen, von denen als die umfangreichste und beste, vor allem, weil in ihr die Melodie mit gleicher Sorgfalt wie der Text aufgezeichnet ist, der dreibändige „Deutsche Liederhort“ von Ludwig Erk und Franz Magnus Böhme (1893/94) nicht vergessen werden darf, bringen methodisch grundsätzlich nichts Neues. Als Quellenwerk für das ältere Volkslied hat der Liederhort auch heute noch seine große Bedeutung. Methodisch lehnt er sich stark an Uhland an.

Bei John Meier haben wir zum erstenmal die ganz konsequente und illusionfreie Hinwendung zum wirklich gesungenen Volkslied. Als das einzig maßgebende Kennzeichen des echten Volksliedes wird jetzt nur noch die Tatsache, ob das Lied wirklich volksläufig ist, d. h. ob es gesungen und zersungen wird, anerkannt, mag es sich um ein schönes oder häßliches, gefühlsstarkes oder sentimentales, moralisches oder unmoralisches Lied handeln. Die enthusiastische Naturbegeisterung Herders, die ja seinen Volksliedbegriff zutiefst prägte, ist in einen naturalistischen Wirklichkeitswillen ausgelaufen, der sich entsprechend einen neuen Begriff geformt hat.

Die neue Haltung spricht sich auch in der modernen Sammeltätigkeit aus. Da das Volk immer singe, werde auch immer ein Teil der sangbaren Kunstlyrik mündlich weitergetragen und zu Volksliedern umgewandelt. Die Ansicht, daß die Volkslieder aussterben, wird als romantisch abgelehnt. Man sammelt also nicht mehr ausschließlich, um vor dem Untergang zu bewahren, sondern vor allem aus wissenschaftlichem Interesse. Zweck theoretischer Erforschung wird mit Hilfe einer zentralen Organisation, des von John Meier gegründeten Deutschen Volksliederarchivs in Freiburg i. Br., eine gewaltige Stofffülle an Liedern zusammengetragen, gesichtet und bearbeitet, und man beginnt jetzt damit, in guten wissenschaftlichen Ausgaben das Gesammelte dem Volk wiederzuschenken. (Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien, hrsg. vom deutschen Volksliederarchiv, Bd. 1, Berlin 1935.)

Die romantische Volksliedvorstellung wurde in der Wurzel getroffen durch John Meiers Nachweis, daß sich ein großer Teil weitverbreiteter, bisher als namenlos angesprochener Volkslieder aus modischen Individualliedern herleiten läßt. Diese zum erstenmal auf dem Dresdener Philologentag 1897 vorgetragene These wirkte geradezu revolutionierend für die ganze weitere Volksliedarbeit.

Schon bei Goethe, Friedrich Schlegel, bei Görres und Uhland finden sich Äußerungen, die den wahren Sachverhalt, daß die Volkslieder ursprüngliche Kunstlieder seien, erahnen lassen. Im Laufe des 19. Jahrhunderts ging die Musikwissenschaft der Philologie in der Herkunftsbestimmung des Volksliedes voran. Es darf nicht vergessen werden, daß Rochus von Ziliencron schon 30 Jahre vor John Meier das Volkslied „als Reflex der Kunstmusik“ erkannte. Aber seine Erkenntnisse fanden in der der Germanistik verhafteten Volksliedforschung keinen Nachhall.

1906 erschienen John Meiers „Kunstlieder im Volksmunde“. Hierin wird seine Hauptthese:

Volkslieder entstehen durch die souveräne Übernahme von ursprünglichen Individualliedern durch das Volk, das von den individuellen Rechten des Verfassers nichts weiß, mit schlagenden und reichlichen Beweisen erhärtet.

Das klassische Beispiel für die Herkunft eines Volkslieds aus der Kunstdichtung und sein mannigfaltiges Weiterleben im Volksmund ist das Lied „Ein Mädchen holder Mienen“ (John Meier, S. 19ff.). Es handelt sich um eine langatmige Ballade im Charakter eines Werbungsliebes, in der das tugendhafte, arme Mädchen dem reichen Ritter züchtig widersteht. Der Verfasser H. W. von Stamford veröffentlichte es zuerst 1781 im Pöpschen Musenalmanach:

- | | |
|--|--|
| 1. Ein Mädchen holder Mienen, Schön Annschen, saß im Grünen Am Mädchen, spannt vergnügt, Und sang: „Ich kann nicht jagen, Wie schnell in manchen Tagen Die liebe Zeit verfliegt.“ | 2. „Mein Tagwerk zu vollenden, Ist nur ein Spiel von Händen; Oft findet mich schon früh Die liebe Sonne munter, Und geht sie Abends unter, Bin ich noch wach wie sie.“ usw. |
|--|--|

Es schließt:

- | | |
|--|--|
| 16. Wenn von der Tugend Wegen, Wie böse Ritter pflegen, Euch Mädchen, wer will ziehn; So fordert ihn zu Taten, Die edles Herz verraten, Nur auf, so wird er fliehn; | Wird fliehn, ohn euch zu hassen; Vielleicht vom Irrweg lassen, Und froh euch wiedersehn; Denn wo uns Schönheit rühret, Und uns zur Tugend führet, Wer kann da widerstehn? |
|--|--|

Für dieses Lied bringt John Meier 24 zerlungene Varianten aus dem Volksmund, die alle das Lied in starker Verkürzung wiedergeben, manchmal so entformt nach Sinn und Gestalt, daß wir es kaum wiedererkennen können. Etwa:

- | | | |
|--|--|--|
| 1. Schön Hannchen saß im Grünen Mit ihrem Spinnerädchen : Und sang ein Lied dazu. : | 2. Raum hatt' sie es gesungen, So kam ein Herr gesprungen, : Ein Ritter jung und schön. : | 3. „Gutn Tag, gutn Tag, liebs Mädchen Mit deinem Spinnerädchen, : Du bist wie Milch und Blut.“ : |
| 4. Frage: „Sind Sie auch (so) fleißig?“ Antwort: „Ach ja, mein Herr, zu dienen, Will man sein Brot verdienen, : Muß man wohl fleißig sein.“ : | 5. Frage: „Haben Sie auch Eltern?“ Antwort: „Ach nein, ich habe keine, Ich bin so ganz alleine, : Früh nahm sie mir der Tod.“ : | |

(Mündlich aus Lennep 1840, Erks Nachlaß 3, S. 88).

Das angeführte Lied ist auch bezeichnend für den Charakter der Kunstpoesie, die für das neuere Volkslied den größten Beitrag geliefert hat. Es handelt sich nicht etwa um Kunstdichtung hervorragender Qualität, sondern um Produkte von Dichtern zweiten und dritten Ranges. Nicht also um die Lieder eines Goethe, Uhland oder Eichendorff — obgleich man sie in der Schule lernt —, sondern um solche der Art des Stamford'schen. Bei den 567 Kunstliedern, die John Meier als Volkslieder aufgegriffen hatte (Kunstlieder im Volksmunde) war Uhland nur mit „Ich hatt' einen Kameraden“ und „Es zogen drei Burschen wohl über den Rhein“ vertreten; aber heute vergessene Dichter, wie Koberue und Vulpius und Schmidt von Berneuchen, haben einen großen Anteil. Wer kennt noch den Dichter J. A. C. Barnard, der 1819 „O Lannebaum“ dichtete? In den Sammelergebnissen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde zeigt sich als das verbreitetste Volkslied Schlesiens „Müde kehrt ein Wandersmann zurück“, verfaßt 1836 von Lebrecht Dreves (A. Hübner, Die Lieder der Heimat, Breslau 1926, S. 35ff.). Dann folgt weiter „In des Gartens dunkler Laube / Saßen abends Hand in Hand“, ein Kunstlied derselben Art, wenn auch der Verfasser sich nicht mehr oder noch nicht feststellen läßt. An nächster Stelle steht das Lied: „Eine Gelbin war erzogen / Mit Namen Nabel“ von Gottlieb Konrad Pfeffel. Im Rheinland wird das Lied „In des Gartens dunkler Laube“ als das meistgesungene Volkslied angesehen. Als eines der am häufigsten gehörten Lieder der Pfalz bezeichnet R. Becker im Rheinischen Volksliederborn (1892) „Gestern abend in der stillen Ruh“, ein ursprüngliches Schäferlied, das wahrscheinlich J. Chr. Rost (gestorben 1765) zum Verfasser hat. Gerade das schäferliche Rokokolielied des 18. Jahrhunderts hat einen starken Anteil im heute gesungenen Volkslied hinterlassen. Das „Ein Schäfermädchen weidete / Zwei Lämmlein an der Hand“ war vor dem Kriege noch eines der beliebtesten Dienstmädchenlieder. Tränenfelige Mährliedchen finden sich in allen neueren Volksliedsammlungen mit an erster Stelle. Zu den wenigen Liedern Goethes, die volksläufig geworden sind, gehört das frühe Rokokolieliedchen

- | | |
|---|---|
| „Kleine Blumen, kleine Blätter Streuen mir mit leichter Hand | Gute junge Frühlings-Götter Ländelnd auf ein lustig Band“, |
|---|---|

wobei das Volk aber aus den Göttern einen Frühlingsgärtner macht (A. Göke, Vom deutschen Volkslied, Freiburg 1921, S. 39).

Hier wird das besonders durch die Arbeiten Hans Naumanns popularisierte Wort vom abgesunkenen Kulturgut verdeutlicht. Es besteht heute kein Zweifel mehr, daß der mit der Kulturentwicklung auftretende Geschmackswechsel öfter um mehrere Generationen nachschleppend auch in die unteren Schichten eindringt. Wir müssen uns nur hüten, das von John Meier geprägte und oft mißverständene Wort vom Volk, das nur von den Brosamen lebe, die von den Tischen der Reichen — der Oberschicht — fallen, zu einseitig zu nehmen. Aus dieser rein negativen Sicht, die alles Volksgut nur als schwächlichen Abfall der Individualkunst sieht, wird man dem Volkslied nicht gerecht. Zuerst unterschätzt man sehr stark die produktive Leistung des Volkes, die in der Auswahl, Anpassung und Weiterbildung dessen besteht, was es aus den Händen der Oberschicht empfängt. Dann verkennet man, daß der Strom der Kultur sich in einem Kreislauf bewegt. Dem Sinken von oben nach unten entspricht ein Steigen des im Volke Entstandenen und Weitergebildeten nach oben. Das Volk und sein Kulturgut sind immer wieder der Erfrischungsborn echter und lebendiger Individualkultur. Das Volk ist das erhaltende, mütterliche Prinzip, das die Frucht geschichtlich gewordenen Traditionsgutes in seinem Schoße bewahrt. Je stärker und intensiver die Berührungen zwischen den verschiedenen Schichten, desto schneller wird auch der Kreislauf stattfinden, desto eher werden wir unten wiederfinden, was oben geformt ist. Und je minderwertiger das Dargebotene ist, desto schlechter die Qualität dessen, was im Volke lebt. Dieser naturgesetzliche Ablauf bringt es mit sich, daß auch älteres im Volke lebendes Gut durch neueres verdrängt wird. Nach den moderneren Volksliedaufnahmen zu urteilen, scheint das „alte“ Volkslied, das durch die Romantikersammlungen zum Teil wieder hervorgeholt war, unweigerlich dem Aussterben verfallen zu sein. L. Binde nennt seine große Volksliedsammlung aus dem Elsaß, wo — als einem abgelegenen Grenzland — sich noch erstaunlich viel altes Liedgut erhalten hat, nicht umsonst „Verflingende Weisen“ (3 Bde., Metz 1926 ff.). Reste des alten Liedes finden wir noch in vielen formelhaften Wendungen und Worten, die sich mit anderen Liedern verschmolzen haben, in Liedanfängen wie: Es wollt . . . , Es war . . . , Es hatte . . . , Es ritt . . . , Es fuhr . . . ; oder in Liedschlüssen: Und wer dies Lied gesungen hat; in Strophenanfängen: Dort oben auf jenem Berge; in rhetorischen Fragen: Was zog er von dem Fingerlein; in immer wieder neu auffüllbaren Gerippformeln wie: Ach Joseph, liebster Joseph mein, O Tochter, liebste Tochter mein; in festen Reimpaaren: Herz — Schmerz, Schnee — Klee, rot — tot; in Beiwörtern wie: goldnes Ringelein, Mündlein rot, schneeweiße Hand — die bis zur Unsinnigkeit angewandt werden können (er zog seinen Degen wohl rosenrot, Und stach sich selbst alleine tot) —; in formelhaften Zeitangaben: sieben Jahr, drei Tage; — doch als ganze Lieder werden die alten Lieder nur noch verhältnismäßig selten gesungen. Die schlesische Volksliedaufnahme hat unter Hunderten von Liedern nur noch sechs alte aufgezeichnet. Ob die Wiedererweckung des alten Liedes durch Jugendbewegung und Schule das natürliche Absterben wird aufhalten oder gar eine dauernde Neubelebung wird erreichen können, bleibt fraglich. Möglich wäre es.

Oft läßt es sich unschwer feststellen, aus welcher Stilsschicht das Lied seinen Ursprung hat. Doch je älter es ist, desto mehr hat es seine alte Einheit und seinen ursprünglichen Stilcharakter verloren. Das Volk selbst denkt völlig ungeschichtlich und hat kein Gefühl dafür, wenn es ein modernes Lied mit Formeln und Wendungen älterer Volkslieder zusammensingt. So wie die Gemeinschaft, in der das Lied lebt, in sich die Tendenz und das Bewußtsein ewiger Dauer trägt, so ist auch kein Organ für die Erfassung der Stileigentümlichkeiten der Kunstpoesie und damit auch kein Gefühl für Stilwidrigkeit vorhanden. Alles wird, als wenn es zeitlos wäre, aufgenommen und ineinander verarbeitet.

Für den Wissenschaftler ist es reizvoll, aus diesen komplexen Gebilden die historischen Schichten, die — wenn auch dem Singer unbewußt — in den Volksliedern ihren Niederschlag hinterlassen haben, wieder abzulösen. Man muß sich jedoch hüten, bei der literarischen Bestimmung zu schematisch zu verfahren. Denn es ist durchaus möglich, daß mit alten, zerfundenen Liedformeln neue Lieder gebildet sind oder daß eine alte Fabel eine neue Sprachform erhalten hat: Ein Lied, das von Rittern und Landsknechten spricht, braucht darum noch nicht aus dem Mittelalter zu stammen.

Auch innerhalb des singenden Volkes läßt sich eine gewisse Schichtung des übernommenen Liedgutes nach seinem Alter nachweisen. Analog dem Absinkprozeß von der geistig führenden Schicht in die aufnehmende Volksschicht sinkt im Volk selbst das Gut der Erwachsenen zu den Kindern hinunter (Hübner, S. 64 ff.). Vieles an Kinderliedchen und Tänzen ist nichts anderes als letzter Rest von ausgestorbenen Gesellschaftsliedern und Tänzen. In dieser untersten Schicht können wir also noch am ersten historisch ältestes Gut antreffen.

Es ist bezeichnend für die romantische Volksliedforschung, daß sie gerade in dem oft bis zur Unverständlichkeit zertrümmerten Kinderliedchen Reste aus mythologischer Vorzeit aufzudecken glaubte. Bei solchen Deutungen ist äußerste Vorsicht am Platze. Nicht jede unverständliche, sinnlose Abzählreihe, die von Kindern dahergeplappert wird, muß ein mythisches Geheimnis bergen. Vorgeschiedliche Anschauungen haben sich am besten im Brauchtum erhalten, nicht im Lied. Gewisse vorgeschichtliche Restbestände, auf keinen Fall aber ganze sinnvolle Zusammenhänge, können wir allenfalls, wenn auch verkleidet und verknetet und verbogen, noch aufspüren. Das bekannteste Beispiel einer mythologischen Ausdeutung bietet das in vielen Fassungen vorliegende Kinderlied von den drei Jungfrauen. F. M. Böhme (Deutsches Kinderlied u. Kinderspiel, Leipzig 1897, S. 199 f.) bezeichnet es als Nornenlied. Eine pfälzische Fassung beginnt:

Sonne, Sonne, scheine,
Fahr über Rheine,
Fahr übers Glodenhaus,
Gude drei schöne Jungfrauen raus.

Die eine spinnt Seide,
Die andere widelt Weide,
Die dritte spinnt den roten Rod
usw.

Ob hier die drei germanischen Schicksalsfrauen sich noch zu uns hinübergerettet haben, ist und bleibt fraglich. Wenn wir wirklich quasi-mythische Formen und Vorstellungen finden, so müssen wir immer mit der „ewigen Primitivität“ des Menschen rechnen, die in jedem schließlich in einem tiefen Seelenwinkel schlummert und die solche Gebilde immer wieder neu aus sich heraus gebären kann. Über das absolute Alter sagen solche Erwähnungen nichts aus.

Wie vorsichtig wir, selbst wenn im Lied historische Ereignisse erwähnt werden, mit seiner zeit-räumlichen Festlegung sein müssen, wie leicht Orte vertauscht werden, zeigt ein Vergleich verschiedener Fassungen eines Liedes in verschiedenen Landschaften. In Westfalen wird das Lied „König Wilhelm saß ganz heiter in Bad Ems“ in „König Wilhelm saß ganz heiter an der Ems“ gewandelt (M. Bringemeier, Gemeinschaft und Volkslied, Münster 1931, S. 97). Nicht das einmalige historische Ereignis hält das Lied fest, sondern die übergeschichtliche Bedeutung für die Gemeinschaft. So ist es nicht verwunderlich, wenn im allgemeinen nur Ereignisse einer noch überschaubaren Zeit im Volkslied nachweisbar bleiben. Nur die Kinderlieder wieder reichen in noch ältere Zeiten hinein. Napoleon wird noch in kleinen Bierzeilern besungen. Einige Liedchen weisen sogar noch in die Schwedenzeit. Wie auch hier Vorsicht am Platze ist, zeigt ein westfälisches Martinslied:

Martin Luther, Martin singen wir,
Martin ist ein Freund der Kinder,

Lernt uns beten und nicht minder
usw.

Der heilige Martin hat sich also in die geschichtliche Persönlichkeit des Reformators gekleidet. Das Alter eines Liedes können wir nur schwer nach den vorkommenden Namen bestimmen (Hübner, S. 69).

Neben dem Stoff sagt die in bestimmten Formeln und Worten sich ausdrückende Erlebnisweise manches über die Entstehungsschichten aus. Fein, stolz und zart, Feinsliebchen, Buhle weisen auf eine andere Erlebnisart und ältere Stilrichtung als Schätzchen, Rosenmund, Schäfer, Schäfermädchen, Hüttchen, den typischen Kokoloformeln, die wiederum von den Lieblingswörtern der Werther-Weltschmerzlyrik abgelöst werden, in welcher von Mondschein, kühlem Grab, Leichenstein und dunkler Nacht die Rede ist.

Am stärksten drängt sich, wie wir schon sagten, die sentimentale Dichtung des 18. Jahrhunderts im noch gesungenen Volkslied vor:

1. In des Gartens dunkler Laube
Saßen abends Hand in Hand

Der Ritter Eduard mit seiner Lina,
Bei geschlossener Liebe Hand.

2. Liebe Lina, sprach er tröstend,
Liebste, laß das Weinen sein.
Eh die Rosen wieder blühen,
Werd ich wieder bei dir sein.
3. Ritter Eduard zog fort zum Kampfe
Fürs geliebte Vaterland.
Und er gedachte seiner Lina,
Wenn der Mond am Himmel stand.
4. Kaum war noch ein Jahr verflossen,
Eh die junge Knospe brach,

- Da kam Ritter Eduard wohl in den Garten,
Wo er sie zum letzten traf.
5. Und was fand er statt der Laube?
Eines Grabes Zeichenstein,
Und in Marmor stand geschrieben:
Lina ist ja nicht mehr dein.
 6. Ritter Eduard zog fort ins Kloster,
Legte Schwert und Panzer ab,
Und kaum war ein Jahr verflossen,
Trugen Mönche auch ihn ins Grab.

(Vgl. Erl-Böhme, I, 411 ff.)

Wir haben bisher immer nur von dem aus dem Kunstlied abgeleiteten Volkslied gesprochen. Daneben müssen wir auch an einem Lied festhalten, das im Volk selbst seinen Ursprung hat. Zwar hat John Meier recht, wenn er bei diesem Lied für die historische Forschung keinen gesicherten Anknüpfungspunkt finden kann, doch läßt sich die Tatsache als solche nicht leugnen, daß manches im Volke lebende Lied wirklich volksentstammt ist. Auch hat die — wenn auch einseitige — Gegenüberstellung vom gesunkenen Kunstlied und „primitiven Gemeinschaftslied“ durch Hans Naumann rein methodisch dadurch anregend gewirkt, daß sie den Blick von der nur historischen Betrachtung des Volkslieds auf den Träger des Liedguts gelenkt hat. Bei dem volksentstammten Lied handelt es sich vor allem um mundartliche Kleindichtung, die, wie wir oben sahen, von Hoffmann v. Fallersleben als nicht „echt“ für seine Sammlung ausgeschieden wurde und auch heute noch recht wenig in Volksliedsammlungen vertreten ist: Neck-, Tanz-, Spiel-, Scherz-, Abzähl-, Kinder- und Wiegenliedchen. Das bekannteste dieser Art finden wir in der Schnadahüpfelpoesie der Alpenländer. Wie wir auch hier nicht alles ohne weiteres dem Volke zuschreiben dürfen und wie schwierig es ist, im Einzelfalle wirklich zu entscheiden, woher ein Liedchen stammt, beweist John Meier in seinem Aufsatz über 'Volkstümliche und kunstmäßige Elemente in der Schnaderhüpfelpoesie' (Halle 1906).

Ein ziemlich sicheres Kennzeichen volksentstammter Poesie ist die Mundart. Das meiste dieser Art hat scherzhaften Charakter, selbst bei den schwerblütigen Westfalen:

Kat, kat, kat, kat, kat,
Wao sa't (soll ich) min Ei laoten?
Up'n Ballen is fin Hei,
Up de Hele is fin Strauch,

Up Diälle (Tenne) is't te hatt,
In'n Waschkool is't te natt.
Kat, kat, kat, kat, kat,
Wao sa't min Ei laoten?

Doch auch Ernste findet sich. Recht nett sind folgende Wiegenliedchen aus Westfalen:

Euse, Kindken, fufe,
Nichte uesten Huse,
Dao steht son Baimken Kruse,
Dao steht 'n Mann mit ne Kiepe,
De woll uese Kindken griepen.
Euse, Kindken, fufe.

Euse, Kindken, fufe.
De Mann fall in 'e Kluse,
Fall nich in uesten Huse.
Uese Bader fall ne smieten,
De Kl'e (Hund) fall ne bieten
Euse, Kindken, fufe. (Bringemeier S. 228).

Ein in seiner schlichten Form rührendes Kinderliedchen teilt Hübnert aus der Sammlung der Volkskundlichen Kommission der Provinz Westfalen mit, bei dem ich aber sicher eine Überformung annehmen möchte:

Enso — fufe!
Achter uesten Huse

Do weilt de Wind,
Do stüff de Sand.

Thu slöp ufe Kind
In Gottes Hand.

Selbst bei Gebeten fehlt der derbe Zug nicht. Aber was im Hochdeutschen geschmacklos wirken würde, erscheint in der mundartlichen Form von so natürlichem Wit, daß wir gar nicht daran denken, es anstößig zu finden:

Allwo id gaoh, allwo id staoh,
Folgt mi't kleine Kinnelen Jesu nao.
Jesu in min Hiättlen (Herzchen),

Maria in minen Sinn,
Klapp's vüör de Mäse (vor den Hintern):
In'n Bedde harin!

In der Nähe von Münster kennt man die eine kindlich-fromme Einfalt aussprechenden Verschen:

Buße ut, Bett harin,
In Jesu Namen slaop id in.

Bett herut, Buße an,
In Gott's Namen sang id an.

Wir müssen hier noch einmal auf das Kinderlied hinweisen, das einen großen Teil volksentprossenen Guts beherbergt. Wiegen- und Schaukelliedchen, Sprüchlein zu Fingerspielen, Rniereiterstüchchen, die ja alle kaum mit einer eigenen Melodie versehen sind, werden von Red- und Abzählreimen abgelöst; und dann kommen die unzähligen Reime auf Namen, Liedchen auf Regen und Sonnenschein, Blumen, Marien- und Maikäfer und Schnecke! (Die umfassendste Sammlung von Kinderliedern gibt Fr. M. Boehme, Deutsches Kinderlied und Kinderspiel, Leipzig 1897.)

Wenn wir vom volksentprossenen Lied reden, so soll damit nicht gesagt sein, daß ein Kollektiv die Lieder schaffe; der Dichter ist immer nur ein einzelner, auch im Volk. Nur der wirklich Begabte hat die Fähigkeit dichterischer Formung. Aber es ist ein Unterschied, ob er in seiner Erlebnisweise noch gemeinschaftsverbunden ist oder als einzelner fühlt und denkt. Je längere und damit kompliziertere Lieder ein Mann aus dem Volk dichtet, desto mehr wird der aus der Kunstdichtung entlehnte Sprach- und Formelschatz für ihn dichten. Umgekehrt kann sich ein einfacher Mann in seinem Schaffen so absondern, daß seine Lieder den Anspruch auf Kunstdichtung machen können. M. Bringemeier hat von einem fünfzigjährigen Bauern, der als „Ohm“ auf einem Hofe lebt, verschiedene selbstverfaßte Gedichte erhalten, die sicherlich nicht volksläufig werden. Von gepflückten Blumen redet er in folgenden Wendungen:

Du Bienenraub und Schmetterlingslust,
Daß Kindes Hand dich naschen muß!

Mitleidig kreisend suchen alle den Ort,
Wo ihr standet und blühtet, ihre Wonne, ihr Brot.

(Bringemeier S. 112.)

Eines wird hieraus klar: Die Verfasserschaft kann kein Kriterium für das Wesen des Volksliedes abgeben. Denn es gibt im Volke Entstandenes, das nicht vom Volke aufgenommen wird, und umgekehrt wird von der Kunstdichtung eine große Frucht ins Volk hineingetragen. Der Urheber wird meist vergessen, sein Werk lebt weiter.

Für die Gegenwart ist das Problem der Liedwanderung von Ort zu Ort und Landschaft zu Landschaft fast hinfällig, da ja jede kulturelle Isolierung von art- und gemeinschaftsgebundenen Gruppen durch den bis in das entlegenste Dorf bringenden Rundfunk überbrückt ist, und was dieser nicht besorgt, tun Kino und Schallplatte hinzu. Vielleicht wird damit, weil eine ununterbrochene starke Einwirkung ganz einseitig von der Stadt zum Land geht — denn selbst wenn man Dorfreportagen macht, wird das Land durch die Brille des städtischen Ansagers gesehen — für die nächste Zeit der Schläger alles erschlagen. Damit ein eigenständiges Liedleben sich entwickeln und weiterfließen kann, darf nicht jeden Tag etwas Neues eindringen, muß wie bei einer lebendigen Zelle eine Isolierung vorhanden sein, die zwar abschließt und zusammenhält, aber doch noch neue Nahrung von außen eindringen läßt. Leben braucht Ruhe und Sonderung.

Diese sparsame Fühlung zwischen schaffender und aufnehmender Schicht war — bis zur Technisierung von Musik- und Wortübertragung — in der Richtung von der produzierenden zur aufnehmenden Schicht vor allem durch das gedruckte Wort gegeben. Einen großen Teil an der Verbreitung „neuer Lieder“ (die in der Oberschicht vielleicht schon längst aus der Mode waren) kam dem Fliegenden Blatt zu, das von Jahrmärktsingern und Orgelbrechern in die Tiefe und Breite des Volkes getragen wurde. Ein Wankelsängerpaar mit neuen Liedern kam noch bis vor wenigen Jahren zu jedem Münsterschen Jahrmarkt, und mehr der Kuriosität halber, denn um etwas Neues zu hören — wir kannten ja auch kein ursprüngliches Volksingen mehr — stellten wir uns um die Orgel und lernten für einen Groschen drei neue Lieder. Die Frau erscheint heute noch, hat aber ihre Orgel mit einer primitiven Schießbude vertauscht. — Einen großen Anteil hatten neben dem fliegenden Blatt gedruckte Liederbücher; dieses und jenes wurde auch aus der Schule und dem Schullesebuch übernommen. In neuerer Zeit mag manches Volkslied durch die wandernde Stadtjugend wieder in das Volk getragen werden.

Eine stärkere Fühlungnahme fand in umgekehrter Richtung statt: durch Stadtdienst von Landmädchen, durch Handwerksburschen, in der Militärzeit u. ä. kam das Dorf mit der Stadt in Berührung. Hierbei wurde manches Lied aufgenommen und in die Dörfer getragen. In der Stadt fand auch ein lebhafter Austausch von Liedgut der verschiedensten Landschaften statt. Es ist eine bekannte Tatsache, daß sich die Lieder der entlegensten Gegenden stofflich ziemlich ähnlich sind. Diese Wanderung in die Breite konnte die verschiedensten Ursachen haben. Es konnte das Lied einer Landschaft in die Kunstdichtung bringen und von hier aus wieder in fremde Landschaften zurückwandern. So ist es zu erklären, daß wir als Kinder das Liedchen „Li Tirola sind lustig,

Ausführliche Beschreibung

des
weit- und wohl bekannten, auch
weltberühmten,

Johann Doktor Faust

von Anhalt geboren,
Meister der höllischen Geister.



(70)

Stehr, gedruckt bey Joseph Greis.

299/300. Auf Jahrmärkten verkaufter Text zweier Lieder vom Doktor Faust, um 1780 (Univ.-Bibl. Leipzig).



Das erste Lied.

1.

Hört ihr Christen mit Verlangen, etwas
Neues ohne Graus, wie die eitle Welt
thut prangen, mit dem Johann Doktor
Faust; von Anhalt ward er geboren,
studiret mit großem Fleiß, in der Hof-
sahrt auferzogen, richt er sich auf alle
Weis.

2. Bierzigtausend Geister er citirt, mit
Gwalt aus der Hölle pein, unter diesen
war gar keiner, der ihn recht lunt taug-
lich sehn, als Mephistophilus der Geschwin-
de, wie der Menschen Gedanken ist, auch
der Auerhahn wie die Winde, der sehn
Favorit ist.

3. Diese waren g'schwind wie die Pfei-
len, führten ihn in schneller Eil, vielmal
etliche tausend Meilen, daß kein Land zu
denken sey, wo er sich nicht hat lustiret,
wie ein Fürst sich ausgeführet, da Geister
grausam erzirt, wie man hier verneh-
men wird.

4. Was für Früchten in dem Som-
mer, in fremden Landen gewachsen seyn,
müßten bringen mitten im Winter, al-
les müßt natürlich seyn, auch was in dem

„Ti Tirola sind froh“ sangen (genau so haben wir es gesungen!), daß heute „Tirolerland, du bist so schön“ noch viel zu hören ist. Das wäre nicht ohne die vorhergehende gebirgsluende Modedichtung der Oberschicht möglich. Oft setzt die Schnelligkeit — vom Rundfunk sehen wir hier ab — mit der sich einzelne Lieder weithin verbreiteten, in Erstaunen, und zwar bei neuen Liedern oder Neufassungen älterer, wo wir unbedingt einen Ausgangspunkt ihrer Verbreitung annehmen müssen (E. Seemann, Volkslied, S. 267 f. in: Deutsche Volkskunde, hrsg. von John Meier, Berlin und Leipzig 1926). Nach kurzer Zeit fand man sie in den entlegensten Gegenden wieder; sie verdrängten die älteren Fassungen und setzten sich schnell fest. Hier müssen wir sprunghafte Übertragungen in Rechnung setzen. Schweizer verdingen sich in Norddeutschland und bringen ihre Lieder mit. Wanderarbeiter werden in fremde Gegenden verschlagen. Fuhrleute und Schiffer, die weit herumkommen, tauschen ihre Lieder in Sneipen aus. Der Rhein war als Wanderstraße allen Kulturguts, auch des Volkslieds, von großer Wichtigkeit. So spannte sich innerhalb des Volkes ein feines Netz von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Dorf, von Landschaft zu Landschaft, alles verbindend, aber das eigenständige Liedleben in den Liedzellen des Volkes nicht gefährdend.

Das Leben des Liedes.

I.

Vom Leben des Liedes kann man in zweifachem Sinne reden. Erstens können wir fragen, wo ist das Lied lebendig, wo wird es gesungen, was ist das Volk, das singt? Die Beantwortung dieser Frage wird an den Wesensstern des Volkslieds heranzuführen. Zweitens können wir den Blick auf das Lied richten und untersuchen, was mit ihm geschieht, wenn es im Singen des Volkes lebt, welche

Veränderungen in der Liedstruktur beim Singen vor sich gehen. Im Grunde müssen beide Fragen zusammenhängen.

Die Frage nach dem Träger des Liedes ist bei John Meier in den Hintergrund getreten vor der für ihn wichtigeren nach den Veränderungen des Liedkörpers, wobei der Ausgangspunkt der Betrachtung das dem Volkslied zugrunde liegende Kunstlied ist. Er hat keinen fest umrissenen Volksbegriff: „Wir sehen in allen Kreisen des Volkes die Volkspoesie wirksam, und man wird gewiß nicht behaupten, daß man heute z. B. von Studenten als ‚kulturlosen Schichten‘ sprechen könne“ (Kunstlied und Volkslied in Deutschland, S. 14). Ansatzpunkt für die Forschung ist ihm „das Kunstlied, von dem man die feineren Veränderungen, die das Volkslied im Munde des Volkes erlebt, sukzessiv verfolgen“ kann. Nur eine „genaue und eingehende Betrachtung und Würdigung der Veränderungen, die die Kunstlieder im Volksmund erlitten haben, (kann) uns dazu verhelfen, die Eigenheiten des Volkslieds zu erkennen“. Diese Betrachtungsart hat natürlich ihre Berechtigung und große Bedeutung, ist aber durchaus formal-literarisch. Als wichtigste Tatsache ist bei dieser formalen Analyse herausgesprungen — eine Tatsache, die paradox genug klingt: Das Volkslied hat im eigentlichen Sinne keine Form, es ist in dauernder Auflösung begriffen und lebt nur in Varianten, von denen eine so „echt“ ist wie die andere.

Grundsätzlich wurde die Blickrichtung von der Formfrage nach der des Liedträgers erweitert durch Hans Raumanns Aufspaltung des Volkslieds in ein primitives Gemeinschaftslied und abgesunkenes Kulturlied. Dabei bleibt aber seine Vorstellung von primitiver Gemeinschaft durchaus problematisch. Es scheint mir notwendig, mit einigen Sätzen diese wichtige Frage zu streifen. Primitive Gemeinschaft ist für Raumann eine Sozialform der Frühzeit menschlicher Geistes- und Kulturentwicklung, die sich als archaischer Rest auch noch in den Unterschichten der Kulturnationen vorfindet. Die Form engeren menschlichen Gemeinschaftslebens entspricht einer Primitivform menschlicher Geistesentwicklung, der als Spätform das Für-sich-Sein, der Individualismus entgegensteht. Die der Gemeinschaft entsprechende Geistesstufe wird mit den Begriffen Prälogik und assoziatives Denken am besten gekennzeichnet. Wo diese noch vorherrschen, ist das Volk. Raumanns Gleichsetzung von Bauerntum und primitiver Gemeinschaft ist oft genug widerlegt worden, als daß ich darauf näher einzugehen brauchte. Mich interessiert hier nur der Primitivbegriff als solcher mit seiner psychologischen Deutung und seiner Anwendung auf das Liedleben. Raumann wendet den Blick zwar auf den Liedträger und sucht von da aus eine Erklärung der fließenden Form des Liedes zu geben; aber da die wesentlichen Eigenschaften des Trägers psychologisch gedeutet nur in Prälogik und assoziativem Denken bestehen, sieht er hierin auch die einzige Bedingung des Liedlebens. Dieses besteht für ihn im Erfastwerden des Kunstlieds von den im Grunde destruktiven geistigen Kräften des Volkes. Das Liedleben ist das Spiegelbild des Konfliktes zwischen dem Primitivgeiste und dem im Lied Form gewordenen individuellen Geiste. Darin liegt die „Mehrgeseklichkeit“ des Volkslieds, wie es M. Jittenbach formuliert hat.

Niemand kann leugnen, daß sogenannte primitive Geistigkeit im Volk vorhanden ist und dem Volksgut seine bestimmte Prägung gegeben hat. Und wenn wir den Lebensprozeß der Liedentformung betrachten, können wir mit dieser Fragestellung manches erhellen. Man muß sich aber bewußt sein, daß man im Grunde auch in einer formalen Betrachtung steckenbleibt, da man das, was man über das Volk sagt und sagen kann, ja schon im Ansatz festgelegt hat. Denn über den Träger wird ja nur ausgesagt, daß er prälogisch und assoziativ denkt.

Darüber nun erhebt sich die zwingende Frage: Haben wir mit dieser Vorstellung „Volk“ das Wesen des Volkes, bei dem das Lied lebt, wirklich erfaßt? Und haben wir, von diesem Volksbegriff ausgehend, wirklich die Möglichkeit, das Wesen des Volksliedsingens zu bestimmen? An diesem Punkte nun setzt Julius Schwietering ein (Wesen und Aufgabe der deutschen Volkskunde, Deutsche Vierteljahrschrift f. Literaturwiss. und Geistesgeschichte 1927; — Das Volkslied als Gemeinschaftslied, Euphorion 1929). Er stellt die grundlegende Frage: Welche positiven Kräfte sind es, von denen spontanes Volksliedsingen ausgelöst und

getragen wird, und wo finden wir diese Kräfte? Denn Prälogik und assoziatives Denken sind wohl im Volkslied wirksam, wecken es aber nicht zum Leben.

Bringen wir ein Beispiel: Im Kriege wird in irgendeiner Stadt in der Heimat ein Sieg verkündet. Eine große Menschenmenge versammelt sich auf dem Marktplatz, und spontan steigt aus der durch das gemeinsame Erlebnis zusammengebundenen Menschenmenge ein Lied zum Himmel: „Die Wacht am Rhein“, oder „Wir treten zum Beten“, oder auch „Großer Gott, wir loben dich“. Wenn man nicht weiter weiß, singt man die letzte Strophe noch einmal, und wenn das Erlebnis stark genug ist, reiht sich ein Lied an das andere, wahllos, wie sie gerade kommen. Was hat dieses Ereignis ausgelöst? Durch gemeinsames Erlebnis sind für eine kurze Zeit die vielen Menschen, die dort zusammenstehen und sich sonst nicht grüßen und kennen, zu einer Gemeinschaft zusammengefaßt, und als Zeichen ihres gemeinsamen Erlebens hebt sich das Singen über sie empor. Aber ebenso schnell, wie es gekommen ist, versinkt es wieder. Still geht man auseinander. Ein wie ein zündender Funke zwischen sie fallendes Erlebnis hat für einen Augenblick alle zu entflammen vermocht und spontan das Singen ausgelöst. Denn daß es ohne alle Organisation und alle Bewußtheit geschieht, unterscheidet es von einer Gesangkunstübung, macht es zum Volksliedsingen. Aber das Singen kann nicht weiterleben, da die Gemeinschaft nicht fortbauert. Ein Lied nur oder ein Zyklus drängt ans Licht, aber die auslösende Kraft ist nicht stark genug, dieses Ereignis zu wiederholen. Vom Volksliedleben können wir noch nicht sprechen. Nur in gesteigerten Augenblicken wird die Menge zum singenden Volk. Darum kann sich kein geschlossener Lieder- schatz ausbilden. Man kennt kaum alle Strophen eines Liedes.

Von hier aus wird klar, was Schwietering unter einer Liedgemeinschaft versteht. Soll das Singen weiterleben, muß eine Dauergemeinschaft vorausgesetzt werden, die nicht nur durch ein einmaliges Erleben zusammengeschlossen wird, sondern die über die Zeiten hinweg aus gemeinsamem Erleben gleichsam zusammengewachsen ist. Das Erleben muß einen geformten Zustand geschaffen haben, der nicht von heute auf morgen zustande kommt, sondern der Tradition bedarf. Eine Gemeinschaft mit Form gewordenem Erlebnisgehalt ist die Trägerin des Volksliedlebens. Ihre Glieder tragen dauernd den Erlebnisgehalt, der sie und ihre Väter und Vorväter zusammengeformt hat, in sich, so daß in jedem Augenblick als sein Zeichen ein Lied ausgelöst werden kann, sobald sich nur einige zusammenfinden. Ja auch wenn einer allein singt, kann er dem gemeinsamen Gefühl Ausdruck geben. Das setzt voraus, daß alle einander kennen und daß der Kreis, in dem sie leben, überschaubar bleibt. Volk setzt sich aus solchen lebendigen Gemeinschaftszellen zusammen, die, in sich abgeschlossen, gleichzeitig doch mit dem ganzen Volkskörper in dauerndem Austausch stehen.

Der eine Masse zu einer geformten Dauergemeinschaft bildende Erlebnisgehalt muß solcher Art sein, daß er die Menschen in ihrem innersten seelischen Kern ergreift. Je tiefer das Erlebnis verankert ist, desto stärker formend wirkt es. Stärkste Bindung schafft der Glaube. Ein das ganze Leben dauerndes gemeinsames Erleben des Religiösen im gemeinsamen Gotteshaus, wobei sich das Erlebnis des Religiösen mit dem der Heimat verbindet, hat die größte gemeinschaftsformende Kraft. Denjenigen Menschen, die im gleichen Raum aufwachsen, die gleiche Schule besuchen, alle Ereignisse, religiöse und weltliche Feste, Unglücksfälle und Tod gemeinsam erleben und tragen, wird die Heimat zu einer ungeheueren zusammenschließenden Macht. Von hier aus verstehen wir, warum Schwietering das Bauerntum — natürlich in der allgemeinen Bedeutung, die auch den Aderbürger, ländlichen Arbeiter und Handwerker einschließt — als die einzig heute noch lebende Volksliedgemeinschaft ansieht. Es müßte der Versuch gemacht werden, auch an anderen Stellen noch Liedgemeinschaften mit echtem Liedleben aufzusuchen.

Einen bedeutsamen Versuch, von sich aus zu einer neuen, gemeinschaftlich-organischen Lebensform vorzustoßen, stellte die deutsche Jugendbewegung dar, und es ist kein Zufall, daß das Ringen um die neue Gemeinschaft mit einer Neubelebung des Liedes Hand in Hand ging. Hier haben wir außerhalb der absterbenden Dorfliedgemeinschaften den Keim eines neuerblühenden Liedlebens. Und ebenso ist es kein Zufall, daß man hier wieder auf das altdeutsche Liedgut, das die Romantik literarisch hervorgeholt, nicht aber zu neuem Leben erweckt hatte, zurückgriff. Alle Liederbücher der Jugendbewegung, vom „Zupf“ angefangen, sind aufs stärkste dem Wunderhorn verpflichtet.

Das gesunde Erbe der ins Schwärmerische sich verlierenden Jugendbewegung übernahm die Jugend des Nationalsozialismus. Hier formt ein neuer Glaube, dessen Inbrunst dem religiösen in keiner Weise

nachsteht, bei dem das am Boden haftende Heimatgefühl sich zum stolzen Nationalgefühl ausweitete, neue Gemeinschaftsgruppen. Und auch hier wieder spielte und spielt das Lied eine entscheidende Rolle. Das Horst-Wessel-Lied — heute als Feiertagslied der Nation festgelegt und der fließenden Form des schlichten Volkslieds enthoben —, war wahrhaft Liedzeichen der Kampfgemeinschaft der SA., an dem sich das Bewußtsein des Zusammenmarschierens der toten und lebenden Kameraden immer wieder stärkte.

Aus der Kampfgemeinschaft ergibt sich die Vorherrschaft eines bestimmten Liedtyps, des Kampf- und Marschliedes. Es ist erfreulich zu hören, daß auch das altdeutsche Landsknechtlied hier wieder auflebt.

Es ist klar, daß eine alle Altersstufen und Klassen und beide Geschlechter umfassende Bewegung mehr das Allgemeine, alle Einende herausstellt, als das gerade überwundene Trennende. Aber das Besondere braucht nicht das Trennende zu sein, das Besondere ist die Fülle des Allgemeinen. So wird man auch mehr und mehr darauf bedacht sein, die besondere Eigenart des Einzelverbandes und der Einzelgruppe zu pflegen, was sich auch notwendig im Lied äußern muß. (Es ist kein Zeichen von echtem Singegefühl, wenn Mädel Landsknechtlieder singen.)

Schon jetzt hat jeder besondere Verband seinen eigenen Liederbottat, der Arbeitsdienst einen anderen als die SA., diese einen anderen als die HJ. Gespeist wird der wachsende Liedschatz teils aus der Übernahme des wiedererweckten „romantischen“ Volksliedes (besonders im BDM. und in der HJ. als Erben der bündischen Jugend), teils aus Umdichtungen (vor allem in der SA.), teils aus Neudichtungen. Als echte Volksliedbildungen erweisen sich gerade die beliebtesten Lieder durch reichliche Übernahme von formelhaften Wendungen, ja oft von ganzen Motivgruppen aus bekannten volksläufigen Liedern („Im deutschen Land marschieren wir“, „Als die goldne Abendsonne“), wie sich ja auch das Horst-Wessel-Lied einer alten Volksliedmelodie unterlegt. Aus dem relativ kleinen Liederbottat und der damit bedingten Bevorzugung von Lieblingsliedern erklärt sich ein verhältnismäßig schneller Verbrauch (Das Lied von der Lore). — Was diese erfreuliche Neubelebung des Liedebens von der gewachsenen Volksliedkultur des Dorfes unterscheidet, ist die erstaunliche Fülle des Liederbottates, die man hier antrifft, und die von aller Bewußtheit unberührte Spontanität des Singens als freies Ausströmen eines ungebrochenen Gemeinschaftserlebnisses. Dort ist das Lied Mittel zur Formung eines neuen Volkskörpers aus dem Wissen um die gemeinschaftsbildende Kraft symbolhaltiger Zeichen — auch das Lied wie die Fahne gehört dazu —, hier ist es einfach da als Frucht der sich darlebenden Gemeinschaftskräfte. Diesen sehr entscheidenden Unterschied dürfen wir nicht übersehen. Je stärker wieder echtes „Volk“ wird, desto freier wird sich wahres Volksliedsingen entfalten.

Die geformte Gemeinschaft des „Volks“ ist höchster Ausdruck der Kultur einer Nation. Die Masse hat so etwas, was wir Volkskultur nennen, nicht. Sie ist sozusagen der Rohzustand, aus dem sich die geformte Gemeinschaft als ein in Zeit und Raum geprägtes Besonderes heraushebt. Die in der Masse zerfließenden Gefühlskräfte ordnen sich an einem gemeinsamen Erlebnis-komplex, sich gegenseitig tragend und im Volksgut zeichenhaft äuffernd.

Von diesem Gesichtspunkt aus wollen wir das Volksliedeleben betrachten, und zwar in bewußter Beschränkung an dem heute noch glücklicherweise lebendigen Idealtyp des Liedebens, der bodenständigen und traditionsverpflichteten Singegemeinschaft des Dorfes. Hier lassen sich am klarsten die Gesetze des Liedebens ablesen. Hier liegt die Wurzel seiner Gesundung!

II.

Wie lebt das Lied in einer Singgemeinschaft, wie sie uns heute noch im Dorf entgegentritt? (vgl. Bringemeier, S. 100, und Schwietering, Das Volkslied als Gemeinschaftslied, S. 237 ff.). Wie, wann und von wem wird es gesungen? Träger des Lieds sind vor allem Mädchen und Burschen zwischen Schulentlassung und Verheiratung. In geschlossenen Dörfern bilden die einzelnen Schuljahrgänge die Liedgemeinschaften, bei Streusiedlungen finden sich Nachbarschaften oder auch die Bewohner eines Hofes zum

Singen zusammen. Gesungen wird nach Feierabend, bei leichter Arbeit, auf Sonntagsspaziergängen, bei Festen usw. Früher war besonders die Spinnstube wichtigster Mittelpunkt des Liedsingens.

Nach des Tages Arbeit schlenbert ein Trupp junger Mädchen, eingehakt, die ganze Breite der Straße einnehmend, lässig durchs Dorf. Aus der friedlichen Ruhe des Abends heraus stimmt ein Mädchen ein Lied an, ganz ohne jeden Anstoß. Bald fällt ein anderes mit ein, und die übrigen können nicht anders als mitsingen. Alle sind zu einer Erlebniseinheit verschmolzen, und das gesungene Lied, seiner Herkunft nach vielleicht ein empfindsames Kunstlied, ist nichts anderes als Zeichen der friedlichen Abendstimmung. Von der anderen Seite kommt eine Schar junger Burschen entgegengezogen. Etwas Neues tritt hinzu: die erotische Spannung zwischen den beiden aneinander vorbeiziehenden Trupps überlagert die Abendstimmung. Die Burschen stimmen in das Lied der Mädchen nicht ein und beginnen mit einem neuen Lied, einem fröhlichen Liebeslied, und es dauert nicht lange, so werden auch die Mädchen mit hineingezogen. Nun wogt der Gesang der beiden Gruppen hin und her; ohne alle Übung und Absicht fließt ihr Singen dahin. Ein Lied reiht sich an das andere, ganz einmalig improvisiert, und so wie an diesem Abend wird es nie wieder sein.

Nach Feierabend sitzt die ganze Familie auf der Bank vor der Haustür. Alle sind mit leichten Arbeiten beschäftigt, was man als Erholung betrachtet. Die Frauen nähen oder putzen Gemüse, die Männer bessern die Geräte aus. Des Tages mühevollen Arbeit ist vollendet. Das Gefühl der Ruhe, des Friedens, der Ordnung und der erfüllten Pflicht ergreift die gemeinsam schaffende Familie, und aus dieser Stimmung beginnt man mit einem religiösen Lied. Die Lieder werden nicht mit Überlegung ausgewählt. Er fordert auch keiner zum Singen auf. Wenn das Erlebnis drängt, stimmt einer an, und die anderen fallen von selbst mit ein. Das Lied ist nicht das Primäre, es schafft nicht erst eine bestimmte Stimmung, sondern das Erlebnis geht dem Lied voraus und holt bereits fertige Lieder heran.

Die Auswahl des Gesungenen richtet sich nach der jeweiligen Zusammensetzung der Singegemeinschaft und dem besonderen Anlaß. Burschen unter sich treffen eine andere Liedwahl als junge Mädchen: hier herrscht das „sinnige“, religiöse Lied vor, dort stehen die Lieder, die man als Soldat lernte, voran; und wenn Burschen und Mädchen zusammen sind, nimmt das Liebeslied den breitesten Raum ein. Besondere Feste haben ihre besonderen Lieder, die nur zu diesen Gelegenheiten gesungen werden. Jedoch ist jede Situation des Singens von der Ganzheit des gemeinschaftlichen Erlebnisgehalts erfüllt.

Die Erlebnisganzheit einer Singegemeinschaft findet ein klares Spiegelbild in der Zusammensetzung der Lieder, betrachtet von ihrem Gehalt her. Darüber geben die vor allem nach ästhetischen Gesichtspunkten aufgestellten Sammlungen oft ein ganz falsches Bild. Die große Bedeutung des religiösen Liedes im Liedleben eines Dorfes ist dadurch nie so ganz zum Vorschein gekommen. Man glaubte aus formalen Gründen das religiöse Lied gar nicht zum Volkslied rechnen zu dürfen. John Meier will es ausgeschieden wissen, weil an ihm der Bersingeprozess durch die dauernde Kontrolle des gedruckten Textes im Gesangbuch gehemmt ist (Kunstlied und Volkslied in Deutschland, S. 16f.). Aber keine formale Bestimmung kann uns daran hindern, sie als echte Volkslieder anzusehen, da sie doch dem Volke Ausdruck seiner tiefsten Erlebnisse sind. Aufnahmen aus anderen Liedlandschaften, getätigt nach denselben Grundsätzen, wie sie bei den neueren westfälischen Sammlungen angewandt sind, werden das starke Überwiegen des religiösen Liedes sicher bestätigen. G. Hagemanns Sammlung (Bäuerliche Gemeinschaftskultur von Nordrabensberg, Münster 1930), die in einem protestantischen, vom Pietismus berührten Teile Westfalens aufgenommen ist, zeigt noch stärkeres Hervortreten des religiösen Liedes als das in katholischer Liedlandschaft gesammelte Liedgut Bringemeiers.

Neben dem religiösen Lied nimmt das Liebes- und Tanzlied einen breiten Raum ein, wie es ja bei der Tatsache, daß die Liedträger vor allem junge Burschen und Mädchen vor der Verheiratung sind, nicht wundern nimmt. Liebeslied, ebenso wie Soldatenlied ist stark mit heimatlichen Gefühlen befrachtet. „Straßburg, o Straßburg“, „Schatz, mein Schatz, reise nicht so weit von hier“, „Ich stand auf hohem Berge“ wurden gesungen, wenn die Soldaten von der Musterung nach Hause kamen. Auch die Lieder, die sie später aus der Garnison mitbrachten, waren gefüllt vom Erlebnis der Heimat. Es ist eine bekannte Tatsache, daß die meisten Soldaten- und Kriegslieder Heimwehlieder sind. Selbst draußen ist es das hier schmerzlich gefühlte Erlebnis heimatlicher Gemeinschaft, das sich im Lied zeichenhaft äußert und das das Leben des Liedes nicht absterben läßt (vgl. John Meier, Das deutsche Soldatenlied im Felde, Straßburg 1916).

III.

Jetzt kommen wir zum Lied selbst zurück. Unsere nächste Frage lautet, welche Wandlungen der Liedkörper bei seinem Leben im Volk erfährt. Man ist gewohnt, den Vorgang der Veränderungen nach Wortlaut und inhaltlichem Bestand eines vom Volk gesungenen Lieds mit „Zerfingen“ zu bezeichnen. Wir wollen versuchen, diesen Prozeß — der vom Kunstlied aus gesehen eine Entformung darstellt — von der Liedgemeinschaft aus als eine Einformung in ein neues Lebenselement zu würdigen.

Schon früh hat man die Dunkelheit und Sprunghaftigkeit in Sinnverlauf und Form der Volkslieder beobachtet und als ganz besonderes Stilmerkmal der Volkslieder herausgestellt. Goethe urteilt 1806 in seiner Anzeige von „Des Knaben Wunderhorn“: „Der Drang einer tiefen Anschauung fordert Latonismus. Was der Prose ein unverzeihliches Hinterstuförderst wäre, ist dem wahren poetischen Sinne Notwendigkeit, Tugend, und selbst das Ungehörige, wenn es an unsere ganze Kraft mit Ernst anspricht, regt sie zu einer unglaublich genussreichen Tätigkeit auf“ (W. A. I. 40, 358). Wir scheuen uns heute, von einem Stil des Volkslieds zu reden, da wir wissen, daß solche charakteristischen Formeigentümlichkeiten nicht einem bewußten Formwillen zuzuschreiben sind, sondern durch die Übernahme des Kunstlieds in die ganz andere Lebenssphäre der Singegemeinschaft ungewollt sich herausbilden. Das Lied wird aus seiner Einmaligkeit, der Formgebundenheit, die es zu bestimmter Zeit von einem bestimmten Dichter erfahren hat, herausgehoben und in die in gewisser Beziehung ungeschichtliche Gemeinschaft eingetaucht, die unhistorisch insofern genannt werden kann, als sie selbst das Gefühl hat, unveränderlich zu sein und die Überlieferung und das Erbe der Vorfahren treu weiterzutragen. Gemeinschaft ist zwar wie jede menschliche Kulturform geschichtlich geworden, sie erlebt sich aber als ewig gegründet, ungebrochen, absolut. Darin liegt gerade ihre Stärke. Für das Lied bedeutet das Auflösung seiner formgewordenen Bündigkeit. Es erhält für die Gemeinschaft einen völlig neuen Sinn seines Daseins. Während es der Sinn des Kunstlieds ist, einmalig flüchtiges Erleben durch Emporhebung ins Reich des Ästhetischen der Wirklichkeit zu entheben und zu verewigen, erhält es in der Gemeinschaft den Sinn, für einen ewigen Erlebnisgehalt ein einmalig flüchtiges Zeichen in einmalig konkreter Situation zu sein. Aus dieser wesentlichen Sinnverlagerung ergeben sich alle inneren und äußeren Veränderungen, die das Lied im Volksmund erfährt. Die ästhetische Form muß ihre Bedeutung und Berechtigung einbüßen, da das Lied dem Bereich des Ästhetischen völlig entzogen wird. Die Form wird zerschlagen und zerfungen, der Sinn wird abgebogen oder gänzlich geändert. Je länger das Lied im Volke lebt und je weiter es dringt, desto stärker sind seine Umwandlungen. Von ihrem Standpunkte aus hatten die Dichter des Barock schon recht, wenn sie sich über die Demolierung ihrer Kunstprodukte durch das Volk beklagten: „Dieses nur verdreht mich, daß unsere Lieder nunmehr, als ob sie eben zu diesem Ende da, allen Hollenden, Nasen-Fliegen und Bier-Papffen, so oft sie die Nase begossen, aufwarten, und zu Gebothe stehen müssen“ (G. Schöck, 1660, vgl. Kunstlieder im Volksmunde, S. 71). 1791 aber heißt es schon bei Schubart: „Besser gelangen mir Volkslieder, . . . die noch heutigen Tages das Glück haben, auf mancher Schneiderherberge gesungen zu werden“.

Das immer vorhandene gleichartige Erleben des Volkes muß sich auch auf den Sinngehalt der gesungenen Lieder übertragen. Das bedeutet nichts anderes als eine Aufgabe dichterischer Einmaligkeit durch Verallgemeinerung und Typisierung von Gehalt und Form. Alles, was an Besonderem, Eigenartigem, Scharfumrissenem das Gedicht auszeichnet, wird abgestoßen und in eine allgemein gefaßte Formel umgesetzt. Die Personen werden nicht als Individuen, sondern, wie es das Leben der Gemeinschaft vorzeichnet, als Typen gesehen: Das Liebchen, das Mägdlein, der Jüngling, der Jäger, der Wanderer, der Soldat, der Vater, die Mutter, das Waisenkind, der Bauer, der Müller, der Schäfer, der Ritter, der Herr, der Knecht, die Magd usw. Auch dann, wenn Eigennamen — Heinrich, Mariechen — genannt sind, bleiben es im Grunde Typen. Kommt es doch in Westfalen vor, daß auf dem Bauernhof die eine bestimmte, gleichbleibende Aufgabe innehabende Magd immer den gleichen Vornamen behält, mag sie nun in Wirklichkeit

heißen, wie sie will. Auch bei historischen Persönlichkeiten hat man die Vorstellung von Typen. Scharnhorst, Blücher, Andreas Hofer sind eben verschiedene Bezeichnungen des Helden, und die Gleichgültigkeit, welcher Eigennamen das steht, zeigt sich in der Freiheit, mit der man ihn einfach austauscht. Besondere Worte und Begriffe, die das Volk nicht versteht, an die es deshalb auch keinen Erlebnisgehalt knüpfen kann, werden eingezogen und ersetzt. Nichts anzufangen weiß es mit antiken Götternamen. Aus Diana wird Die Anna; der Liedanfang „Hebe! Sieh, in sanfter Feier ruht die schlummernde Natur“ wird zum Imperativ: „Hebe sie in sanfter Feier!“ Maja, die Mutter Merkurs, kennt das Volk nicht, und so wird in dem Vers „O wie bist du mir so teuer, du Geschenk von Majas Sohn“ der unverstandene Göttername zu Majors Sohn (A. Göke, S. 41).

Ebenso verfährt man mit Ortsbezeichnungen. Findet sich im Kunstlied eine örtliche Festlegung, so wird diese gern aufgehoben. Der Anfang von Pfeffels „Oboard und Isabell“ lautet:

Im Land der Mobrogen
Lebt Fräulein Isabell;

Sie schoß mit Pfeil und Bogen
So gut als Wilhelm Tell.

Als Volkslied heißt es:

Eine Heldin ward erzogen
Mit Namen Isabell.

Sie schoß mit Pfeil und Bogen
So gut als wie ein Held. (Hübner S. 62).

Bei der Art der Änderung spielt die Assoziation eine große Rolle. Oft ist es rein klangliche Ähnlichkeit, die ein anderes verständliches Wort herbeizieht: „König Wilhelm saß ganz heiter an der Ems.“ Auch wenn ein Ortsname stehenbleibt, kann er innerlich doch ganz typisch aufgefaßt werden. „Straßburg, o Straßburg“ meinte allgemein die Garnison, und „Bei Sedan auf den Höhen“ war Bild des Schlachtfeldes schlechthin. Wie wenig man auf Ortsbezeichnung überhaupt Wert legt, zeigt folgendes Lied:

An der Weichsel gegen Osten
Ein Soldat stand auf Posten;

Er dem Lande anverwandt,
Ward zur Schildwach' er ernannt.

In der 5. Strophe wird der dem Lande anverwandte Soldat zu einem Sachsen gemacht. Das kann direkt zur Sinnlosigkeit auswachsen. Das Dirnböckche Lied „Hoch vom Dachstein an“ schließt in einer Volksliedfassung mit der Strophe:

Wo die Elbe fließt und wo rauscht der Rhein,
Und auf Bergen köstlich wächst der Wein,
Wo die Treue herrscht und die Einigkeit,

Und das Herz der Freiheit stolz sich freut,
Dieses schöne Land, dieses Steiermark,
Ist mein liebes, teures Heimatland.

(Kunstlieder im Volksmunde S. 87f.).

Darüber hinaus kann der ganze das Kunstwerk tragende Sinngehalt, wenn er der Geschlossenheit gemeinschaftlicher Erlebnisweise nicht angemessen ist, umbogen, ja bis zur Unverständlichkeit zerstört werden. Bei dem oben erwähnten Stamfordschen Liede sehen wir, wie aus dem sentimentalischen Werbungslied eine Waisenklage werden kann. Da die Melodie stärker als der Text den Erlebnisgehalt aufsaugt, ist es möglich, daß eine Melodie zwei ganz verschiedene Texte anzieht und daß Texte mit gleicher Melodie ineinander verschmelzen. Bei ähnlichen Weisen tritt die Anfangszeile des einen Liedes gern an das andere, ohne daß logische Sinnwidrigkeiten diesen Prozeß aufhalten. Logischer Widersinn steht gefühlsmäßiger Erlebniswahrheit nicht im Wege.

Wichtig ist, daß alle diese Umbildungen unbewußt und ungewollt vor sich gehen, genau wie das Singen selbst. Ja im Gegenteil bemüht man sich, quellengetreu, so wie man es zuerst gehört und gelernt hat, weiterzutragen. Aber die Veränderungen fließen notwendig von selbst mit ein, da Formerhaltung Bewußtheit und Formwille voraussetzen würde. Von hier aus gesehen hatte die Romantik recht, wenn sie vom dichtenden Volk redete, denn jedes Singen ist in gewisser Beziehung ein Neudichten. Es fehlt der Unterschied von Produktion und Reproduktion, der Abstand zwischen dichterischem Erlebnis und Nacherlebnis des Aufnehmenden. Denn jedes Lied bekommt seinen Erlebnisgehalt ganz und allein aus dem situationsgefärbten Grunderlebnis des singenden Volkes. Und jedes Singen ist ein Neuerleben und Neuschaffen.

Wesentlich mangelt dem sich selbst im Singen erlebenden Volk ein Sinn für Problematik, die immer eine gewisse Gebrochenheit aus intellektueller Einsicht, geheimen Zweifel einschließt. Grübelnde Frage

und Ungewißheit, ein ins Tragische weisender Ausgang eines Kunstlieds hat im Volkslied keinen Platz und verschwindet. Nicht aus formalen Gründen, etwa aus dem Bedürfnis, dem Lied einen festen Abschluß zu geben, geschieht die Umformung. Das Volk kann wohl sehnsüchtig und traurig sein und vor Grausigem den geheimen Schauer des Überirdischen erlebend bis in die tiefste Seele erschrecken, es mangelt ihm aber ein Sinn für Welt Schmerz. Der Schluß von Eichendorffs Lied „In einem kühlen Grunde“ klingt in dem Wunsch aus:

Hör' ich das Mühlrad gehen: / Ich weiß nicht, was ich will —
Ich möcht' am liebsten sterben, / Da wär's auf einmal still!

Eine Volksliedvariante schließt robuster: „Dann stand's auf einmal still.“ Diese Änderung zeigt, daß man für die leise Melancholie, die dem Kunstliede seinen Reiz gibt, keinen Sinn hat (Kunstlied und Volkslied in Deutschland, S. 37).

Feinere, stark ins Ästhetische hinüberspielende Auffassung der Liebe, wie sie die sentimentale Kunstlyrik des 18. Jahrhunderts zeigt, widerspricht der einfachen Liebesauffassung des Volks. Für das heimatische Liebeserlebnis kann ein Lied, in dem der Mann sich empfindsam-rührselig um die spröde Geliebte das Herz abdrückt und Tränen vergießt, nicht gut als Grundlage dienen. Entweder fallen die nicht gemäßen Strophen einfach fort oder es werden die Rollen vertauscht: Was der flehende Jüngling im Kunstlied sagt, wird dem Mädchen in den Mund gelegt. Und aus der spröden Schönen wird der sich versagende Bursche.

Veränderungen des Gehalts sind im Grunde nicht von denen der Form zu trennen. Beides sind Auswirkungen desselben Vorgangs. Der Typisierung des Gehalts entspricht die Formelhaftigkeit nach außen. Das Lied will ja für ein Gleiches, immer Vorhandenes einen schon festliegenden Ausdruck — ein Zeichen — darstellen. Damit wird es wesentlich zur Formel, im Ganzen und in seinen Teilen, die, losgelöst, sich wieder zu neuen Liedkomplexen zusammenfügen können.

Wie der Liebhaber und das Liebchen gleichbleibende Typen sind, wie sich der Ablauf der Liebesgeschichte immer in ähnlicher Form wiederholt, werden auch die äußeren Beschreibungen mit stets ähnlich lautenden Formeln vorgenommen. Die Schönheit der „Herzallerliebsten“ wird offenbar an ihren „Auglein klar“, er küßt sie auf den „Rosenmund“, er faßt sie an ihrer „schneeweißen Hand“. Man liebt zur Frühlingszeit, „wenn die Rosen blühen“. Beim Scheiden gibt man sich den „Abschiedskuß“ usw. Wir erwähnten schon, wie sich aus den Formeln die verschiedenen Ursprungsquellen der Lieder ablesen lassen. Je älter ein Lied, desto stärker setzt sich die Formel durch.

Man kann so weit gehen, zu sagen, daß das Volkslied anstatt aus Worten, sich aus Formeln zusammensetzt. Sinneinheit bildet nicht das Einzelwort, sondern der Wortkomplex. An dem Wandel zur Formelhaftigkeit ist irgendwie jeder beteiligt, der das Lied gebraucht. Und wo das Lied wirklich lebt, steht jedem Singenden ein ziemlicher Schatz an Formeln zur Verfügung, mit denen er auch Neubildungen vornehmen kann. Dank der Formel ist die mitschöpferische Teilnahme bei Um- und Neubildung der Lieder für jeden Gruppengenossen möglich.

Die zahlreichen Einzeländerungen, die das Kunstlied auf seinem Wege zum Volkslied durchmacht, können wir auf zwei Grundprozesse zurückführen: den Prozeß der Aushöhlung und den der Kontamination.

Mit Aushöhlung meinen wir den uns schon bekannten Vorgang, daß vom Lied bei der Weitergabe im Volksmund alles, was für das Volk am Lied überflüssig empfunden wird, abfällt. Man mag im Einzelfall eine ganz mechanische Tatsache, wie das Versagen des Gedächtnisses, dafür verantwortlich machen, — daß man aber manches vergißt, zeigt eben, daß es als unwichtig oder störend empfunden wird, denn sonst ist das Gedächtnis des einfachen Volkes erstaunlich gut. Man sehe sich einmal das Liedrepertoire einer einzelnen Person an! Die Verkürzungen können im Einzelfall einen ästhetischen Gewinn bringen; dieser ist aber auf keinen Fall gewollt und wird meist auch nicht erreicht. Im Gegenteil: die Geschlossenheit, die logische Struktur und Stimmungsfolge werden fast immer zerstört. Bei manchen Liedern ist der ganze Zusammenhang bis zur Unsinnigkeit zerbrochen, und doch werden sie weitergesungen. Daran sieht man, wie geringe Bedeutung dem Text als solchem mit seinem immanenten Sinngehalt vom singenden Volke zugelegt wird. Das Erlebnis, das von außen dem Lied auferlegt wird, klammert sich vielleicht nur an eine Zeile an, und

das übrige bleibt nebensächlich, mag es nun stehenbleiben oder abfallen. Die Aushöhlung braucht nämlich nicht unbedingt auf die Form überzugreifen, wie es z. B. bei dem Liede „Drei Lilien, drei Lilien“ der Fall gewesen ist. Hier sind nur noch einige Trümmer zurückgeblieben. Eine innere Aushöhlung aber hat stattgefunden, wenn nur eine Zeile oder eine Strophe die ganze Erlebnisrichtung angibt, während der Sinnverlauf des Liedes in einer ganz anderen Richtung weiterläuft. M. Bringemeier berichtet, wie in dem Dorf, in dem sie ihre Liedaufnahme machte, das Lied „Wir sitzen so fröhlich beisammen“ als typisches Festlied galt. Obgleich es im weiteren Verlauf sich als patriotisches Lied entpuppt, lag für den Sänger der Sinn in der ersten Zeile, und die folgenden Strophen, die das Schicksal Napoleons besingen, verloren durchaus ihre eigene Bedeutung.

Wie wenig das Lied als künstlerische Einheit empfunden wird, kann man noch deutlicher am Vorgang der Kontamination ersehen. Darunter verstehen wir, daß sich Bestandteile verschiedenster Lieder zu neuen Gebilden zusammenfügen. Wie das Wort keine Sinneinheit mehr darstellt, so auch das geschlossene Lied nicht mehr. Als fester Kern besteht nur noch die Einzelformel, und diese kann sich von einem Lied lösen — sei es, daß sie als Rest eines zertrümmerten Liedes frei geworden ist, sei es, daß sie von einem noch lebenden einfach abgesprungen ist — und Anhalt bei einem anderen Lied suchen. Der äußere Anlehnungsprozeß vollzieht sich meist nach den Gesetzen der Assoziation. Übereinstimmung irgendeines Wortes, einer einprägsamen Formel, Ähnlichkeit der Melodie, des Motivs, Gleichheit in Versmaß und Reim usw. können im Einzelfall für die Anziehung auslösende Kraft gehabt haben. Die Voraussetzung liegt aber schon in der Gelodertheit des inneren und äußeren Liedgefüges. Stofflich sich ganz fernliegende und widerstrebende Liedstücke können sich so aneinanderreihen. John Meier brachte den Nachweis (Volksliedstudien, Straßburg 1917, S. 1 ff.), daß folgendes Lied aus acht verschiedenen Bestandteilen zusammengeklebt ist:

Einst stand ich am eisernen Gitter
In so stiller Einsamkeit,
Klagte laut und weinte bitter,
Klagte Gott mein Herzeleid.

Einen Vater, den ich hatte,
Den ich oftmals Vater nant',
Eine Mutter, die ich liebte,
Die hat mit der Tod entwandt.

Beide sind von mir geschieden,
Beide sind von mir getrennt,
Sie genießen Ruh' und Frieden
Und ich leb' in Traurigkeit.

Ach wie dunkel sind die Mauern
Und die Ketten doch so schwer!
Lange, lange wird's noch dauern,
Ist denn keine Rettung mehr?

Schönster Jüngling, meinst du's redlich
Oder treibst du mit mir Scherz?
Denk, ach denk, es ist gefährlich,
Zu verführen ein Mädchenherz.

Höre, Jüngling, mein Verlangen,
Höre, was das Mädchen spricht:
Laß mich küssen deine Wangen
Und mich ruhn an deiner Brust.

Die Formel tritt im verschiedensten Umfang auf. Sie kann in einem für eine bestimmte Sache gleichmäßig gebrauchten Wort bestehen oder eine feste Wortverbindung ausmachen; eine ganze Zeile kann formelhaften Charakter annehmen; schließlich ist es möglich, daß eine volle Strophe zur Formel erstarrt ist. Dann kann der Fall eintreten, daß eine solche Strophe sich aus ihrem ursprünglichen Liedkörper löst und nun selbständig umherwandert. Ja ein ganzes Lied kann sich aus anscheinend wahllos zusammengefundenen Wanderstrophen herausbilden, ohne daß ein selbständiger Kern vorhanden wäre, wie z. B. bei folgendem, aus dem Vogtland überlieferten Lied:

Der Himmel ist sehr trübe,
Scheint weder Mond noch Stern.
Der Schatz, den ich jetzt liebe,
Der ist sehr weit entfernt.

Ich hatt' einmal ein Schätzchen,
Jetzt aber und nicht mehr.
Wie kränkt mich diese Stunde
Von Herzen gar zu sehr.

Wer lieben will, muß leiden,
Die Liebe schmeckt sehr süß.
Es gibt keine größern Freuden,
Wenn sie von beiden ist.

Wenn ich mein Schätzchen küßte
Bei hellem Mondenschein,
Scheint gegen mich der Kaiser
Ein kleiner Mann zu sein.

Mein Schatz, der ist mir lieber
Als dieser Tisch von Gold,
Und wenn er mich recht liebet,
Bleib ich ihm treu und hold.

Ach hätt' ich dich nicht gesehen,
Wie wollt ich glücklich sein.
Aber leider ist es geschehen,
Es kann nicht anders sein. usw.

(Kunstlieder im Volksmunde S. 104.)

Wir sahen, daß nicht die innere gedankliche Folge ein Lied zusammenhält und daß Singen weiterträgt; der Erlebnisverlauf allein dirigiert den Singverlauf. Hieraus müssen wir die Kettentchnik der Volkslieder begreifen. Formel und Kettentchnik bedingen einander. Solange das Erlebnis dauert, wird der gesungene Formelsatz in Anspruch genommen, und die Formeln lassen sich nicht anders zusammenfügen als durch Addierung. Dabei ist nur eine rein äußerliche Verknüpfung möglich. Die Liedformeln reihen sich wie Perlen auf einer Schnur zusammen. Das verknüpfende Band besteht in der Assoziation. Der Klang eines Wortes zieht einen anderen Wortkomplex an, in dem dasselbe oder ein ähnliches Wort auftritt. Am reinsten können wir die Kettentchnik bei den im Volk selbst entsprossenen Liedern beobachten, da hier die Kraft, die in der geprägten Form eines Kunstlieds dem Bersingen entgegenwirkt, nicht in Tätigkeit treten kann. Das beste mir bekannte Beispiel ist das verbreitete, in Münster beim Lambertusspiel gesungene Reigenlied von der dummen Liese. Wir sangen es als Kinder folgendermaßen:

: Dumme Liese, hol Wasser, :
Dumme Liese, hol Wasser,
Hol Wasser, dumme Liese.

Womit denn, lieber Heinrich,
: Lieber Heinrich :
Womit denn, lieber Heinrich,
Lieber Heinrich, womit?

Mit'm Pott, du dumme Liese,
: Dumme Liese :
Mit'm Pott, du dumme Liese,
Dumme Liese, mit'm Pott.

Wenn der Pott aber ein Loch hat?
: Lieber Heinrich, :
Wenn der Pott aber ein Loch hat,
Lieber Heinrich, was dann?

Stopp' es zu, du dumme Liese, usw.

Überhaupt scheint die Kettentchnik ganz besonders dem langsamen, immer gleichmäßigen Schreiten beim Reigen, der ohne Ende in sich selbst zurückläuft, angemessen zu sein. Das Lied hat das Bestreben, sich immer weiter zu reihen, da ein Abschluß den Reigen unterbrechen würde. Bei einem anderen Lambertusslied beginnt fünfzehnmal jede Strophe mit den Zeilen: „Guter Freund, ich frage dir,/ Bester Freund, was fragst du mir?“

Wir gehen noch einen Schritt weiter: Nicht nur der Aufbau des Einzelliedes zeigt additiven Charakter, auch die aus einer Stimmung der Singegemeinschaft sich ausspinnende Liedfolge untersteht demselben Gesetz. Alle Mitsingenden haben einen bestimmten Liedschatz im Gedächtnis, der herangeholt wird, sobald die immanente Stimmung der im Erlebnis zusammengebundenen Menschen nach außen drängt. Solange nun dieses Erlebnis anhält, solange werden neue Lieder aus dem vorhandenen gemeinsamen Schatz hervorgeholt. Und ähnlich wie sich die Formeln zum Lied aneinanderreihen, fügen sich jetzt die Lieder zum Zyklus zusammen. Der Zyklus, nicht das Lied bildet die höchste Einheit, von der Formeln und Lied nur Teilstücke sind. Wenn wir den Verlauf einer Erlebnisphase, die ja dem Zyklus sein Gesetz vorschreibt, verfolgen, stellen wir fest, daß nicht nur Lieder sich zu lückenloser Folge vereinen: Gesprochene (Gebete, Erzählungen, Berichte, Scherze, Rätsel) und Tänze können sich zwischen die Lieder als Verbindungsstücke einpassen. Das Ganze zeigt uns erst das Lied in seiner lebendigen Umgebung. Über den Sinnzusammenhang der zum Zyklus vereinten Lieder gilt Ähnliches, was wir bei der Formel schon gesagt haben. Ganz sinnfremde Lieder können in bunter Folge einander ablösen. Und umgekehrt das Paradox: Der Zyklus kann aus einem — immer wiederholten — Lied bestehen! Wie man in besonders ausgelassener Stimmung den Refrain eines Liedes oftmals wiederholt und damit die Stimmung heraufdrückt und steigert, so kann bei außerordentlichen, in einer Richtung verlaufenden Erlebnissen ein Lied, monoton wiederholt, gleichsam die ganze Wucht des Erlebens in sich aufnehmen. Wir sagten, daß im allgemeinen der ganze Erlebnisgehalt beim Singen immer mitklingt, ganz gleich, welche Seite gerade sich besonders vordrängt. Bei ruhigem Verlauf wechseln die verschiedenen Färbungen des allgemeinen Erlebnis Komplexes einander ab. Zuerst steht vielleicht das Religiöse voran: Es werden geistliche Gesänge angestimmt; dann mag das Heimaterlebnis sich vordrängen: Liebes-, Vaterlands- und Soldatenlieder sind sein Ausdruck; das Erlebnis

der Liebe holt Liebes- und Spottlieder heran. Hier wird das Lied immer durch die besonders gefärbte Stimmung herangezogen. Wahlos wechseln die verschiedenen Liedtypen, so wie die Stimmung in verschiedenen Tönungen auseinanderläuft. Anders, wenn eine außerordentliche Erregung die Stimmung der Eingemeinschaft beherrscht und in eine Richtung drängt. Dann wird ein Lied als besonderes Zeichen ergriffen und in dauernder Wiederholung steigert es das Erleben bis zu seinem höchsten Punkt. M. Bringemeier gibt ein anschauliches Beispiel hierfür: Als 1870 die Mobilmachung erklärt wird, befindet sich gerade eine Schar des Dorfes Niesenbeck auf der Wallfahrt nach Telgte. In Münster erfährt man von dem Ereignis. Sofort werden die geistlichen Gesänge unterbrochen und man stimmt das Lied „Es braust ein Ruf wie Donnerhall“ an. Das Erlebnis reißt alle mit sich fort, so daß sie das Lied auf dem Heimweg in endloser Folge singen.

Ausblick.

Bisher sind noch kaum Vorarbeiten vorhanden, die das Lied in seiner Gebundenheit im Zyklus, in dem es doch nur lebendig aufzufinden ist, betrachten. Eine von J. Schwietering angeregte Arbeit über das Erzählgut von Otto Brindmann, die zum ersten Male Sage und Märchen in ihrem wirklichen zyklischen Erzählprozeß ganz unbeeinflusst von literarischen Vorstellungen wiederzugeben versucht, kann auch für die Volksliedforschung in methodischer Hinsicht richtungweisend werden (O. Brindmann, Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft, Münster 1933). Wir sehen, wie bei dieser Betrachtungsweise sich die literarischen Gattungsbegriffe der einzelnen Erzählformen — Sage, Märchen — völlig auflösen. Ähnliches wird sich beim Volkslied ergeben. Von Liedern, die immer die Vorstellung eines abgeschlossenen Gebildes erwecken, wird man dann kaum mehr reden können: Wir werden nur noch vom Singen des Volkes sprechen dürfen.

Schrifttum.

Bibliographie: Volkswissenschaftliche Bibliographie, hrsg. von E. Hoffmann-Krayer. Straßburg 1919, Berlin 1920 ff. — John Meier, in: H. Paul, Grundriß der germ. Philologie 2 II, 1, S. 1179—1219. — Derf., Deutsche Volkskunde. Berlin und Leipzig 1926, S. 334—344. — D. Schell, Das Volkslied. Leipzig 1908, S. 188—204. — P. Alpers, Untersuchungen über das alte niederdeutsche Volkslied. Diss. Göttingen 1911. — Jahrbuch der Volksliedforschung, hrsg. von J. Meier, Bd. 1 ff. Berlin 1928 ff. — Die deutsche Volkskunde, hrsg. von A. Spamer, Bd. 2. Leipzig 1935, Anhang S. 47—58. — Methodisches: Das deutsche Volkslied. Zeitschr. f. f. Pflege u. Kenntnis, hrsg. von Joseph Pommer und Hans Traugrubert. Wien 1899 ff. — John Meier, Kunstlieder im Volksmunde. Halle 1906. — Derf., Kunstlied und Volkslied in Deutschland. Halle 1906. — Derf., Das deutsche Soldatenlied im Felde. Straßburg 1916. — Derf., Volksliedstudien. Straßburg 1917. — D. Bödel, Handbuch des deutschen Volkslieds. Marburg 1908. — P. Levy, Geschichte des Begriffes Volkslied. Berlin 1911. — Fr. Panzer, Das deutsche Volkslied der Gegenwart. In: Albers Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Bd. 29, 1912, S. 63 ff. — E. Wechßler, Begriff und Wesen des Volkslieds. Marburg 1913. — G. Rentenich, Das deutsche Volkslied der Gegenwart. Trier 1917. — A. Goetze, Vom deutschen Volkslied. Freiburg i. B. 1921. — Derf., Der Stil des Volkslieds. Leipzig 1929. — H. Naumann, Grundzüge der deutschen Volkskunde. Leipzig 1922. — G. Schünemann, Das Lied der deutschen Kolonisten in Rußland. München 1923. — R. Dettmer, Das Zersingen. Diss. Frankfurt 1926. — A. Hübnert, Die Lieder der Heimat. Breslau 1926. — J. Schwietering, Das Volkslied als Gemeinschaftslied. In: Euphorion 1929. — E. Brouwers, Das Volkslied in Deutschland, Frankreich, Belgien und Holland. Groningen 1930. — M. Bringemeier, Gemeinschaft und Volkslied. Münster (Westf.) 1931. — W. Hansen: Wesen und Wandlungen des Volkslieds. In: A. Spamer, Die deutsche Volkskunde, Bd. 1. Berlin 1934. — J. Koepf, Das Volkslied in der Volksgemeinschaft. Ebda. — Wichtige Sammlungen: G. E. Herber, Volkslieder. Leipzig 1778 f. — A. von Arnim u. Clemens Brentano, Des Knaben Wunderhorn. Heidelberg 1806 ff. — Fr. A. v. Erlach, Die Volkslieder der Deutschen. Mannheim 1834 ff. — Hoffmann von Fallersleben und E. Richter, Schlesische Volkslieder mit Melodien. Leipzig 1842. — L. Uhland, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder. Stuttgart u. Tübingen 1844 f. — L. Erk, Deutscher Liederhort. Berlin 1856. — Hoffmann v. Fallersleben, Die deutschen Gesellschaftslieder des 16. und 17. Jahrh. Leipzig 1860. — R. von Liliencron, Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13. bis 16. Jahrh. Leipzig 1865. — L. Erk u. F. M. Böhme, Deutscher Liederhort. Leipzig 1893 ff. — F. M. Böhme, Deutsches Kinderlied und Kinderspiel. Leipzig 1897. — A. Hartmann, Historische Volkslieder und Zeitgedichte vom 16. bis 19. Jahrh. München 1907 ff. — P. Alpers, Die alten niederdeutschen Volkslieder. Hamburg 1924. — L. Pind, Verklingende Weisen. Meh 1926 ff. — Deutsche Volkslieder. Hrsg. vom Deutschen Volksliedearchiv, Bd. 1. Berlin 1935. — Für die sehr zahlreichen landschaftlichen Sammlungen verweise ich auf die Bibliographien. Ich nenne hier nur die „Landschaftlichen Volkslieder“, hrsg. im Auftrag des Verbandes deutscher Vereine f. Volkskunde. (Bisher 36 Bde.)

Das deutsche Volkslied (in musikalischer Beziehung).

Von Dr. Joseph Müller-Blattau,
Professor an der Universität Frankfurt a. M.

Die Weisen des deutschen Volksliedes sind uns lebendiger Besitz und zugleich Geschichte. Denn im Gebrauchsschatz unserer Lieder stehen alle melodischen Gestalten unserer deutschen Musik vom frühen Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert nebeneinander. Das bedeutet für unsere Darstellung, daß die systematische Ordnung unserer Volksliedweisen und die Beschreibung ihres Stoffes und ihrer Form zugleich eine musikalische Geschichte des Volksliedes bietet. Und weiterhin, daß die Erkenntnis des entsprechenden Weisentypus uns erst die rechte Grundlage dazu gibt, das Leben eines solchen Volksliedes, das in der Veränderung, im Zurechtfinden durch den Gebrauch besteht, zu erfassen und darzustellen. Es ergibt sich dabei (vgl. M. Ittenbach, „Mehrgeselligkeit“, Frankfurt 1933), daß, je eindringlicher wir der Geschichte und dem Grundstoff in der Form der Volksliedweise nachgehen, wir um so eher auch zum Kern ihrer erlebnismäßigen Verwendung und volkshundlichen Bedeutung gelangen.

Im deutschen Kinderlied erfassen wir einen Teil der vorgeschichtlichen Voraussetzungen unseres deutschen Volksliedes. Kein Zweifel kann bestehen, daß in ihm Reste der vorgeschichtlichen Musikübung der Germanen bewahrt und verwandelt worden sind. In altgermanischer Zeit war alles Dichten noch Singen. Musikalisches und Sprachliches lebte noch ungetrennt im tönenden Wort. Ein Gott hatte es durch Opfertaten gewonnen und handhabte es zuerst. Von ihm kam es als wirkender und weisheitsvoller Gesang zu den Menschen. Singend konnte der Zauberfundige heilen und schaden. Der des Vorzeit- und Zukunftswissens Mächtige konnte nur im klingenden Wort Zeugnis ablegen von Göttern und Helden, von Vergangenheit und Zukunft der Welt.

So erkennen wir zwei uralte Reiche des Liedes in altgermanischer Zeit: das Zauberlied und das Erzählied. Verwehte Spuren des Zauberliedes sind uns musikalos aus frühgeschichtlicher Zeit erhalten. In den Merseburger Zaubersprüchen lautet der Heilsegen:

ben zi bena, bluot zi bluoda
lid zi gelidin, sose gelimida sin.

Einzig aus unserem Kinderlied klingt dazu noch eine Weise herauf: es ist die einfache Zeilenmelodie des Heilsegens oder des Pfeifenzaubers, den unsere Kinder heute noch singen (Beisp. 1). Wir wollen damit zunächst nicht sagen, daß etwa diese Melodie die alte Weise selbst sei. Aber zwei Dinge sind an ihr bezeichnend. Erstens die eintönige Singart, in der also das rein Musikalische aus dem Sprachgrunde noch nicht gelöst ist. Zweitens die Zeile als die Einheit eines solchen Liedes, dessen „Form“ darin besteht, daß diese Zeile sich immer wieder schwingend in sich selbst bewegt. Es ist eine Melodie, der noch nichts von musikalischer Zeitlichkeit und Zielstrebigkeit innewohnt.

Der Pfeifenzauber freilich (Beisp. 1b) deutet in seiner pentatonischen Tonfügung wirklich auf einen frühgeschichtlichen Tonkreis zurück. Wir versuchen diesen durch Aneinanderreihung von fünf nacheinander angeschlagenen Quinten im Bild uns darzustellen. Aus f—c—g—d—a wird c^d f. Auch a g

hier kommen wir wieder auf den Kreis, in dem unsere Töne ohne jede lineare oder harmonische Bestimmtheit aufeinanderfolgen. Selbst die äußere Gebrauchsform des Kinderliedes, der Kreis des Reigens, weist auf die gleiche „zentrale“ innere Erlebnisform zurück.

Die Erzähllieder der altgermanischen Zeit müssen ebenso die Zeilenmelodie als musikalische Einheit gehabt haben. Die wenigen, aus dem französischen Mittelalter uns überlieferten Weisen zu Erzähliedern gehen auf den Grundstoff einer Zeile zurück. Aber während im Zauberliede gerade Gleichlauf und Wiederkehr der einen Zeile wesentlich waren, muß das Erzählied dem veränderten Inhalt der Zeilen entsprechend die Grundmelodie immer wieder verändert haben. Wir dürfen annehmen, daß jede Zeile dieselbe Grundmelodie hatte und doch keine der andern gleich war.

Ein anderes Beispiel, das der jüngsten Vergangenheit entnommen ist, führt uns weiter. Die Melodien zu den finnischen Erzähliedern (Runen), die noch heute bei den Volksängern Finnlands leben, deuten auf jene alte Art der Melodieführung zurück. Zwei überlieferte Weisen setze ich zu den Anfangszeilen des Kalewala-Epos (Beisp. 2). Beide formen, indem sie zwei Zeilen melodisch als „Auf“ und „Ab“ zueinander in Beziehung setzen, Doppelzeilen.

Die erste Melodie bleibt innerhalb des Tonraumes der Quart. Ihr Aufstieg beträgt im Grunde nur einen Ganzton (d—e; e—d). Die zweite Weise erfüllt in ihrer ersten Doppelzeile den Quintraum und verändert die zweite dadurch, daß hier die Quint nicht von unten angegangen, sondern unmittelbar, wie im Kinderlied, angesungen wird. Als weiteres Beispiel stelle ich Strophen- und Rehrreimansatz des noch heute gebrauchten Sigurd-Reigens der Färinger dagegen. Der Quintraum ist hier der gleiche (Beisp. 3).

Aber die melodische Fassung zeigt zugleich, daß nicht unbedingt die Reihenfolge Aufstieg: Abstieg zu gelten hat. Vielmehr ist, wie der Anfang des Rehrreims zeigt, die Fallzeile (von a nach d) die eigentliche Kernzeile dieser Worttonmelodie.

Einen letzten Beleg vorgeschichtlicher Musikübung in geschichtlicher Zeit bietet der berühmte englische Sommer-Kanon des 13. Jahrhunderts. Die Eintönigkeit der zugrunde liegenden Brummzeilen (Beisp. 4a) bezeichnet hier den durch eine große Terz eingestimmten Tonraum der Quint f—c. In ihm verläuft in Auf- und Abstieg die schließende Doppelzeile (Beisp. 4b) genau so wie in unserem Kinderlied (Beisp. 4c). Das ist alles, was wir durch mittelbare Schlüsse über die vorgeschichtlichen Voraussetzungen des deutschen Volksliedes ergründen können.

Dennoch führt ein unmittelbarer Weg des Verstehens von hier zu Geschichte und Bau des mittelalterlichen deutschen Volksliedes. Der einzeilige Ruf ist die Urzelle des geistlichen Volksliedes in deutscher Sprache. Zunächst trat „Rhrie eleison“ an die Stelle altheidnischer Rufe! Aber dieses Rhrie eleison wurde von den Deutschen als rhythmische Zeile nach Art des germanischen Verses gesungen. Zwei Möglichkeiten bieten sich nach dem eben Gesagten: die Fallzeile auf f und die auf d. Deutsche Rufzeilen, wie Christe genade u. a. wachsen an, lösen sich ab, werden selbst wieder erweitert und führen schließlich als zwei-, drei- oder vierzeilige Strophen ein selbständiges Volkslieddasein. Das Formproblem ist einfach. Die Kernzeile ist, trotz vielfältiger Veränderung, immer die gleiche. Die Ansingezelle aber, die vom Grundton zur Quint aufsteigt oder die Quint sofort antönt und umspielt, bietet unerschöpfliche Möglichkeiten der Veränderung.

Der Ostergesang „Christ ist erstanden“, das älteste heute noch voll lebendige Lied unseres Singbarrats, zeigt Ausgangs- und Endpunkt der Entwicklung. Zunächst ist in der ältesten Überlieferung (Ms. Klosterneuburg, aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts) die Weise nur zweizeilig (Beisp. 5a), zu vierzeiligem Text. Aber die textlich noch ältere Form des Rufes ist uns daneben bis ins 17. Jahrhundert erhalten. Sie besteht aus nur zwei Textzeilen, die jeweils einer Rufzeile vorangestellt sind (Schema a r b r): Christ ist erstanden — Alleluja — von des Todes Banden — Alleluja. Es zeigt sich also, daß die zweite Zeile unserer Weise ursprünglich eine einzelne Rufzeile „Alleluja“ gewesen sein muß, der die erste anwuchs zum zweizeiligen Gebilde.

Volkslieder.

Das Lied vom jungen Grafen.

Langsam.

Ich steh auf ei - nem ho - hen Berg seh' nunter ins tie - fe Thal, - da sah' ich ein Schifflein
schwe - ben da sah ich ein Schifflein schwe - ben, da:rin - nen drey Gra - fen fass'n.

Ich steh auf einem hohen Berg,
Seh' nunter ins tiefe Thal,
Da sah ich ein Schifflein schweben,
Darinn drey Grafen fass'n.

Der allerjüngst, der drunter war,
Die in dem Schifflein fass'n,
Der gebot seiner Lieben zu trinken
Aus einem venedischen Glas. *)

"Was giebst mir lang zu trinken,
Was schenkt du mir lang ein?
Ich will jetzt in ein Kloster gehn,
Will Gottes Dienerinn seyn. "

"Willst du jetzt in ein Kloster gehn,
Willst Gottes Dienerin seyn,
So geh in Gottes Namen;
Deins gleichen giebt's noch mehr! "

Und als es war um Mitternacht,
Dem jung'n Graf träumts so schwer,
Als ob sein allerliebster Schatz
Ins Kloster gezogen wär.

"Auf Knecht, steh auf und tummle dich;
Sattel' unser beide Pferd!
Wir wollen reiten, sey Tag oder Nacht;
Die Lieb ist reitens werth! "

Und da sie vor jen's Kloster kam'n.
Wohl vor das hohe Thor,
Fragt er nach jüngst der Nonnen.
Die in dem Kloster war.

Das Mönchlein kam gegangen
In einem schneeweissen Kleid;
Ihr Händ war abgeschnitten,
Ihr rother Mund war bleich.

Der Knab er setzt sich nieder,
Er saß auf einem Stein;
Er weint die hellen Thränen,
Brach ihm sein Herz entzwey.

Dies schönste Volkslied so Herder aus dem Munde des Volks in Elsaß aufgezeichnet, und seiner vortreflichen Sammlung Volkslieder an die Spitze gestellt, ist wahrlich sowohl in Musik als Poesie voll lieber schöner Einfalt, und so voll heimlichem traurigem Leben; die Melodie geht so ganz den Gang der Traurigkeit; stets durch die nächst liegenden halben und ganzen Töne. Es hat etwas ähnliches mit der schönen Chormelodie: aus tiefer Noth schrey ich zu dir, die ursprünglich auch wohl eine Volksmelodie ist. Luther nahm sie von einem katholischen Kirchengesang, die katholischen Kirchengesänge stammen größtentheils aus Griechenland u. s. w.; nur die Melodie zur dritten Zeile die ist mir etwas verdächtig, sie hat vielweniger den Charakter des einstimmigen Gesanges, als das Uebrige, wird auch durch die etwas ungeitige Wiederholung verdächtig, auch hab ich sie schon in einem andern Liede gehört: Es stehen drey Stern am Himmel, das durchaus eine zweistimmige Melodie hat, daher vielleicht ursprünglich ein Jägerhornstück oder dergleichen ist.

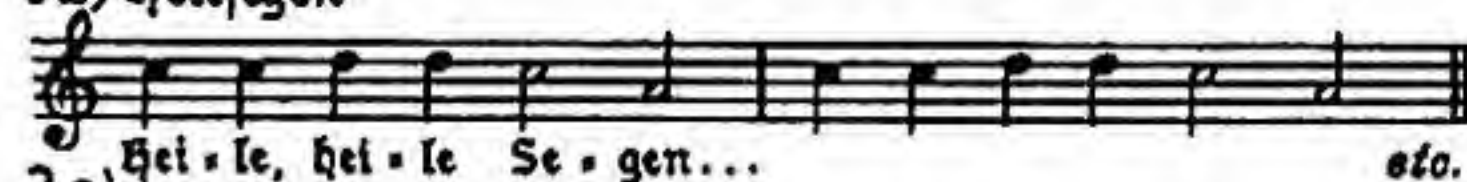
Hier

*) Nach der Tradition ein Glas, das den Trank vergiftete.

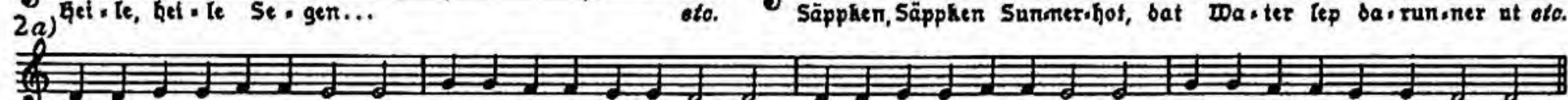
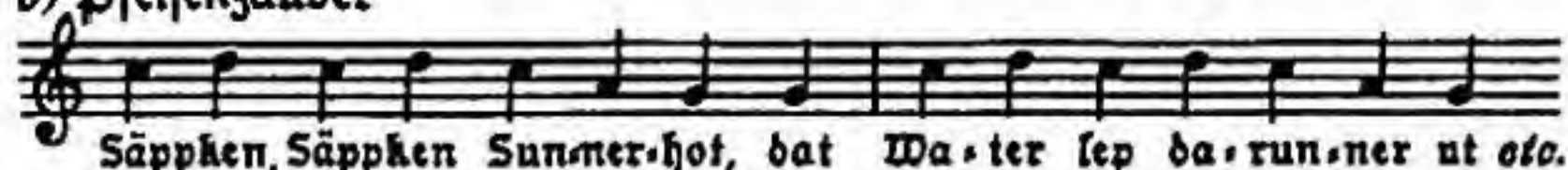


Aus Bachs „Bauernkantate“. Der Bauernbursch singt im Rezitativ „Das ist zu klug für dich und nach der Städter Weise, wir Bauern singen nicht so leise; das Stückchen, höre nur, das schicket sich für mich“ u. stimmt nun auf die Weise eines alten Jagdliedes an: „Es nehme zehntausend Dukaten der Kammerherr alle Tag ein“

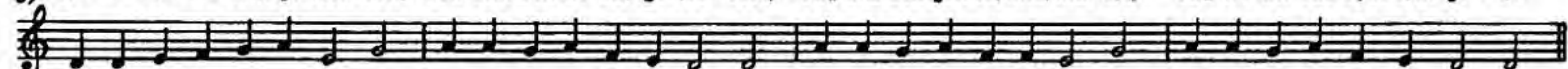
1 a) Heilsegen



b) Pfeifenzauber



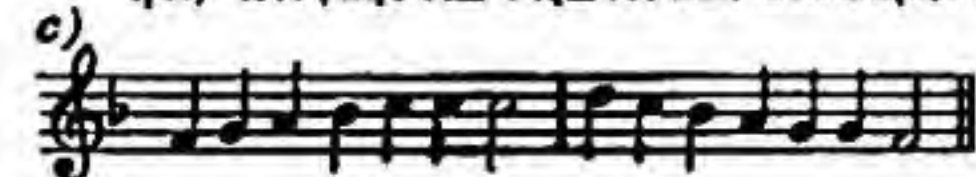
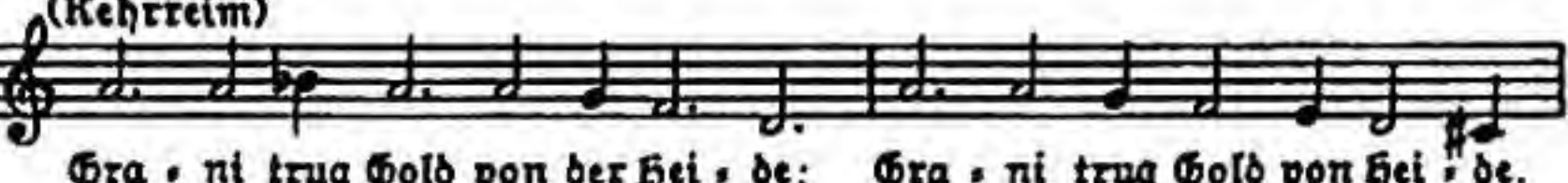
b) Wer - de von der Lust ge - tri - ben, von dem Sin - ne auf - ge - for - bert, daß aus Sin - gen ich mich ma - che, daß ich an das Spre - chen ge - he.



3 (gleicher Text)



(Kehrrim)



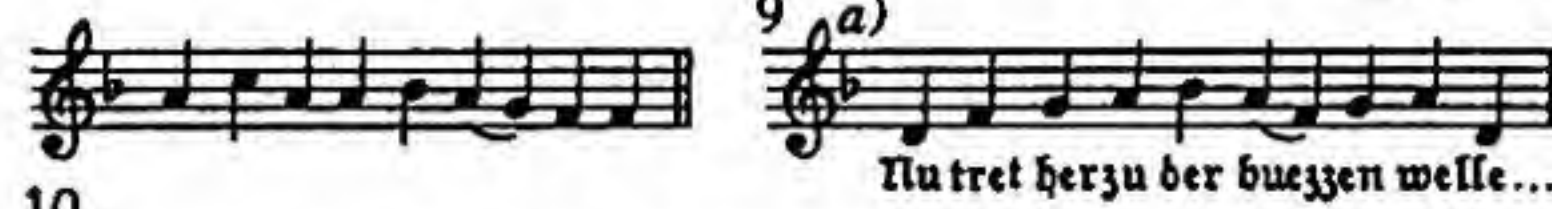
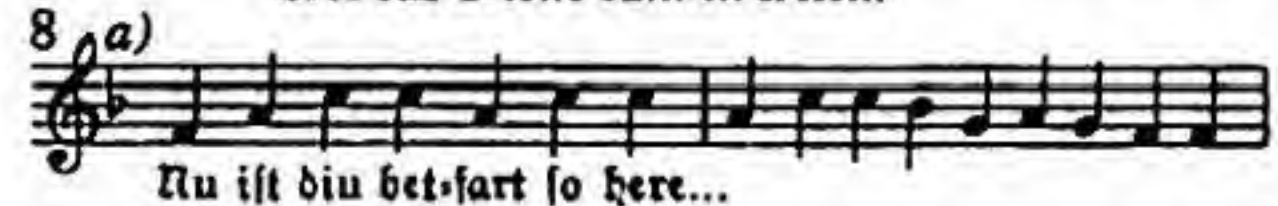
6 (Var.)

(Ky - ri - e - leis)

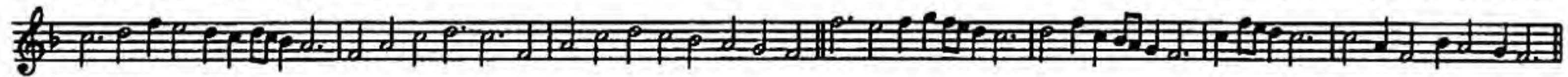
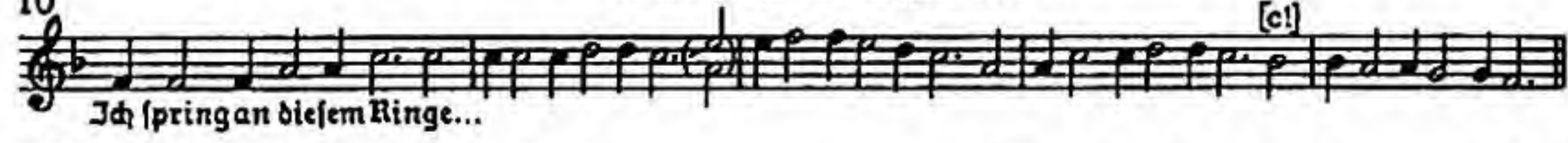
Al - le - lu - ja, Al - le - lu - ja, Al - le - lu - ja.



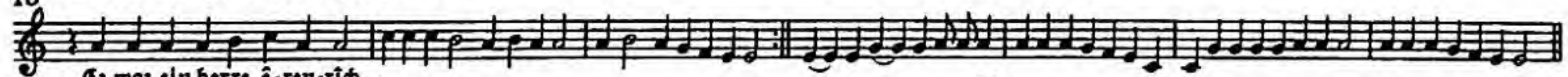
7 a) Nu bitn wir den hei - li - gen Geist um den rech - ten Glauben al - ler - meist...



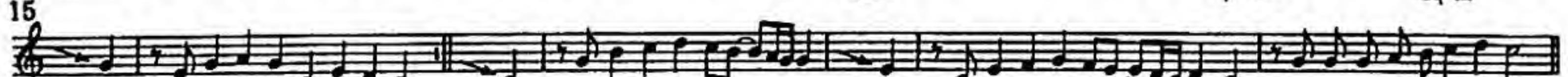
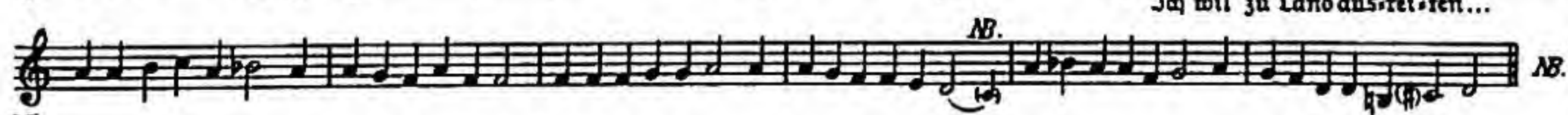
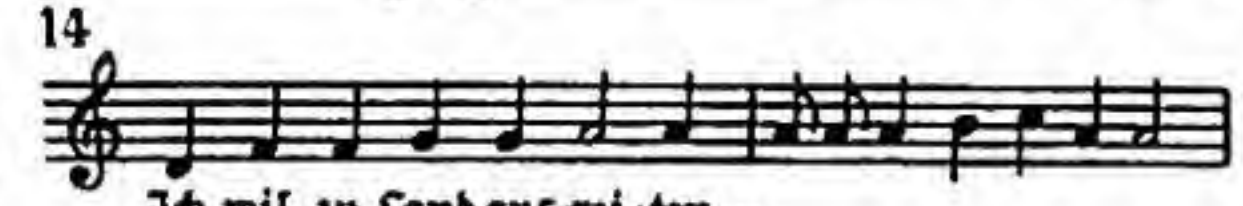
oder



12 Mir ist mein Pferd verma - gelt gar...



13 Es was ein herre e - ren - rich...



15 Ein neues Lied wir heben an...



16 Vom Him - mel hoch da komm ich her...
Ich komm aus frem - den Lan - den her...

17 Christ lag in Todesbanden...

18 Durch Adams Fall ist ganz verderbt...

19 O Heiland reiß den Himmel auf...

20 (Allemande ohne Text!)

21 Muskatellerlied

22 a) Benzenauer etc. b) (Nachtanz) etc.

23 Sind dir denn die Hofenbänder...

24 Anke von Charau...

25 a) Unter der Linden grüne... b) Dort da die Rose wuchse...

c) Drei Eisen...

d) Im Krug zum grünen Kranze...

26 (Schweizerlied)

27 a) (Schnabähüpfli) b) Üß immer Treu und Redlichkeit...

28 Auf, auf ihr Brüder (Kaplied)...

29 (Schnabähüpfli) 1. 2.

30 a) Als ich dich zum ersten Mal erblickte b) Nicht mehr lange geht es hier zu Lande...

c) Aus Feuer ward der Geist geschaffen... d) Einst lebte ich im deutschen Vaterlande...

oder

31 Wir heben unsre Hände...

32 (Gerüstmelodie) (f d c b a!) (a - d)

Die vierzeilige Weise aber ist noch im 14. Jahrhundert aus der zweizeiligen gebildet durch Variation der zweiten Ansingezeile (Beisp. 5b). Die Rufzeile *Ahrieleis*, die innerhalb des Liedes nicht erklingt, ist als einfache Umspielung des Schlußtones am Ende neu eingeführt. Das später hinzugefügte *Meluja* aber (Beisp. 5c) ist hinter der Ansingezeile nur aus Rufzeilen bestritten. Noch einmal erkennen wir hier den Kern: die Fallzeilen auf *f* und auf *d*.

Wie diese Grundstruktur in Weise und Bau erweitert werden kann, zeigt das ebenso alte Pfingstlied: „Nun bitten wir den heiligen Geist“ (Beisp. 6). Deutlich ist in der ersten Doppelzeile zunächst die reich umfongene Fallzeile „um den rechten Glauben allermeist“. Vorangeseht ist eine Zeile, die stark den Grundton *f* umspielt. Beiden gemeinsam aber ist die eindeutig pentatonische Fügung. Die nächste Doppelzeile scheint in ihrem ersten Teil in zwei Kleinzeilen das *a* als Quint anzusingen. Danach läge dem zweiten Teil der sehr stark ausgebogene und im Schlußton nach oben geöffnete Fall *a—d* zugrunde. Das *Ahrieleis* geht zum eigentlichen Grundton ausgleichend zurück.

Der melodische Grundstoff läßt sich, von der Pentatonik ausgehend, in folgender Gebrauchsleiter darlegen:

$$\begin{array}{ccccccc} & & & \boxed{f} & \boxed{g} & & \\ A & c & d & f & g & a & c' & d' & f'. \\ & & & \boxed{d} & \boxed{a} & & \end{array}$$

In die gleichschwebende Tonartlichkeit ist demnach durch Herausarbeitung der beiden Quintfälle ein festes Verhältnis von Finalis und Konfinalis (Grundton und Quint) hineingekommen. Daß dies unter der Einwirkung der mittelalterlichen Kirchentonarten geschah, ist außer Zweifel. Aber deren Namen nun hier, für die Volksmelodie, einführen zu wollen, wäre ebenso falsch als die Deutung nach einem modernen Dur und Moll hin. Wir bleiben am besten bei dem, was wir bei der Beschreibung der Weisen selbst als Grundstoff erkennen.

Besonders günstig für das Gedeihen geistlicher Lieder in der Landessprache waren die Pilgerfahrten und Wallfahrten, in denen die Volksfrömmigkeit ihren Ausdruck neben und außer der eigentlichen Liturgie suchte. Ein Fahrtenlied ist uns aus jener Zeit noch vertraut, das ebenso zum ältesten Bestand unserer deutschen Lieder gehören muß wie die bisher genannten: In Gottes Namen fahren wir. Die Rufzeile, die als Reimzelle zugrunde liegt, lautet wohl: „Nu helf uns das heilig Grab (der heilig Geist)!“ Ihm wachsen zwei Ansingezeilen vor, so daß wir zunächst eine dreizeilige Form entstehen sehen, der sich ein umspielendes *Ahrie eleison* anfügt (Beisp. 7a).

Die melodische Gestalt ist nicht einfach zu enträtseln. Wäre das angefügte *Ahrie* nicht, so müßte die dritte, die Rufzeile, den Fall *a—d* haben. So aber ist sie nach *c* herabgebogen. Die erste Ansingezeile müßte entsprechend *d—a* umfassen. Erst die zweite Zeile dürfte, dem späteren *c* entsprechend, zum untern Ganzton *g* abgleiten. Und merkwürdig, das zweite Fahrtenlied „Wer das Elend bauen will“, der „Jakobston“, bestätigt unsere Annahme (Beisp. 7b). Im Jakobston werden anschließend die beiden letzten Zeilen wiederholt und dabei die eigentliche Form der letzten Zeile (*a—d*) geklärt (Beisp. 7c). Aber auch das erste Fahrtenlied wird erweitert; zuerst durch verändernde Wiederholung der Rufzeile noch vor dem *Ahrie*; endlich erhält das angehängte *Ahrie* selbst noch Zeilentext, wird aufgebogen und mündet in ein weiteres, kürzeres *Ahrieleis* über *d c d*. Dazu kommt schließlich noch die Wiederholung des ganzen Gefüges von der Rufzeile ab — ein Beispiel für das wuchernde Wachstum dieser Zeilengestaltung.

Mitten in das Leben ähnlicher Lieder werden wir hineingestellt durch die Geißlerlieder aus dem Jahre 1349 (vgl. Hübnert: Die Lieder der Geißler, Berlin 1931). Die Geißler zogen unter dem Gesang der Weise „Nu ist diu betfart so her“ einher. Dabei ergibt sich in Wort und Weise, daß die vierte Zeile als Rufzeile der eigentliche Kern ist: „Nu helf uns der heilant“. Ihr entspricht, etwas verändert, die zweite Zeile. Die erste tönt den Anstieg *f—c* aus, die zweite verändernd den Anstieg *d—a*. Ganz entsprechend (mit kleinen bemerkenswerten Varianten) ist das andere Fahrtenlied zu dem vielüberlieferten Spruchtext „Maria, Mutter reine Meid“ geformt (Beisp. 8a und b).

Die Bußübung des Geißeln selbst aber war von einem andern langen Lied begleitet, das indessen nur auf vier Melodiezeilen gesungen wird. Hier hat die Kernzeile den ganzen Bogen d—a—d (Beisp. 9a). Vom Grundton abgesehen liegen eigentlich zwei Kleinzeilen zugrunde (a g ā; a g ā). Das entspricht den nun folgenden Kleinzeilen, für die ich nur zwei weitere Beispiele gebe. Von ihnen bringt das letztere das älteste Wortgut der Geißlerlieder (Beisp. 9b). Die Zahl der Zeilen, die in ständiger Wiederholung der Zeilenmelodien abgesungen werden kann, wächst bis zu 8 und 10.

Die Gunst der Überlieferung lenkt in diesen Kleinzeilen, denen noch fast magischer Sinn innewohnt, unsere Darstellung noch einmal auf die alten Zauber- und Segensformen. Das „Einlullende“ ihrer Singweise, das auch wir heutigen noch unvermindert empfinden, hat sich in alten Wiegenliedern und entsprechenden Weihnachtsliedern erhalten. Nur von hier aus verstehen wir die mittelalterlichen Weisen des „Joseph, lieber Joseph mein“ oder „In dulci jubilo“ oder „Quem pastores laudavere“ und die eintönig weinerliche Melodie des „Armen Judas“. Wie der Übergang von hier in den andern geformteren Weisenbereich möglich ist, zeigt einzigartig das „alt Trierisch Christliedlein“. „Es ist ein Ros' entsprungen“ könnte man sich als Kinderlied recht gut auf die erste „leirige“ Zeile gesungen denken, vielleicht mit schließender letzter Zeile. Aber das Eindringen des tonal bestimmten Quintfalls hebt die zweite Zeile zunächst heraus. Die erste wird dazu die Ansingezeile (der Anstieg f—a—c bietet die älteste Fassung!) oder tönt, wie in unserer Fassung, die Quint unmittelbar an. Die aus der Symmetrie herausfallende Mittelzeile (die fünfte) stellt den Quintenfall ganz rein dar. Aber sie ist, zur besonderen Heraushebung, selbst als g—c in den Bereich der Quint gerückt. Hier erfassen wir zuerst das formbildende Prinzip der Wendung zu einem andern Finalton, auf dem die Gestaltung der später zu besprechenden weltlichen Liedweisen beruht.

Mit Absicht ist der Bereich des geistlichen Volksliedes so ausführlich behandelt worden. In seinen Klängen tönte den Fremden zum erstenmal Eigendeutsches entgegen. Ein Reisebericht über die Kreuzpredigten des heiligen Bernhard stellt fest, daß beim Verlassen der deutschen Gegenden das „Christ uns genade“ aufhörte und keine Gesänge mehr in der Landessprache zu vernehmen waren. Denn das romanische Volk kenne Derartiges nicht. — Am Anfang des 14. Jahrhunderts aber bezeugt ein deutscher Dichter, Hugo von Trimberg, in seinem Renner (B. 11080):

Der leien leise durch tiuzschiu lant
sint einveltic unde baz bekannt
danne manec kunst, uf die geleit
ist groziu kost und arbeit.

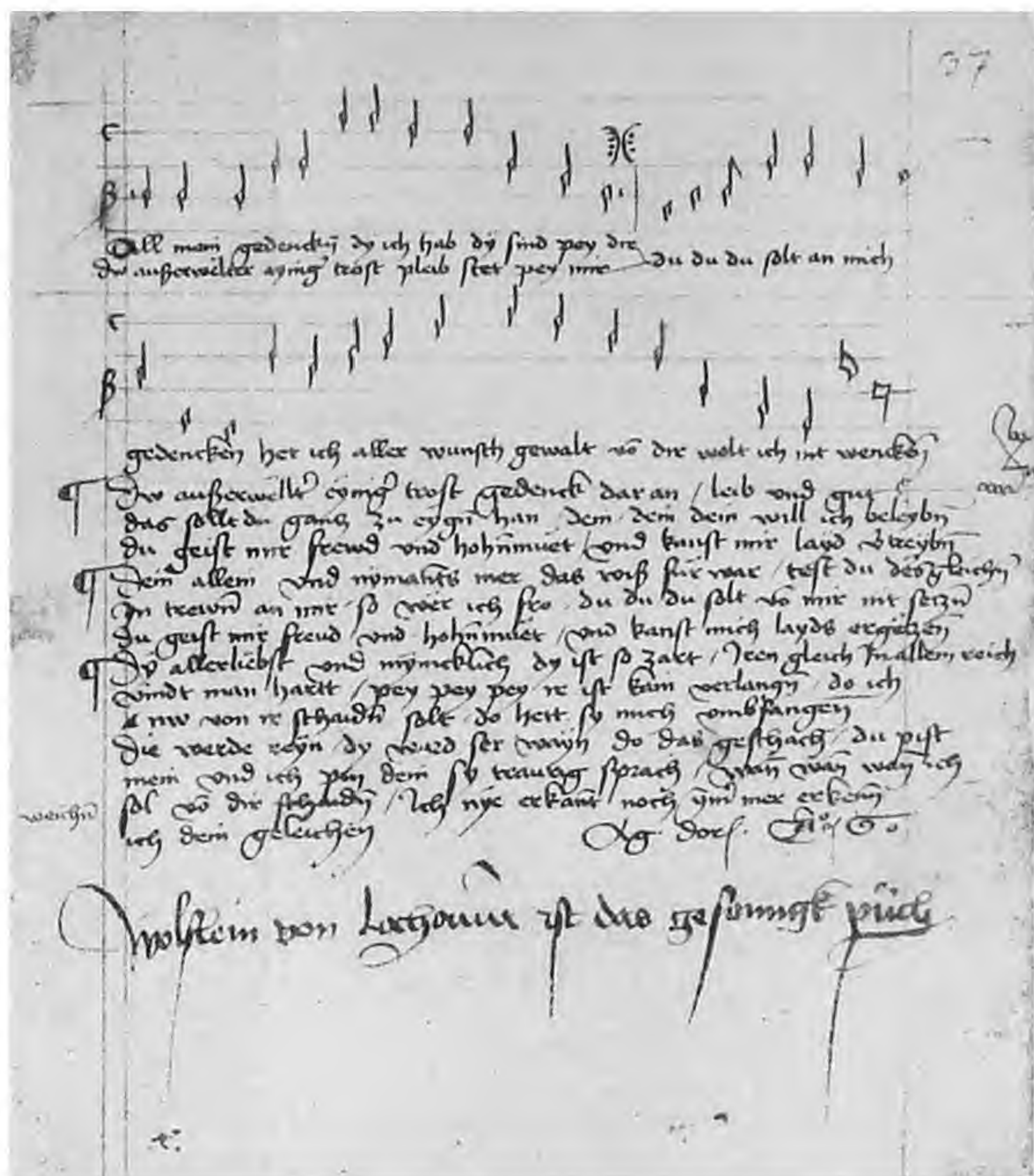
In dem geistlichen Lied hat das deutsche Volk des Mittelalters seine größte und unabhängigste künstlerische Leistung vollbracht.

Das deutsche weltliche Lied des Mittelalters ist quellenmäßig noch schwerer zu erfassen als das geistliche. Überlieferung von Weisen besitzen wir erst aus dem 15. Jahrhundert. Und auch hier haben wir streng zu scheiden zwischen dem Gesellschaftslied der bürgerlichen Hausmusik und dem Volkslied. Nur selten ist das letztere so eindeutig bezeichnet wie in der Karlsruher Handschrift (Codex mscr. St. Blasien Nr. 77). Fünf Weisen sind dort überliefert und die zweite als „Burengesang“ (d. h. als Volkslied), die erste mit dem entsprechenden lateinischen Namen „Comedium“ bezeichnet. Ihre Textunterlegung ist (vgl. Moser-Quellmalz in den „Volkskundlichen Gaben“ 1934) nicht unbedingt sicher. Doch besteht über die melodische Substanz kein Zweifel. Der Grundton ist jeweils d. Die erste Weise ordnet in Quintfällen an, deren Endton ich hier gebe: a (mit Ansingezeile), f, d, d, d. Zur Quint tritt die Terz als mögliche Finalis einer Folgezeile. Die zweite ordnet zwischen drei Quintfälle in d einen in a—f. Der untere Ganzton ist eine Möglichkeit der „Ausweichung“, die wir bereits kennen. Freilich, über das Ausbiegen hinaus (wie wir es zum oberen Ganzton bei den geistlichen Liedern fanden) ist dieses c seinerseits wieder Quint zu f, also Konfinalis der Terz unseres tonalen Gefüges. Damit sind alle Möglichkeiten der Anordnung der Zeilenabschlüsse bereits gegeben.

Aus dem Liedbestand des Lochheimer Liederbuches (Nürnberg 1540—60) heben sich einige wenige Lieder von ganz syllabischer Melodiebildung aus den zu mehrstimmiger Bearbeitung zerdehnten übrigen Melodien heraus. Die bekannteste ist „Ich spring an diesem Ringe“ (Beisp. 10). Die Zeilenschlußöne sind c c a c f. Die ersten beiden ließen sich wohl zu dem größeren Zusammenhang des Aufstiegs f—c zusammenfassen. Die vorletzte aber hat statt c bereits den Durchgangston b erfaßt. — Unter den drei geistlichen Liedern des L. L. geht eines nach Ausweis der Beischrift auf ein weltliches Tanzlied zurück, genannt „Stüblein“ (Beisp. 11). Die Tatsache ist nicht verein-

zelt; oft sind zu geistlichen Liedern des 15. Jahrhunderts, besonders des Heinrich von Loufenberg, weltliche Texte und Weisen benützt. Wir nehmen unser „Stüblein“ als Muster einer solchen Übertragung (Kontrafaktur) aus dem weltlichen in den geistlichen Bereich. Zwar können wir die Zerdehnungen nicht alle lösen, aber die Gestalt der Melodie ist klar und durch die Finalöne darzustellen: f a f | c f f (bzw. c) f. Wir stellen dazu eine Volksliedweise, die im Lochheimer und Rostocker Liederbuch überliefert ist und die eben genannte rhytmisch zu deuten lehrt (Beisp. 12). Ihr Bau ist a f a f | c a f. Es ist also im Grunde die gleiche Weise! Sie weist uns in der rhytmischen Prägung zugleich auf die innere Zusammengehörigkeit des geschrittenen und gehupften Tanzliedes ($\frac{4}{4}$ bzw. $\frac{3}{4}$ -Takt), von dem wir für die Volksweisen des 16. und 17. Jahrhunderts werden auszugehen haben.

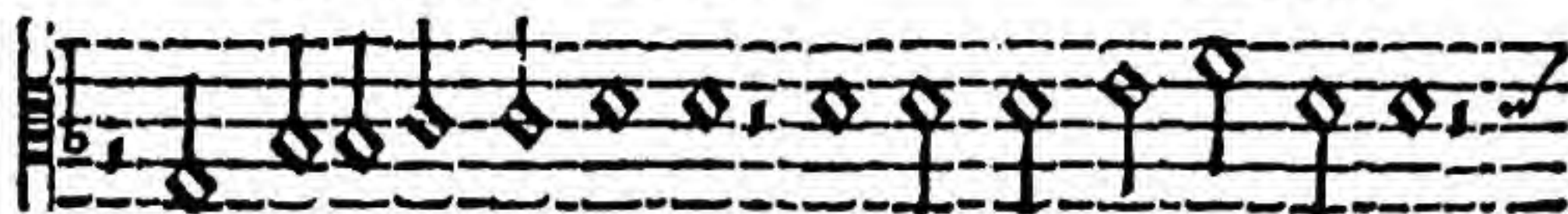
Hier bleibt, angesichts dieser spätmittelalterlichen Tanzlieder, nur noch die Frage nach der sonstigen spielmännischen Liedkunst, vor allem nach den Erzählliedern. Die Weisenüberlieferung derselben entstammt erst frühestens dem Anfang des 16. Jahrhunderts; aber die Gestalt von Wort und Ton weist ins Mittelalter zurück. — Da ist zunächst die Weise zum Lied vom „Herzog Ernst“ (Beisp. 13). Als Grundlage eines mehrstimmigen Satzes ist sie nie benutzt worden. Ihre Haltung ist also die einer nur zum ein-



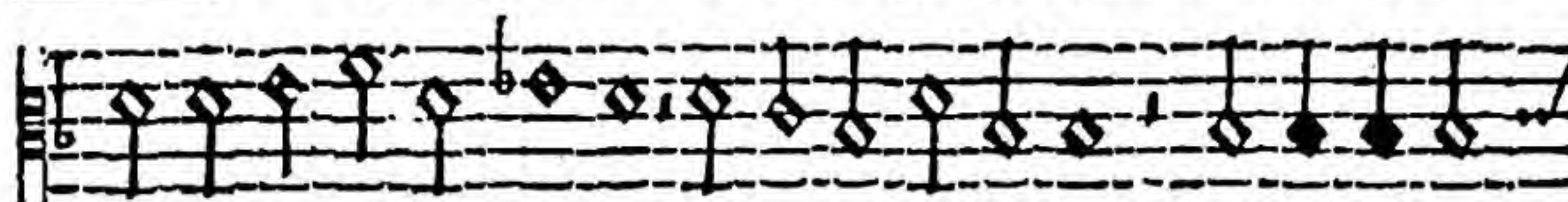
301. Pag. 37 aus dem Lochheimer Liederbuch (um 1460) mit dem Lied „All mein Gedenden dy ich hab“ und dem Besizervermerk „Wolstein von Lochamer ist das gesungen puch“. Berlin, Staatsbibl.

IOANNES STHAL,

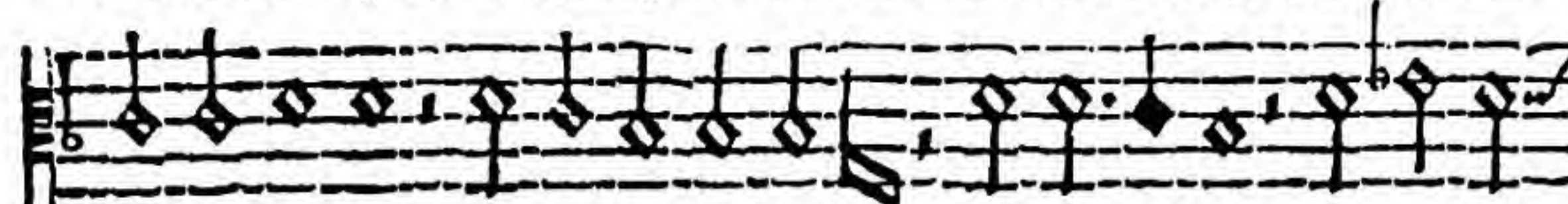
XCIII.



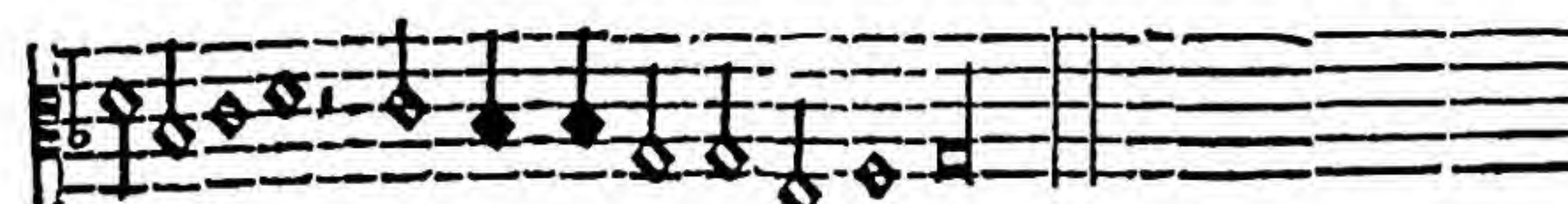
Ez wil zu Land aus reiten/sprach sich meister Hildebrant /



der mit die weg thet weisen/ gen Bern wol jnn die Land/ Sie sind mit vns



kund geworden/viel manchen lieben tag/ Ey in jnn zwey vnd



dreißig jaren/ Frau Vtten ich nie gesach.

P 4

302. Das Hildebrandlied (Kernmelodie eines zweistimmigen Satzes) aus Rhau „Bicinia gallica“ 1545 (Tenorheft). Berlin, Staatsbibliothek.

benzeiligen Abgesang. Der dreizehnte Zusammenhang des Stollens ist klar. Die eigentliche Singzeile 1 und 2 umfängt als Kernton das a, die dritte aber formt abschließend den Quintfall h—e. Doch schließen sich 1 und 2, die ursprünglich ganz gleich gewesen sein mögen, im Tonfall deutlich zu einer Doppelzeile zusammen mit dem Verlauf a h c (a): c h a. — Aus dieser Erkenntnis gewinnen wir den Schlüssel für die den Abgesang beginnenden zwei Doppelzeilen, denen der entsprechende „plagale“ Verlauf e g a : a g f e zugrunde zu liegen scheint. Bleiben die letzten drei Zeilen. Die erste von ihnen löst sich deutlich ab, indem sie den terzverwandten Quintfall g—c klar ausprägt. Von dieser isolierten Zeile und ihrer Anknüpfung aus ist das Hinüberspielen nach c und die entsprechende Anknüpfung wohl auch in die zweite Zeile des Abgesanges eingedrungen. Die zweite Zeile und die dritte nehmen den Gang der zweiten und dritten Stollenzeile auf. Daß die Abschlußzeilen übereinstimmen würden, war klar. Die vorhergehende aber wird vom Schlußton a verändernd nach e heruntergebogen. Bei aller Einheitlichkeit also herrscht unerschöpfliche Mannigfaltigkeit. Keine Zeile ist der andern gleich!

Noch deutlicher schimmert im jüngeren Hildebrandlied, das erst in den Rhawischen Bicinien von 1545 überliefert ist, die einheitliche Grundlage einer Doppelzeile durch (Beisp. 14). Zeile 1 + 6 (oder 8) geben den Kern: Aufstieg zum a + Fallzeile a—d. Zeile 2, die erste Fallzeile, wird jedoch im a festgehalten; die nächste, Zeile 4, nach f hinübergespielt und ihr entsprechend die Ansingzeile (Zeile 3) verändert. Zeile 5 und 6 geben noch klarer, was zugrunde lag. Doch ist die Fallzeile nach c, dem unteren Ganzton herabgebogen. Die Einschub-Kleinzeile („Ey in“) aber deutet dies c als Quint zu f und wendet entsprechend dorthin. So verändert sich schließlich der Anknüpfung wegen auch der Anfang der letzten Ansingzeile. Das ist Handwerk des Spielmanns.

stimmigen Singen bestimmten Volksmelodie. Freilich — der eigentliche Text des „Herzog Ernst“-Liedes ist nicht dazu überliefert, noch weniger der Text des Sigenot- oder des Edenlides, die auf diesen Ton gesungen worden sein sollen. Erhalten ist sie nur zu geistlichen Texten des 16. Jahrhunderts. Doch ist die Echtheit der 13zeiligen Melodie nicht zu bezweifeln.

Ein zweites Formelement kommt durch den Text dazu, der altdeutsche Bar. Die Strophe ist geteilt in zwei gleiche dreizeilige Stollen und einen sie-

Die Volksliedweisen des 16. und 17. Jahrhunderts zeigen immer bewußtere Handhabung dieser Bauformen. Auf dem Gebiet des geistlichen Liedes ist Luther, wohl im Zusammenwirken mit seinem Freund Johann Walther, Nutznießer des Überkommenen und Neuschöpfer. Das „Lied von den zwei Märtyrern zu Brüssel“ knüpft unmittelbar an die Tradition des alten Erzählliedes an. Wir tasten uns an Hand der Fallzeilen durch die Anordnung der Form hindurch und lassen die wechselnde Fassung der Ansingezellen beiseite (Beisp. 15). Unverkennbar folgt auf die doppelte Anwendung des $g-c$ die Hebung zur Quint ($d-g$, Zeile 6) und schließlich die Zurücknahme nach $g-c$ (Zeile 8). Doch nun wird, als letzte Zeile, noch ein neuer Melodiezug angefügt zu den Worten „so reichlich hat gezieret“. Er wendet sich kraftvoll und nachdrücklich von g nach c . Man spürt, daß an Stelle des Webens aus überkommenen Formeln etwas Neues, bewußtes Bilden, getreten ist.

Damit wird zugleich der alte Quintraum geweitet. Das zeigt der melodische Oktabbogen des Truhliedes „Ein feste Burg“ gleich in der ersten Doppelzeile. Nicht minder klar wird das Neue durch den Vergleich des Franzliedes „Ich komm aus fremden Landen her“ und Luthers Kinderlied zu Weihnachten „Vom Himmel hoch da komm ich her“, das ursprünglich zu der ersten Melodie gesungen wurde. Es zeigt, mit dem andern vergleichsweise zusammengestellt (Beisp. 16), welcher gewaltigen Weitung unser F-Typus fähig ist. Zugleich spüren wir seinen besonderen tanzmäßigen Einschlag, an dem wir wieder anknüpfen werden.

Denn zunächst gilt es, den D-Typus in seiner weiteren Geltung zu verfolgen. Unmittelbar an „Christ ist erstanden“ knüpft „Christ lag in Todesbanden“ an (Beisp. 17). Der Vergleich zeigt, wie die Erweiterung geschah. Der übernommenen und gedoppelten ersten Doppelzeile gegenüber wird die zweite auf die Basis a (Fall $e-a$) gestellt. Die dritte lenkt wieder zum d zurück, wobei die vorletzte Zeile eigentlich auf den Fall $c-f$ gestellt, doch bereits nach d weitergeführt wird. Wir merken uns diesen scheinbaren Septimenzusammenhang auch für Volksliedanfänge, die von d etwa nach c hinauflangen, um dann in den Fall $c-f$ einzulenken.

Der D-Typus bleibt auch weiterhin Liedern von besonderem Ernst und besonderer Tiefe vorbehalten. Am einprägsamsten erscheint er in dem Reformationlied „Durch Adams Fall ist ganz verderbt“ (Beisp. 18). Hier ist die Kernzeile an den Anfang gestellt; freilich durch die zweite dann nach a gedeutet. Die fünfte Zeile wendet sich nach $d-f$, die sechste nach d ; dann aber setzt sich die Tonartlichkeit des a durch; ihr entsprechend endet die vorletzte Zeile auf dem unteren Ganzton g ; sie müßte also eigentlich heißen: $a\ h\ c\ d\ h\ c\ a\ g$. Im 17. Jahrhundert wird zur gleichen Melodie der Text „Der grimmig Tod mit seinem Pfeil“ gesungen. — Ihm angereiht sei das gewaltige Adventslied „O Heiland reiße den Himmel auf“ (Beisp. 19), das den Typus klar ausprägt. Seine Lebenskraft dauert, fern jeder historischen Belastung.

Der F-Typus, den wir oben schon gerade bei Tanzliedern feststellten, wird der Träger der weiteren Entwicklung. Wie in der Abhandlung über Volksmusik gezeigt wurde, wird er zum Urbild des „deutschen“ Tanzliedes jener Zeit, der *Allemande*. Urbildlich gibt ihren Typus ein französischer Tanzschriftsteller in seiner „Orchesographie“ 1588 (Beisp. 20). Aber auch der Kinderreigen vom Gänsebieb, das Lied „Fuchs du hast die Gans gestohlen“, zeigen noch seine Urform. Das Franzlied, das wir oben nannten („Ich komm aus fremden Landen her“), gibt eine der gebräuchlichsten geschichtlichen Formen. Daß auch Erzähllieder diesen Typus einbezogen, ja daß sie sogar noch gesungen und getanzt wurden, berichtet Neocorus 1590.

Was ist das unverkennbar Typische der rhythmischen Prägung dieser Weisen? Einmal der großschlägige Vierertakt, in dessen Rahmen die Melodie ihren Hauptnachdruck auf dem dritten Schläge erhält. Zweitens die Möglichkeit der Doppelprägung in geschrittenen und gehüpften Tanz, in Vortrab und Nachtanzt, Reigen und Hupsauf. Dabei bleibt die Hebigkeit des Textes voll gewahrt; nur die Art und Weise des rhythmischen Anspielens hat sich geändert. An zwei bekannten Liedern sei das gezeigt. Das erste ist das alte Muskateller-Lied, das aber bereits im 16. Jahrhundert auch zu dem Text „Was wollen wir auf

Leimstängler.

I.

C A N T V S.



Sind dir denn die Hosenbänder länger denn die Strümpfe? warum bindest
 Sind dir denn die Nestel an den Schuhn so aufgewalcken? gleich als weies
 Sind dir denn die Hosen unten weiter denn daroben? so hast du mit
 Ist dir denn dein Wams so aufgefüllt mit einer spitzen? was mag den dar
 Hange dir dann um deinen Hals so groß herum der Kragen? daß er für ein
 Ist dir denn der Kande am Hut so breit herum gelecken? so dient er dir
 Thun dich denn die Fliegen vnd die Mucken so verlegen? möchtest du wol für
 Sieh dir denn dein Käuglein also hübsch auff deiner Stangen? so geh hin, vnd



du sie nicht herumher inn die Krümpe?
 Klauen wern von einem wilden Falcken?
 leichter müß dein Fuß hinein geschoben.
 unter heimlich vnd verborgen stehen?
 G'schwade Reuter schatten möchte tragen?
 für die Sonn so wol als für den Regen.
 dein Gesicht ein Nasenfutter führen.
 thu damit viel fetter Vöglein fangen.

303. Der Leimstängler. Volkstanz aus der Schwalm. Aus B. Haupmann, Venusgarten, 1602. Sopranheft. Staatsbibl. Berlin.

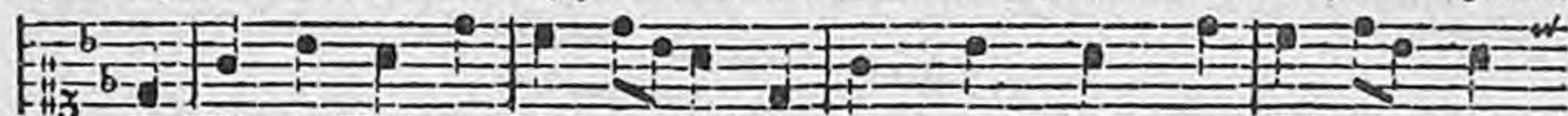
den Abend tun" gesungen wird (Beisp. 21). Ich habe die Übertragung des Reigens in dem vierschlägigen Großtakt (auf $\frac{4}{4}$ verkürzt) belassen. Daß das Metrum unverändert bleibt, zeigt der Nachsatz, der nur die Hebungen etwas länger dehnt. Das zweite Beispiel (Beisp. 22) ist das Lied vom „Benzener" (a), das wir in einer andern Überlieferung (b) als Tanz finden. Doch ist die Umsetzung auch hier schlagend genug. — Zugleich lesen wir an den beiden Beispielen ab, daß auch das Erzähl lied sich im Rahmen unseres alten F-Typus hält. Das erste Lied aber zeigt in seiner Zeilenführung eine überaus starke Durchsetzung mit Dreiflangbezügen, die tonal-harmonisch (als Dominant und Tonika) gedeutet werden müssen. Hinter dieser neuen Tonalität tritt die alte rein melodische allmählich zurück.

Das stimmt auch zusammen mit der Lage der Quellen. Unmittelbare Überlieferung von Volksliedweisen ist überaus selten. Von „fliegenden Blättern" abgesehen, die aber oft nur die Angabe des „Tones" enthalten, spült meist nur ein Zufall die eine oder andere Weise ans Licht der geschichtlichen Überlieferung (vgl. „Das deutsche Volkslied" S. 63f.). Das eigentliche Sammelbecken der Volksliedweisen aber ist die mehrstimmige Hausmusik der Zeit. Vier Kreise kommen in Betracht: 1. die Überlieferung der Tanzlieder in den Tabulaturbüchern für Laute und Klavierinstrumente im 16. und 17. Jahrhundert (vgl. Merian, „Der Tanz in den deutschen Tabulaturen", Leipzig 1927); 2. die Überlieferung von Tanzliedern mit und ohne Text im mehrstimmigen Satz (z. B. Haupmann, DdL. Bd. 16); 3. die Sammlungen des einstimmigen und mehrstimmigen Barockliedes mit Generalbaß (z. B. H. Alberts Arien, DdL. 12 und 13); 4. endlich die Themen der großen Lied- und Tanzvariationen für Cembalo bei den niederländischen und deutschen Meistern des 17. Jahrhunderts.

Aus dem ersten Kreise stammt unser Beispiel des Muskateller-Liedes, aus dem zweiten das Tanzlied „Der Leimstängler", das heute noch als Schwälmer Volkstanz zum gleichen Text gesungen wird.

Volklieder.

Ich will hier nicht wiederholen was ich am Anfange dieses Werks in dem Aufsatze, an junge Künstler, über Volklieder gesagt habe, sondern nur auf den Unterschied der beiden Melodien, die ich hier gebe, aufmerksam machen. Der ersten sieht man's gleich an daß sie früher ein Jägerhornstück gewesen, dem die Worte später untergelegt worden. Ich habe daher auch eine zweite Stimme nach Waldhornart darunter gesetzt. (Man nennt in der Kunstsprache diese Art zweistimmigen Satzes *Bizini*.) Die zweite ist aber wohl eine ursprüngliche Liedmelodie. Ich zweifle zwar daß sie gerade zu diesen darunterstehenden Worten erfunden ist, indess sind doch die Worte mit wahren Naturgefühl untergelegt. Es ist das Schicksal der meisten Volklieder, daß sich die Melodien länger erhalten als die Worte: ist auch natürlich bei der großen Veränderung die die Sprachen Jahrhunderte hindurch erleiden. Vielleicht nur bei den schweizerischen Bergbewohnern findet man solche Volklieder die in Gesang und Wort gleich ursprünglich sind. Zergliedern mag ich diese Melodien nicht weiter nach dem was ich in erst angeführten Aufsatze bereits von Volkliedern gesagt habe. Denen die sich nicht gleich beim Singen oder auch Lesen dieser Lieder heimlich getroffen fühlen, denen rath ich sie gar nicht weiter anzusehn. Für die, die sie aber gerne singen werden, muß ich hier noch bemerken, daß sie oft zwei bis drei Sylben auf eine Note zu sprechen haben, wo der Sylben mehr als Noten sind: wie und wo das geschieht sagt das Gefühl bald. So z. B. fühlt man in der letzten Strophe des zweiten Liedes, bei den sehr ausdrückenden Daktylen daß man die Worte so unterlegen muß:



Du Müller, du Mahler, du Mörder, du Dieb, du hast mir meine Schwester zu den Mörder ge- führt u. s. w.

Etwas lebhaft.

Dort droben in je- nem Tha- le da treibet das Wasser das Rad; Es treibet nichts anders als Lie- be vom A- bend bis an den Tag.

Dort droben in jenem Thale
Da treibet das Wasser das Rad;
Es treibet nichts anders als Liebe,
Vom Abend bis an den Tag.
Das Mühlrad ist zersprungen
Die Lieb hat noch kein End,
Wenn zwei von einander scheiden
So geben sich einander die Hand.
Ach! Scheiden, ach Scheiden
Wer hat Scheiden erdacht,
Es hat mein jung frisch Leben
Zum Untergange gebracht.
Es ist ja kein Apfel so schön so rund
Es stecken zwei Kernlein drin'n

Es ist kein Mädchen im Lande
Es hat ein'n falschen Sinn.
Wer kann dann nun vertrauen?
Scheidet' er ihnen aus dem Aug:
Ein falscher Sinn, ein hoher Muth
Ist aller Jungfern ihr Branch.
Dort in meines Vaters Lustgarten
Da stehen zwei Bäumelein
Das eine das trägt Ruskaten,
Das andre braun Nägelein.
Ruskaten die sind süße,
Braun Nägelein riechen gar wohl
Die will ich mein'n Schatzgen verehren
Daß es dran riechen soll.

B 6 2

Aus dem „Musikalischen Kunstmagazin von J. Fr. Reichardt“ 1782. Goethes Aufzeichnungen aus dem Elsaß sind verwertet. Die Weise ist die gleiche wie zum Lied „Vom eifersüchtigen Knaben“. (Vgl. Goethes Volkslieder aus Elsaß-Lothringen, a. a. O. S. 47).

Aug 5. E. 12. 1.

Let us hasten to the rescue.

14 B. Gg. | 3. I. 14. 18. 19. 20.

177

gratified.

A handwritten musical score for two voices, likely soprano and alto or tenor. The top staff has a treble clef and the bottom staff has a bass clef. Both are in common time (C). The music consists of several measures with notes and rests. Below the staves, there is a line of German lyrics written in cursive script. The handwriting is somewhat informal and characteristic of 18th-century manuscripts. The paper shows signs of age, including some staining and wear at the edges.

Handwritten musical score for the song "The Rose Tree". The score is written on two staves. The top staff begins with a treble clef and a key signature of one flat (B-flat). The bottom staff begins with a bass clef and a key signature of one flat (B-flat). The music is written in a simple, handwritten style. The lyrics "The Rose Tree" are written below the bottom staff. The score includes various musical notations such as notes, rests, and bar lines. The handwriting is somewhat informal, with some corrections and annotations. The paper is aged and slightly discolored.

not in the original
figure? 5.

13. Z. 1. 5. 8. 16. auf 20
Feldern: 20 auf 20

2. Lobs groß, geschicktest Kind,
 keine auf die Augen hat,
 Ist mit auf die Linsen, Linsen
 Trifft sich ganz vollkommen.

2. Gehe mit mir zu uns nach Hies
Lichte und den Hiesprozess
den wir gut wie Hiesanten, Hiesanten,
Hiesant zu sein geistlich.

2. Leben! nicht so leicht wie!
wie es auf, gestirten sein!
Lied find wir in fern, fern, fern!
Lieber auf so fern!

Free - none.
102. 27. Aug. 74.

transfer.

§I. $\sqrt{2}-8$.

Long - hand

Transf. 22 22

5 I. V. 8. Länge - 12

1. 68 Klänge in 12 Tönen und in 12 Tönen; 2. 68 Klänge in 12 Tönen und in 12 Tönen.

Handwritten musical notation on a five-line staff. The notation includes various notes, rests, and bar lines. Below the staff, there is a handwritten note: "Alles was ich bleib, das meine Hoffnung." (1920)

C. 31. in England und in Deutschland, für. 1899.

1. Annchen von Tharau.

Modrato. Tenor 1.

1. Annchen von Tharau ist, die mir gefällt, sie ist mein Leben, mein Gut u. mein Gold.
 2. Röm' alles Watten gleich auf uns zu setzen, ein solches Gefund bei mir. Am Ende zu setzen.
 3. Ruft als ein Fuchsbauern über sich stundt, ja mehr ist Raizen und Hangel aufst,
 4. Überst, in gleich einem von mir getrennt, habst du, was mir die Tugend bringst.

Annchen von Tharau ist, die mir gefällt, sie ist mein Leben, mein Gut u. mein Gold.
 Annchen von Tharau ist, die mir gefällt, sie ist mein Leben, mein Gut u. mein Gold.
 Annchen von Tharau ist, die mir gefällt, sie ist mein Leben, mein Gut u. mein Gold.
 Annchen von Tharau ist, die mir gefällt, sie ist mein Leben, mein Gut u. mein Gold.

H. 1650.

304. Friedrich Silchers Komposition des „Annchen von Tharau“. Aus „XII deutsche Volkslieder“. Heft 2.

(Beisp. 23). Dem dritten Kreis gehört zu die Weise des „Anke von Tharau“, das von Albert als „Aria incerti autoris“, also als Volksmelodie, bezeichnet wird. Sie ist, wie ich in der „Musik“ (April 1934) nachgewiesen habe, der Nachsatz eines Tanzliedes vom „Annerlein von Torgau“, dessen Urtext verloren ging (Beisp. 24). Aus dem letzten Kreis sei die wichtige Volksweise genannt, die zugleich auf starke Befruchtung des deutschen Volksliedes von England und den Niederlanden her verweist, die Melodie von „Unter der Linden grüne“ (Beisp. 25a). Ursprünglich stammt sie wie die des anderen vielgesungenen Liedes „Von der Fortuna werd ich getrieben“ aus England; über die Niederlande kam sie nach Deutschland. Sweelind, der Lehrmeister vieler deutscher Organisten, hat sie unter der Bezeichnung „Allemande Unter der Linden grüne“ als Variationsthema benutzt.

Stellen wir dazu noch eine andere Allemande (Beisp. 25b) aus dem Liederbuch des Leipziger Studenten Glodius (1669), dann ergibt sich ganz unmittelbar die Beziehung zu unserem lebendigen Liedschatz. Denn die erste Weise singen wir noch zu dem Soldatenlied „Drei Lilien“ (Beisp. 25c), die andere zu „Ich stand auf hohem Berge“ und „Im Strug zum grünen Stranze“. Für beide ist zunächst bezeichnend, daß sie als „mizolydisch“ (Beisp. 25d), d. h. als Dur ohne große Sept, erscheinen. Die alten Quintfälle schimmern durch den Bau der Melodie noch deutlich hindurch. Bei der „Allemande Linde“ gibt die erste Taktgruppe deutlich den Grundfall c—f (vgl. 25c), die zweite müßte entsprechend g—c anfügen. Aber hier zeigt sich die Einwirkung des Harmonischen. Nicht mehr auf die melodische Prägung der fünften Stufe kommt es an, sondern auf den Dominantdreiklang, den der Ton g genau so gut vertreten kann als c (unter der Voraussetzung einer harmonischen zweiten Stimme, die das e oder gar das c darunter singt). Der nächste Takt bezeichnet, in umgekehrte Richtung gewendet, den Fall f—b, selbstverständlich mit es; die übernächste

entsprechend c—f. Und nun folgt, ganz ins Harmonische, d. h. in die Folge Dominant—Tonika ableitend, die schließende Taktgruppe.

Beim zweiten Lied ist die Grundstruktur anders. Zugrunde liegt für die erste Viertaktgruppe der einfache, aus dem Kinderlied wohlbekannte Aufstieg f—c. Er wird jetzt aber durch h harmonisch im Sinne einer neuen Dominant (g h d) geschärft. Ähnlich wird in der schließenden Viertaktgruppe, die den Abstieg c—f ausformt, die Unterdominant b durch ihre eigene Dominant (charakteristischer Ton es!) unterstrichen. Damit sind auf der Grundlage der alten Melodik die neuen Einschlüge bereits gegeben. Jenseits des Jahres 1750, das in der Kunstmusik eine so gewaltige Zeitwende bedeutet, beginnen sie als Elemente eines neuen Weisenthypus wirksam zu werden.

In dem Typus der „Allemande“ aber hatte für das 16. und 17. Jahrhundert das deutsche Volk eine Weise gewonnen, die jenen zweiten Weisenthypus des Mittelalters zu neuer rhythmischer Bestimmtheit umbildete. In dieser Gattung des Tanzliedes, das die andern Nationen als typisch deutsch empfanden und benannten, hatte das deutsche Volk seinen eigentümlichen Lebensausdruck gefunden.

In den sechziger und siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts beginnt, von Hamann, Herder und dem jungen Goethe ausgehend, die Erneuerung des Volksliedes in Wort und Weise. Herders größtes Verdienst ist es, Singbarkeit und Singgebrauch als wesentliches Merkmal des Volksliedes herausgestellt zu haben. Seiner eigenen Sammlung freilich, die 1778 erschien, kann er durch die Ungunst der Zeit die Melodien nicht beilegen. Und auch in „Des Knaben Wunderhorn“ (1806) werden keine Melodien abgedruckt. Hier war es Goethe, der in seiner Rezension wünscht, daß diese Lieder, „in ihrem eigenen Ton und Klang-element von Ohr zu Ohr, von Mund zu Mund“ neu belebt, zum Volke zurückkehrten.

So blieb es den Musikern überlassen, für den Fortbestand der alten Weisen und Schaffung neuer zu sorgen. Gerade J. Fr. Reichardt veröffentlicht in seinem „Musikalischen Kunstmagazin“ (1827) unter andern zwei Weisen zu den von Goethe im Elsaß aufgeschriebenen Liedern. In der gleichen Zeitschrift druckt er die Vorrede seiner „Trocken Lieder für deutsche Männer“ (1781) nochmals ab, in denen er die Richtlinien für neu zu schaffende Liedmelodien gibt. Es müssen solche sein, die „für sich ohne alle Begleitung bestehen können“, die „in der einfachsten Folge der Töne, in der bestimmtesten Bewegung, in der genauesten Übereinstimmung der Einschnitte und Abschnitte“ die Eigenart des Liedes so treffen, daß man „die Melodie . . ., nicht ohne die Worte, die Worte nicht ohne die Melodie mehr denken kann“. J. A. B. Schulz umschreibt, in der Vorrede zu seinen „Liedern im Volkston“ (1782), das Wesen der Volksliedweise ähnlich.

Solcher Art waren die alten Kirchenlieder. Aber die schöpferische Zeit auf diesem Gebiet ist endgültig vorbei. Dagegen bot das Kinderlied in seiner urtümlichen Zeilenmelodik erwünschte Anknüpfung. Von J. Fr. Reichardt stammt die Weise zu „Schlaf Kindlein schlaf“, die wir heute noch singen; von J. A. B. Schulz die Weise zu „Ihr Kinderlein kommet“ (ursprünglich „Wie schön ist's im Grünen“) — beides einfache dreiteilige Formen. Eine Weise Mozarts ist die zweiteilige Liedform des „Komm lieber Mai“. Damit sind die beiden Grundmöglichkeiten der Gestaltung gegeben. Wie darüber hinaus größer anwachsende Strophen (6 Zeilen, 12 Zeilen) aus der gleichen Substanz gestaltet werden können, erweisen „Der Mond ist aufgegangen“ von Schulz und das „Heidenröslein“ von Reichardt. Was alle diese Melodien von der älteren Volksliedweise unterscheidet, ist die Durchsetzung der Melodie mit den Tönen der Grunddreiflänge der Tonart. Das zeigt das kleine Wiegenlied im Vergleich zur alten Zeilenmelodie vielleicht am deutlichsten. Und wie harmonische Zweistimmigkeit, nämlich darunter oder darüber gesungene Sexten und Terzen auf die Bildung der Melodie einwirken können, zeigt der Schluß von „Im Krug zum grünen Kranze“ (Beisp. 25 d). Die Betonung der guten Takteile zieht diese Harmoniewirkungen auf sich. So wird im vorletzten Takt des Liedes „Drei Lilien“ (Beisp. 25 c) plötzlich der alte Allemanden-Rhythmus verlassen zugunsten eines überstark unterstrichenen Quartsextaktores, der den Ton f als Bestandteil von c f a deutet und ihn sogar oft nach a zu übersingen verleitet. Unter der Einwirkung des Schwerpunktrhythmus gliedert und schließt

sich die Form des Liedes. Jetzt erst können wir musikalisch von einer zweiteiligen (a b) oder dreiteiligen (a b a) Liedform, der freilich immer noch die alte Einheit der Zeile und Doppelzeile zugrunde liegt, sprechen.

In jenem Aufsatz im „Musikalischen Kunstmagazin“ hatte Reichardt ein Schweizerlied als Muster einer Volksweise abgedruckt (Beisp. 26). Auch sie geht auf eine ganz einfache Zeilenmelodie zurück. Die zweite Zeile mag man sich zunächst auf der Basis f denken. Dann tritt die dritte, aus zwei Kernzeilen bestehend, in die untere Oktav, und der Anschluß der vierten ist auf gleicher Ebene. In der aufgezeichneten Gebrauchsförm aber ist durch die Quintversetzung der zweiten Zeile die ganze Lage in die Höhe gerückt. Der Singende ist nun gezwungen, an der kritischen Stelle, beim Anschluß der letzten Zeile, die Tonhöhe um eine Oktav zu ändern. Auch das gehört zu den Merkmalen des Singgebrauchs der neueren Volksliedweise.

Mit diesem Beispiel war auf die Lieder des Bauernvolkes als Quell der Erneuerung und Vorbild für Neuzuschaffendes verwiesen. Dort lebte auch das ältere Weisengut in lebendigem Gebrauch, vom Stilwandel der Kunstmusik unberührt, fort. Schweizerlieder, schwäbische Lieder und Tiroler Lieder wurden in der Folgezeit in reicher Fülle gesammelt und neu gefertigt. Aber von dem echten schwäbischen Lied „Drunten im Unterland“ heben sich etwa die unechten Tiroler Lieder („Tiroler sind lustig“ und „Aufm Bergli“) in der Weise betrüblich ab.

Dabei hatte sich für die Schnadahüpfli, also für die Stegreifgesänge des bayerischen und österreichischen Alpenvolkes, ein Typus herausgebildet, der Altüberliefertes und Neues klar vereinte. Die hier als Beispiel (Beisp. 27a) gegebene Vierzeilerweise in „zweiteiliger Liedform“ darf als Urbild für alle gleichartigen Weisen gelten. Ihr harmonischer Grundriß ist, in Stufendreiflängen ausgedrückt, entweder I V | IV V I, wie bei dem Schnadahüpfli. In dieser Folge ist das alte Öffnen und Schließen der Zeile durch das Öffnen des Grundrisses zur fünften Stufe und späteres Schließen zur ersten hörbar geworden. Über diesem Grundriß sind unzählige melodische Variationen möglich, im Dreier- und Vierertakt.

„Üb immer Treu und Redlichkeit“ (Beisp. 27b) verdoppelt die Stufenfolgen zu I V I V | IV V I IV V I. „Wohl auf Kameraden“ läßt im zweiten Teil die vierte Stufe aus und begnügt sich in lapidarer Einfachheit mit V I. Andere Weisen wiederum, wie „Goldne Abendsonne“ oder „Ich hab mich ergeben“ begnügen sich mit einer in die erste Stufe zurückschließenden ersten Hälfte.

Ebenso unerschöpflich sind die Möglichkeiten der „dreiteiligen“ Liedform, die in ihrer dritten Doppelzeile mehr oder minder genau auf den Anfang zurückgreift. Das berühmte Kaplied des Schwaben Schubart (Beisp. 28) ist eines der frühesten und bekanntesten Vorbilder dafür. Die erste Doppelzeile kadenziiert deutlich zur Dominanttonart A-Dur; die mittlere Doppelzeile erweist ihre besondere Mittelstellung durch sequenzierende Wiederholung der Zeile. Die dritte Doppelzeile ist eine nach D-Dur zurückgewendete freie Verwandlungsform der ersten. „Der Gott, der Eisen wachsen ließ“ und „Freiheit, die ich meine“ stehen dieser Weise nahe.

Die Weise des Deutschlandliedes, die wir freilich heute nicht mehr aufstaktig, sondern vollstaktig beginnen, ist die zweite bekannteste Prägung einer dreiteiligen Form. Die Wendung der zweiten Doppelzeile zur Dominant, die stark und eindringlich veränderte Gestaltung der dritten Doppelzeile im Vergleich zur ersten, kommen uns im Singgebrauch unmittelbar als der der Melodie innewohnende Schwung zum Bewußtsein. — In anderer Weise zeigen das Verhältnis der dritten zur ersten Doppelzeile etwa die Melodie Silchers zum „Guten Kameraden“, deren verändernde Umprägung der dritten Doppelzeile musterhaft ist. Im heiteren Gegensatz dazu steht die ebenfalls dreiteilige, in Entsprechungen und Symmetrien absichtlich klappernde Weise vom „Bettler Michel“. Noch zwei Gegenpole der gleichen Formgestalt bei gleichem Grundriß seien erwähnt: die in längeren Notenwerten ruhig, fast feierlich dahinschreitende Melodie des Bergmannsliedes „Glück auf“. Dagegen halte man die bewegte, jede Doppelzeile überdies in doppelter

Fassung umsingende Weise des Studentenliedes: Ein lust'ger Musikante. Genug der Beispiele, die sich fast ins Unendliche häufen ließen!

Woher kamen alle diese Lieder? Meist aus der Kunstmusik oder besser aus der geselligen Hausmusik. Sie sind, wie Schuberts Kaplied oder Schuberts Lindenbaum oder Silchers Lieder, als Lieder beim Klavier zunächst bekannt geworden oder aus der Männergeselligkeit der Liedertafel oder der Studenten ins Volk gedrungen. Hierher gehören Goethes Lieder für Zelters Liedertafel oder Claudius-Andrés bekanntes Rheinweinlied oder gar Schillers „Freude schöner Götterfunken“ (vgl. „Musik“, Oktober 1934). Über die Hausmusik drangen auch die besten Singspiellieder norddeutscher und österreichischer Herkunft ins Volk. Sie sind heute jedoch vergessen.

Für bestimmte Stände sind besondere Gattungen charakteristisch. Unter den älteren Turnerliedern, unter den Soldatenliedern finden sich die meisten Marschlieder, in welche auch die gebräuchlichsten Jägerlieder einmündeten. Wirkliche ernste Ständelieder, wie das Bergmannslied „Glück auf“, zu dessen Weise wir heute das Saarländlied singen, sind freilich selten. — Eine ganze Reihe ausländischer Volkslieder drang seit Herder in unseren Liedgebrauch ein. Eigene Volkslieder wurden in Quodlibetart unter Zusammenstückung mehrerer Lieder erweitert, so im Weltkrieg der „Gute Kamerad“ oder heuer die „Lore“. Aber gerade bei dem letzten Lied erlebten wir, wie kurzlebig durch den Einschlag des Gassenhauers oder Schlagers ein solches Lied ist gegenüber der „Demantfestigkeit“ des altüberkommenen echten Liedes.

Ein letztes ernstestes Beispiel für die Tragkraft einer echten Volksweise haben wir selbst unmittelbar erlebt. Es gibt unter den Schnadahüpfeln, die mir wie ein Sammelbecken der melodischen Erfindungskraft erschienen sind, einen melodischen Typus, der das Öffnen und Schließen der Zeile (I V | V I) etwas anders ausprägt (Beisp. 29). Das Wiederholungszeichen deutet zugleich auf Verdoppelung der Zeile, bei deren Wiederholung der Schluß geändert wird.

Dieser Grundstoff ist durchs ganze 19. Jahrhundert hindurch vor allem zu empfindsamen Liebes- und Abschiedsliedern umgeprägt worden. Dabei zeigt sich, daß bei der Wiederholung schließlich auch der Anfang der Doppelzeile geändert wird. Folgender Grundriß entsteht: a) I V (oder II) V I || b) I IV V I. Wie verschieden nun die daraus geformten Lieder sein können, zeigen die Beispiele 30a—c. Das erste ist ein empfindsames Liebeslied, das zweite das „Abschiedslied eines Seesoldaten“, darum kräftiger und marschartig wirkend. Das dritte ist E. M. Arndts „Feuerlied“. Der Dichter hat selbst die Weise gestrafft und aus ihrer weiblich empfindsamen Haltung in eine männlich kräftige umgegossen.

Aber auch lange Erzähllieder, die ersichtlich aus dem Bänkelsang stammen, sind dieser Weise zugepaßt worden: das Seefahrerlied („Einst lebte ich im deutschen Vaterlande“), das Räuberlied („Es wollt' ein Mann in seine Heimat reisen“) und rührselige Moritaten, wie „Heinrich schlief bei seiner Neuvermählten“. Die Weise behält gerade bei den ersten (Beisp. 30d) den charakteristischen dreischlägigen Auftakt. Auf dem Wege über Reservistenlieder für das Landheer („Wer zieht so einsam durch die stillen Gassen“) und die Marine („Zum letzten Mal hab ich an Bord geschlafen“) und ein Abschiedslied für den Kreuzer Königsberg kam das Lied in den Sturm von Horst Wessel. Der spürte die lebendige Volksnähe der Weise und gab ihr die männlich-kräftige Form zurück, indem er zugleich einen neuen Text schuf. Rufe, Kommandos der SA. formten sich ihm zu den ersten Zeilen. Die aber verbinden sich mit der gewaltigen, einer höheren Wirklichkeit entstammenden Schau von den mitziehenden toten Kameraden zur ehernen Gestalt der ersten Strophe. In dieser Gestalt von Wort und Weise wird es schließlich zum Fest- und Feierlied der ganzen geeinten Nation.

So tritt neben die Prägung des Deutschlandliedes die gleich volksnahe und kräftige Gestalt dieses Typus. In ihm lebt das Volkslied des 18. und 19. Jahrhunderts als gegenwärtig bei uns fort. In den Marschliedern aber von den „Drei Lilien“, dem „Guten Kameraden“ oder „Kam'raden laßt erschallen“ ist der rüstige und zugleich beschwingte Geist der alten Allemande noch lebendig. Der ungeheure Ent-

scheidungs- und Erneuerungslieder wieder aufleben lassen. Ein Lied war seit 1922 der Ausdruck des Hoffens und Harrens auf einen Führer, auf eine künftige völkische Erneuerung: Walter Hensels Weihelied (Beisp. 31). Gerade die Zeilen 3 und 4 „Herr Gott den Führer sende, der unsern Kummer wende“ lassen den Grundstoff besonders deutlich werden. — Dann kam die Zeit des Kampfes. Aus ihr ist ein Lied für alle Zeit zum Volkslied geworden, das uns Glaube und Bereitschaft einhämmerte: Volk ans Gewehr. An seinen Rufen vor allem hat sich die neue „zackige“ Singart unserer Lieder gebildet, die die Schwerpunkte kurz und scharf heraushämmt. Vielleicht genügt es, wenn wir statt vieler Worte den Grundstoff (Beisp. 32) im Notenbild geben. An ihm zeigt sich freilich, welcher weitere Weg von hier bis zu der zeitgenössischen Kerngestalt des Kampfliedes führt.

Das Volkslied, so erlebten wir selbst an diesen Liedern, ist der unmittelbarste Ausdruck unseres völkischen Daseins. Damit ist auch seine Bedeutung für Grenz- und Auslandsdeutschtum klar. Hier wie dort ist das Volkslied die stärkste Stütze unseres Volkstums. In seiner Erkenntnis und Pflege werden wir uns der inneren Einheit alles Deutschen in der Welt bewußt, besinnen wir uns auf die tiefsten Kräfte unseres Wesens. Das Schicksal des Volksliedes ist zugleich das Schicksal unserer Volksgemeinschaft!

Schrifttum.

Eine vorbildliche und umfassende Sammlung der Weisen des deutschen Volksliedes hatten wir bisher nicht. Denn die großen Sammelwerke: Erk-Böhmes „Deutscher Liederhort“ (3 Bände); „Altdeutsches Liederbuch“ und „Vollständliche Lieder der Deutschen im 18. und 19. Jahrhundert“ (je 1 Band) litten unter schweren Mängeln der Wiedergabe und Beschreibung. Im Jahre 1934 begann das große Volksliedwerk des Volksliedarchivs zu Freiburg i. Br. (Leitung Professor Dr. John Meier) unter dem Titel „Deutsche Volkslieder“ zu erscheinen. Der erste (Balladen-) Band (mit den ausgezeichneten musikalischen Beschreibungen von Dr. F. Quellmalz) konnte noch für diese Arbeit genutzt werden. Ferner seien noch die „Landschaftlichen Volkslieder“ in kleinen handlichen Bändchen im Auftrage des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde herausgegeben von J. Bolte, M. Friedländer, J. Meier (bisher 30 Bände) genannt. — Weitere Sammlungen und Literatur verzeichnet Müller-Blattau, „Das deutsche Volkslied“ (Berlin, M. Sesses Verlag), das bisher die einzige Gesamtdarstellung der musikalischen Seite des deutschen Volksliedes ist. „Grundlagen einer musikalischen Volksliedforschung“ gab 1922 Hans Merzmann, den „Aufbau deutscher Volksliedforschung und Volksliedpflege“ schildert Kurt Huber, der neue Leiter des musikalischen Volksliedarchivs am Staatl. Institut für deutsche Musikforschung (Berlin) in Deutsche Musikultur 1. Jahrg., Heft 2. Eine Zeitschrift „Das deutsche Volkslied“, in der eine Fülle wertvoller Arbeiten und bisher unveröffentlichtes Melodienmaterial sich findet, gibt der Deutsche Volkslied-Verein in Wien (bisher 38 Jahrgänge!) heraus. Wertvolle musikalische Beiträge enthält auch das Jahrbuch für Volksliedforschung“ (herausgeg. von J. Meier, seit 1932) und die Zeitschrift „Lied und Volk“ (Warenreiter-Verlag, seit 1930).

Sprüche, Sprichwörter, Reime, Rätsel.

Von Dr. Joseph Klapper,
Professor an der Universität Breslau.

I. Spruch.

Der Spruch prägt in einer über die alltägliche Rede hinausführenden Sprache bürgerliche Lebensanschauung und sittliche Wertungen mit dem Anspruch auf allgemeine Geltung. Er ist die einfachste, am besten verwendbare, sprachlich beweglichste Gattung der Kleindichtung. Nur selten überschreitet er den Umfang des aus zwei Verspaaren gebildeten Vierzeilers; der vierhebige Vers der schlichteren Sprüche wird erst im 17. Jahrhunderte durch den längeren Alexandriner abgelöst, gewinnt aber nach der Aufklärungszeit wieder die Oberhand. Der Spruch ist die Dichtungsform, in der sich das gehobene Bürgertum die

Weisheit der Gelehrten umprägt und sie mit der Weisheit des einfach-volksmäßigen Denkens verbindet. Die Sprüche treten selbständig als Inschriften auf, oder sie dienen als dichterischer Schmuck, als Kernstellen oder als Mittel gedanklicher Zusammenfassung im Aufbau volksläufiger Erzählungen. Meist fehlt eine lateinische Grundlage. An lateinischen Sprüchen hat es natürlich im Kreise der Scholaren, in der Klosterschule durchaus nicht gefehlt. Aber diese Schulweisheit, die oft satirischer Art ist, war wohl zu künstlich und als Versgebilde meist zu umfänglich; sie steht auch dem bürgerlichen Erlebnis- und Gefühlstraume meist so fern, daß sich für gewöhnlich eine Umprägung in deutscher Sprache nicht lohnte. Eine Ausnahme machen hier die dem Rato zugeschriebenen Verspaare der als *Disticha Catonis* bekannten Sammlung; diese werden immer wieder und immer freier ins Deutsche übertragen und nehmen seit der Blütezeit der mittelalterlichen Dichtung immer stärker bürgerliche Form und Gesinnung an. Auch das halb ritterliche Spruchgut der unter dem Namen *Winsbefe* und *Freidank* bekannten Dichtungen gibt eine Reihe inhaltlich umgrenzter Versgruppen an die Bürgerwelt ab. Und später dient vielfach schon der Name *Freidanks* dazu, um Neuprägungen in Umlauf zu setzen. In diesem bürgerlichen Spruchgute ist der Sinngehalt meistens zu dünn in dem weiten sprachlichen Kleide des Bierzeilers. In dieser Hinsicht ist der Spruch verwandt mit dem moralisierenden halbgelehrten Volksbuche. Im 15. Jahrhundert ist der Spruch ein beliebtes Erziehungsmittel; er ist der klarste Ausdruck der bürgerlichen religiösen, moralischen und sozialen Vorstellungen.

Ein Erklärer der Fabeln des Aesop flicht um das Jahr 1460 in seine Erklärungen 56 Sprüche ein, die die Volksweisheit der Zeit deutlich verkünden (Handschrift IV A 81 der Staatsbibliothek zu Breslau; der Schreiber ist ein Georg Neustadt aus Dresden). Hier heißt es etwa: Ein Tor ist einem Hahne gleich / Der eine Perle findet in dem Mist / Wie der dies unbeachtet läßt / Verschmäh't der Tor des Weisen List. — Wie der Wolf das Lamm ohn' Schuld verzehrt / Geschieht es, wie man oft erfährt / Daß man dem Gerechten Schaden tut / Und bricht ein' Sach vom Zaun dazu. — Dem Schalk es eine Freude ist / Daß er für Honig gibt ein Gift / Und für Nutzen Schaden tut / Und für Güte gibt Ungut. — Armut zu tragen mit gutem Mut / Ist das allerbeste Gut / Denn Gut, das man mit Harne hat / Ist nichts als Armut, ohne Spott! — Wer betrogen wird durch eitel Ehr / Des spottet man gar oft und sehr. / Ein Mann, der den Schaden hat / Der darf nicht sorgen für den Spott. — Hat jemand, was ihm ziemt zu haben / Der soll sich freuen und nicht verzagen / Und wer es vermag, frei ledig zu sein / Der nehme nicht auf sich Knechtes Pein. — Was du auch tust in deinem Leben / Merk immer auf das Ende eben. / Es ist besser, zu leiden kleinen Schaden / Als daß du zuletzt wirst mit größerem beladen. — Wer von großer Rede pflegt zu sein / Der handelt gemeiniglich feig dabei / Und um kleine Sache es oft geschieht / Daß man diese Leute sich fürchten sieht. — Wer einem Bösen dienen will / Soll wissen, daß ihm droht Ungemach viel / Denn ein Herr, der böshaft ist / Schon't seinen Knecht zu keiner Frist. — Diemeil die Lehren der Eltern / Frommen und nützen den Kindern / Sollen die Kinder folgen und ihnen nachgehn / Daß ihnen nicht Schaden mög' entstehn. — Der ist ein böser Bürger, ohn' Spott! / Der vor dem Mitbürger einen Feind liebhat. / Auch dient niemand zwei Herren auf Erden / Daß es ihm möge nütze werden. — Die Frauen vergessen die Toten schier / Denen sie Ehre und Liebe erbieten hier / Denn des Weibes Herz, ohn' Spott! / Keine Treue in sich hat. — Wer da liebet ein unehrbar Weib / Der liebt weder sein Gut noch seinen Leib. / Solche Weiber keine Liebe han / Da sie nur nach der Gabe stahn. — Freiheit nicht zu verkaufen ist / Um alles Gold zu dieser Frist / Denn Freiheit ist eine solche Gabe / Daß sie alles Gold übersteigt mit ihrem Lobe. — Dich soll kein Gut verleiten auf Erden / Daß du jemand woldest bringen um sein Leben / Denn wer da meint, sich damit zu erheben / Der kommt um Gut, um Ehr und Leben.

In der Blütezeit Nürnbergs hat die Spruchdichtung in den sog. *Priamel*n von dem Dichter Rosenplüt eine besonders kunstvolle Formung erfahren. Das *Priamel* steigert fast wie das Rätsel in einer Reihe gleichgebauter Zeilen die Spannung des Hörers und löst sie dann in einem knappen Schlußverse schlagartig; es ist bereits Ausdruck geistreicher Stegreifdichtung und auf dem Wege zur sinngedichtartigen Kunstpoesie, wie sie dann das 16. Jahrhundert entfaltet¹.

So heißt es im 15. Jahrhundert: Ein junge Maid ohne Lieb / Und ein Jahrmarkt ohne Dieb / Und ein alter Jud ohne Gut / Und ein junger Mann ohne Blut / Und eine alte Scheuer ohne Mäuse / Und ein alter Pelz ohne Läuse / Und ein alter Bod ohne Bart: Ist alles widernatürlicher Art. — Im Beginn des 17. Jahrhunderts (Breslau 1607): Wer auf einem Pflaster rennt / Und auf einer Brücke sprengt / Und einer Jungfrau Herz nicht kennt / Der bleibt ein Narr bis an sein End. — Wenn die Henne kräht vor dem Hahn / Und das Weib redet vor dem Mann / Soll man die Henne braten / Und das Weib mit Prügel beraten. — Ein Weg ohne Staub / Ein Baum ohne Laub / Ein Galgen ohne Dieb / Ein Tanz ohne Lieb / Ein Lanzknecht

ohne Wunden / Die fünf
werden selten gefunden. —
Wer einen Apfel schält und
ihn nicht ißt / Bei einer
schönen Jungfrauen sitzt
und sie nicht küßt / Sitzt
beim Faß und schenkt nicht
ein / Mag wohl ein fauler
Schlingel sein².

Das ausgehende
16. Jahrhundert weiß
mit der bürgerlichen
Spruchpoesie des Mit-
telalters nichts Rechtes
anzufangen; sie ist die-
ser Zeit zu stark morali-
sierend. Die junge
Welt der Studenten
und Schreiber, die nun
auch die Spruchkunst



305. Malereien am Rathaus zu Ulm mit Sprüchen im Dienst der bürgerlichen Erziehung.

in deutscher Sprache pflegen, die Kavaliere der besseren Gesellschaft und der Lanzknechtshumor lassen eine lebensfrohere, persönlichere Spruchdichtung entstehen, die an den Ton des volkstümlichen Liebes-
liedes rührt.

Schön Lieb, von Herzen ich dich mein / Das weiß nur Gott und ich allein / Bredh ich versprochne Treu an dir / So
will es Gott rächen an mir. — Ach, herziges Herz, mein Hab und Gut / Mein treu Gemüt und frisches Blut / Gäh ich für
dich in Angst und Not / Eh ich verließ' dein Mündlein rot. — Geduld ist Unfalls Arznei / Guter Mut ist halber Leib / Hüt
dich, Narr, und nimm kein Weib! — Edel werden ist viel mehr / Denn edel sein von Eltern her. / Der ist recht edel in der Welt /
Der Tugend liebt und nicht das Geld. — Freundlich und lieblich / Goldselig und züchtig / Fromm, fröhlich und frei / Soll
allzeit mein Gemüte sein. — Halt dich rein / Acht dich klein / Sei nicht zu gemein! (Breslau 1607).

Der Spruch erobert sich das gesamte Kunsthandwerk; überall tritt er als Inschrift auf; er ist
Schmuck und Ausdruck bürgerlicher, moralischer und religiöser Gesinnung. An den Fachwerkbauten der
Renaissance- und besonders der Barockzeit begegnen uns vor allem in Norddeutschland eine Fülle von
Hausinschriften, die aus Bibel und volksechter Spruchweisheit entlehnt sind; sie sind der Schmuck der
Bierbalken und Haustürstürze. Man denke etwa an die alte Kaiserstadt Goslar. An die Stelle des Bier-
zeilers tritt hier gern der knappere Zweizeiler: Schweig, leid, vertrag, Glück kommt allen tag! In Ulm
dagegen tritt Bild und zugefügter Spruch am Rathause ganz und gar in den Dienst der bürgerlichen
Erziehung. Da zeigt das Bild etwa einen ungetreuen Vormund, und der Spruch erklärt: „Als bößlich
solcher vormund thut / der stilt von seines pflegkinds gut / Mit minder du regierest strachst / So du
gemahnen nuß mißbrauchst.“ Oder das Bild zeigt zänfische Gelehrte, und der Spruch erklärt: „Werdt
dieser doctor zand vnd streht / die gloß im rechten versach geht. / Es will jr heder haben war / Vnd
rauffen sich vmb frembdes har“ (Abb. 305). Oder der Leichtsinige wird gewarnt: „Wer geet auff
schmalenn höhenn steg / Darff das er sorg vnd weißheit pfleg. / Es schlupfft der kün vnd weicht der feg /
Ein groß gemüt das recht beweg“ (Abb. 306).

Die Hausinschriften Niedersachsens nähern sich vielfach der magischen Abwehrformel gegen Neid, Haß,
Untreue; sie lösen dann wohl den geschnittenen „Neidkopf“ ab, der mit seinen verzerrten Zügen das Böse
verscheuchen sollte³. Eine Inschrift in Bremen vom Jahre 1618 lautet: „Haß, Neid, Abgunst / ist gar um-
sunst / Was Gott bescheret / Bleibt unverweret.“ Den gleichen Sinn hat schon die Inschrift der Glocke



306. Der Leichtfinnige. Malerei am Rathaus zu Ulm.

von St. Marien in Danzig vom Jahre 1383: „Helff got was ich beginne / Daß hß en gutt ende gewinne, an aller nyder dank.“

Der Spruch predigt und mahnt vom Marterl, vom Kreuzbild herab, er spricht vom Grabstein und Friedhofstor zu dem Vorübergehenden, er begegnet als Wappeninschrift, Haussegen, bürgerlicher Glückwunsch bei allen Familienfesten. Er ist die gewöhnliche Form für die Spöttereien und Neckereien, die seit alter Zeit im Kleinkriege zwischen Stämmen, Gemeinden, Berufen und bürgerlichen Schichten üblich sind. Der Bierzeiler dient der bürgerlich-geschäftlichen Werbung und Abwehr: „Wenn die Wurst wär ellenlang / und kostet nur 'nen Dreier / so wär zu meiner Fleischerbank / der Zubrang ungeheuer.“ „Ochsen, Rinder, Kälber, Schweine / kaufen wir mit dem Gebeine. / Darum muß beim Fleischverwiegen / jeder etwas Knochen kriegen.“

Eine kulturkundlich besondere Stelle erhält der Spruch als Stammbuchvers. Bis ins 18. Jahrhundert bestehen solche Eintragungen in die Erinnerungs- und Freundschaftsbücher („Poésie-Album“) meist aus fremdsprachlichen, der Bibel oder klassischen Schriftstellern entlehnten Kernsätzen; sie beschränken sich auf die Übung gelehrter und adliger Kreise. Dann aber dringt, je mehr das Stammbuch in bürgerlichen Kreisen heimisch wird, immer stärker der deutsche Spruch, zunächst als Übersetzung der fremden Weisheit, dann als echt volkstümliche Dichtung ein.

Aus dem Jahre 1745: Ein' wohlgebautes Haus kann uns mit Nutzen lehren / Man müsse seinen Wiß durch steten Fleiß vermehren. — 1811: Ein Verzeihen nach der Mode / Fällt mir jetzt nicht ein. / Doch will ich bis zum Tode / Dein treuer Freund stets sein. — 1812: Ein jedes Blümchen, das beperlt / mit Tau dein Finger bricht / Verwandle sich in deiner Hand / in ein Vergiß mein nicht. — 1811: Nie will ich die Freundschaft von mir weisen / Lieber kalte Liebe wandern sehn. / Freundschaft ist ein Knotenstock auf Reisen / Liebe ein Stöckchen zum Spaziergehn. — 1813: Hier liegen Degen und Pistolen. / Wer es von uns beiden schlecht meint /

Den soll der Teufel holen. / Sollt ich es aber sein, dann schlag das Donnerwetter drein. — 1815: So lange weil mein Staub verwittert / Und meine Seele schon von Himmelswonne zittert / Vergeß ich dich, Freund, nicht. — 1841: Jahre, Tage, Stunden fliehn / Unsre Geschwisterschaft altre nie. — Wenn ich einst im Grabe / Jahrelang gemobert habe / Schreib an meinen Grabestrand: / Diesen hab ich auch gekannt. — Bruder, im Gefühl der Wonne / Schling ich meinen Arm um dich / Segne, küsse dich und weine. / Bleibe gut und liebe mich! — 1842: Die Rosen fallen ab / Die Tulpen wie die Nissen / Doch meine Freundschaft soll / Zu keiner Zeit verwelken. — 1842: Wehn der Trennung finstre Flügel / Um des Lebens Rosenflor / Hält wohl ihren sanften Spiegel / Tröstend uns Erinnerung vor / Und wir sehn, was uns entschunden / Wunderbar darin verklärt / Und die himmlisch schönen Stunden / Scheinen leis zurückgekehrt.

Der Spruch ist noch heute lebendiges Volksgut. Er ziert das Heldenerinnerungsmaul und lebte in der Zeit des Weltkrieges als Truchspruch und Gelöbniß⁴.

Rein Bremer Platt / rein Bremer Brot / For Bremens Freiheit / Bremer Broot! — Roland, du Nig / De Feind deihst di nig / Tro steihst du un fast / Bliew ewig us Gast! — Dütsche Kraft un dütschen Moot / Schußt de Stadt un schußt dat Land. / Borgerfynn, he stürt de Moot / Helpt und tröst't mit Hart un Hand.

2. Das Sprichwort.

Auch das Sprichwort hat seinen Lebensquell im Bürgertume. Aber die noch einfachere Form, die noch stärkere moralisierende Haltung, die noch fühlbarere Volksnähe in Bild, Sprache und Inhalt haben das Sprichwort befähigt, alle Volksschichten zu erfassen und aus allen Schichten, besonders aus dem Bauern-tume, immer neue Bereicherung zu schöpfen. So ist das Sprichwort heute die moralisierende Dichtung der Grundschicht des Volkes. Das Volk nimmt Inhalt und Bild von überall her, vorwiegend aus dem eigenen Lebenskreise und der Anschauungswelt der noch naturgebundenen Schichten. In kurzen Sätzen, in knappen Verspaaren entstehen so Leitsätze für das praktische Verhalten und für die sittlichen Urteile, aber der Inhalt richtet sich vielfach auch auf die Deutung des Weltbildes und des religiösen Erlebens. Man wird allerdings kaum annehmen dürfen, daß diese im Sprichworte geprägte Gruppenethik und Lebensphilosophie irgendwie stärkeren Einfluß auf das Leben des einzelnen erhält; im Einzelfalle dient das Sprichwort fast immer zur Entschuldigung des eigenen Verhaltens und als Maß und Mittel der Kritik am Verhalten des Nachbarn. Es geht kaum an, aus der Sprichwortmasse einer Landschaft oder einer Zeit Schlüsse auf das Erscheinungsbild des Volkes zu ziehen; schon deswegen nicht, weil die Sprichwörter Erbe aus vergangenen Zeiten sind. Eher dürfte man sagen, daß sich in ihnen eine seelische Richtung auf ein sittliches Wunschbild hin offenbart. Eine geschlossene, widerspruchsfreie Lebensanschauung darf man bei der doppelten Absicht der Entschuldigung und der Beschuldigung auch für den engsten Landschafts- oder Lebenskreis nicht erwarten. Doch darf man aus dem auf einer Auswahl beruhenden Weiterleben einer Sprichwortmasse durch die Jahrhunderte einen Schluß auf die geistig-seelische Eigenart etwa eines Stammes oder einer Berufsschicht für möglich halten; auch hier wird man zu beachten haben, daß das Sprichwort nicht alle Bezirke des Lebens in gleicher Fülle spiegelt, daß vielmehr gewisse Lebensgebiete (wie die Politik) fast ganz ausfallen.

Der Ausdruck „Sprichwort“ als Übersetzung des lateinischen Wortes „proverbium“ begegnet seit dem Ende des 14. Jahrhunderts in den lateinisch-deutschen Wörterbüchern. Gemeint ist immer ein im wesentlichen fest gewordenes, innerlich geschlossenes sprachliches Ganze, das gleichnißhaft eine meist der Anschauung der Grundschicht entnommene Erfahrungstatsache als allgemeingültig hinstellt, um an ihr Lebensvorgänge zu deuten oder sittliches Verhalten zu lehren.

Zwischen den aus literarischer Überlieferung ins Volk einflutenden Sprichwörtern, Sentenzen, Redensarten und dem aus dem Volksboden erwachsenden Gute ist häufig keine Scheidung möglich. Wird eine sprachliche Wendung der Hochkultur volksläufig, dann hat im Wesen der aufnehmenden Volksschicht eine Bereitschaft dafür bestanden, die sich wohl schon vorher in entsprechenden Wendungen ähnliche anschauliche Formeln geprägt hatte. Bei dieser Sachlage sind die entlehnten Sprichwörter so stark umgewandelt worden, daß die Scheidung nicht mehr gelingt. Die aus der Bibel, aus Aussprüchen bedeutender Menschen, aus lateinischer Dichtung und Prosa übernommenen Lehn-Spruchwörter sind zahllos. Zu ihnen gehören Sprichwörter, die durchaus einheimisch entstanden zu sein scheinen: Jeder ist sich selbst der Nächste. — Maß ist in allen Dingen gut. — Hochmut kommt vor dem Falle. — Auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil. — Einem geschenkten Gaul sieht man nicht ins Maul. — Viele Köpfe, viele Sinne. — Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht. — Eine Schwalbe macht keinen Sommer. — Auch für das sog. „Sagwort“ ist die Übernahme aus dem klassischen Altertume nachgewiesen; auf ein Sprichwort wird hier in wichtiger Weise ein durch „sagte“ angeschlossener Sonderfall bezogen: „Ein Lieb suchet gerne das andere“, sagte der Fuchs und lugte in den Gänsestall⁵.

Nicht aus Bibel und antiker Überlieferung allein fließt diese volksnahe Kleinpoesie zusammen; sie stammt aus all den Bezirken, aus denen deutsche Bildung überhaupt genährt worden ist, auch aus dem lateinischen Schrifttume der westlichen Nachbarvölker, aus dem durch die Kirche ins Abendland übernommenen östlichen Erzählungsgute. Diese Ströme münden ein in eine reiche Heimatüberlieferung, die aus der Naturbeobachtung, der Berufsarbeit, aus dem Landleben, dem Handwerk, dem Wirtschafts- und Familienleben

des Bürgertums, aus der Rechtspflege, aus der Volksfittlichkeit, aus Spiel und aus Gastbrauch, aber auch aus der volkssprachlichen Dichtung gespeist worden war. In dieser Dichtung gibt es früh schon schöpferische Persönlichkeiten, die als Spruchdichter den Anschauungsstoff einzelner Stände oder Bildungsepochen in zusammenhängender Lehrdichtung gestalteten. Der deutsche Cato, der Welsche Gast des Thomasin von Zerfläre (um 1215), der Freidankdichter (um 1229), der Wilsbete und die Wilsbetein (13. Jahrhundert), Boners Edelstein (Mitte des 14. Jahrhunderts) setzen nur die Übung fort, nach der bereits in St. Gallen der Benediktinermönch Notker (um das Jahr 1000) Sprichwörter für seine Schüler im Unterrichte benutzte.

Gelehrtes Wissen und volkssprachlich umlaufendes Spruchgut ist schon früh in lateinische Verse gebracht worden. Durch dieses lateinische Kleid ist manches Sprichwort deutschen Ursprungs der Vergessenheit entzogen worden. Für seine Schule schrieb im 11. Jahrhunderte Egbert von Lüttich sein „Vollbeladenes Schiff“ (*Fecunda ratis*, um 1023), das unter zahlreichen Sprüchen gelehrter Herkunft auch etwa 200 einheimische Sprichwörter in lateinischem Gewande mitführt. Mit solchem nationalen Weisheitsgute durchtränkt ist auch das lateinische Tierepos Isengrinus, das gegen 1148 ein Deutscher in Gent geschrieben hat. Humanistischem Sammelgeiste verdankt ihren Ursprung gegen Ende des 15. Jahrhunderts die volkssprachlich-lateinische Bearbeitung der *Proverbia communia*, die ein Gelehrter in Münster, Tunnicius, im Jahre 1513 seiner eigenen Sammlung von etwa 1350 Sprichwörtern zugrunde legt⁶. Man wird kaum ein auf deutschem Boden entstandenes Dichtwerk in lateinischer Sprache finden, das seine Begründungen oder Beweisführungen nicht reichlich auf solche Volksweisheit gestützt hätte. Das ausgehende Mittelalter kennt schon rein deutsche Sprichwortsammlungen. Wesentlich zur Verbreitung dieser Sprichwörter trug es bei, daß in Mitteldeutschland eine solche Sammlung als Kernsprüche den Predigten des Kirchenjahrs zugrunde gelegt worden ist. Diese Predigten, die nach dem Osten und Süden von der Meißener Gegend aus verbreitet wurden, sind uns erhalten. Die hier aufgespeicherten Volkssprichwörter sind in ihrer urtümlichen Anschaulichkeit besser als irgendeine spätere gelehrte Sammlung geeignet, ein Bild von Form und Inhalt der altdeutschen Volksweisheit im Sprichwort zu geben⁷.

Einige Beispiele: Niemand preise sich glücklich, er sei denn über den Bach. — Gott weiß wohl, wer ein guter Pilgrim ist. — Man muß den Teufel fällen mit Gottes Kraft. — Hilft Gott, dann helfen auch seine lieben Heiligen. — Was ein Häfchen werden will, krümmt sich beizeiten. — Das lange Messer macht noch nicht den guten Koch. — Man kann das Meer nicht in eine Flasche schöpfen. — Kommst du nicht mit der Hand durch, so nimm den Mund zu Hilfe. — Je mehr Hirten, desto übler die Hut. — Den Leuten heißen die Hunde. — Halt den Saß auf, wenn man dir das Ferkel reicht. — Der beste Freund auf Erden ist der Pfennig in der Tasche. — Man kauft wenig Gold um ein Ei. — Armer Mann hat armen Mannes Kauf. — Auf ganzer Haut ist gut schlafen. — Wer da hat, die klingen, hat auch, die singen. — Je mehr der Geier hat, desto mehr will er. — Wer gut schmiert, fährt gut. — Man soll sich vor dem Baume neigen, von dem man Schatten hat. — Vor Fastnacht kurze Predigt und lange Bratwürste. — Kommt herbei der Aschtag, dann steck die Fiedel in den Saß. — Nach großem Donner kommt gerne Regen. — Nach Regen kommt Sonnenschein. — Schnelle Sprünge taugen nichts. — Wer die Weise kennt, führt die Braut heim. — Alt sein ist ein Unglück, aber alt und töricht sein, ist doppelter Schaden. — Man springt zu spät auf den Hund zu, wenn er den Schmer gefressen hat. — Wenn dem Esel zu wohl ist, geht er aufs Eis tanzen. — Wenn der Teufel schänden will, dem hängt er ein Ehrenkleid um. — Viel reden macht wüste Häupter. — Von böser Gesellschaft wird man leicht hauptstech. — Wo der Teufel nicht hin kann, schickt er seine Boten. — Was das liebe Kind tut, ist wohlgetan. — Je lieber das Kind, desto größer der Besen. — Wer das Geld hergeben muß, der bindet die Schuhe mit Wasse. — Oft muß das Ferkel entgelten, was die Sau gebräut hat. — Eine Krähe haßt der anderen kein Auge aus. — Alte Hunde werden selten gebändigt. — Aus fremdem Leder ist gut Riemen schneiden. — Der Wolf wandelt den Balg, nicht den Schaff. — Wasch und kämm den Hund, er ist und bleibt ein Hund. — Der Krug geht so lange zum Wasser, bis der Henkel bricht. — Es ist nichts so fein gesponnen, es kommt doch ans Licht der Sonnen. — Wer anderen einen Galgen baut, kommt leicht selbst daran. — Bei der Bilderfreudigkeit der Volkssprichwörter ist es verständlich, daß der gleiche Sinn durch vielfältige Spielformen der Bildwahl ausgedrückt wird. So heißt es: Wenn das Kind ertrunken ist, deckt man den Brunnen zu. Oder: Wenn's Kalb ersoffen ist, deckt man den Brunnen zu. Oder: Wenn die Kuh gestohlen ist, sperrt man den Stall. Oder mit gleichem Sinne in späterer Zeit: Die Spritzen kommen, wenn das Haus abgebrannt ist. — Man jagt die Rabe vom Speck, wenn er gefressen ist. — Er steckt Reisen aus, wenn kein Bier mehr im Keller ist. — Er sieht zum Fasse, wenn der Wein im Keller fließt. — Er rechnet, wenn's Gütchen vertan ist.

Im 16. Jahrhunderte wächst der Anteil der Gelehrten an diesem für die gebildete Rede so lothenden

Sprichwörter und Spruchreden

der
Deutschen.



Volksbücher. 28. 29.

Herausgegeben von G. D. Marbach.

Leipzig, bei Otto Wigand.

— 16 —



Was macht der Deutsche nicht für's Geld.
Sieh erst auf dich und die Deinen,
Eh' du schiltst mich und die Meinen.
Sieh erst auf dich,
Dann richte mich.
Nicht alle können dichten,
Doch alle wollen richten.
Jeder ist ein Dieb in seiner Nahrung.
Einen zeitigen Dieb erlöst ein hinkender Scherger.
Kleine Diebe henkt man, große läßt man laufen.
Kleine Diebe henkt man, vor großen zieht man den Hut ab.
Große Diebe hängen die kleinen.
Den Dieb soll man henken, die Hure ertränken.
Es will dem Diebe kein Baum gefallen, daran er hänge.
Ein Dieb ist nirgend besser als am Galgen.
Es giebt mehr Diebe als Galgen.
Wäre kein Dieb, so wäre kein Galgen.
Nicht alle sind Diebe, die der Hund anbellt.
Zeit und Ort machen den Dieb.
Bedarf man eines Diebes, so nehme man ihn vom Galgen; hat man ihn gebraucht, so henke man ihn wieder dran.

307. Titelblatt und eine Seite aus den „Sprichwörtern und Spruchreden der Deutschen“.

Bürgergute. Luther steht auch hier mitten im Volke. Er hat seine etwa 500 Stück zählenden Meißener Sprichwörter gern verwendet und sich eine eigene Sammlung davon angelegt. Heinrich Bebel's Proverbia germanica (1508) umfassen etwa 600 Stücke; Luthers Freund Johannes Agricola läßt zwischen 1529 und 1548 drei Reihen mitteldeutsche Sprichwörter erscheinen. In Süddeutschland läßt Sebastian Frand 1532 eine erste Sammlung von 750 Stücken drucken, die er aus gelehrten Quellen 1541 auf fast die zehnfache Zahl erhöht. Es folgt am Anfange des 17. Jahrhunderts (1604—05) die Ausgabe des Braunschweigers Friedrich Peters mit etwa 22000 Stücken, dann in den Jahren 1630—62 des Christ. Lehmann „Florilegium Politicum oder politischer Blumengarten“, eine noch umfassendere Sammlung. Daß die geistvollen Köpfe des 18. Jahrhunderts mit diesem kraftvollen, aber schlichten Volksgute wenig anfangen können, nimmt nicht Wunder. Erst die pädagogische Bewegung des 19. Jahrhunderts wertet es wieder höher. Der spätere Regensburger Bischof Michael Sailer läßt 1810 im Dienste der sittlichen Erziehung seine Auswahl „Die Weisheit auf der Gasse“ drucken. Dann nimmt sich die volkstündliche Sammelarbeit immer stärker des Sprichworts an. Das umfassende Sammelwerk ist das fünfbandige Sprichwörterlexikon von Wander (1863—1880).

Das 19. Jahrhundert pflegt auch unabhängig von solchen gelehrten Sammlungen die alte Weisheit. Die in der Reihe der Volksbücher von G. D. Marbach bei Wigand in Leipzig gedruckten „Sprichwörter und Spruchreden der Deutschen“, ein mit volksnahen Stahlstichen geschmücktes Büchlein, enthält an die

4000 Stücke nach den tragenden Schlagworten alphabetisch geordnet (Abb. 307). Diese Stücke führen größtenteils auf mittelalterliches Volksgut zurück. Sie zeigen auch die alten Formen der Zerteilung, die dem Volkssprichworte seine Abgewogenheit in der Kräfteverteilung, die so vollendete Gegenüberstellung der Sinnhälften sichert.

Beispiele: Je später der Abend, je schöner die Leute. — Abends pukt sich des Rühirten Frau. — Wie der Ader, so die Rüben; wie der Vater, so die Söhne. — Als Adam hatte und Eva spann, wo war denn da der Edelmann? — Abel sitzt im Gemüte, nicht im Geblüte. — Adler brüten keine Tauben. — Allzu klug ist dumm. — „Aller Anfang ist schwer“, sprach der Dieb und stahl einen Amboß. — Argwohn riecht den Braten, ehe das Kalb geschlachtet ist. — Auf einem vollen Bauch steht ein fröhlich Haupt. — Wer bauet an den Straßen, der muß sich meistern lassen. — „Viel Geschrei und wenig Wolle“, sprach der Narr und schor ein Schwein. — Eine Hand voll Gewalt ist besser als ein Sack voll Recht. — Wenn das Kind tot ist, hat die Gebärterschaft ein Ende (Lateinisch im 15. Jahrhunderte mit unübertroffener Derbheit: Defuncto puero, mi compater, „scheiz“ tibi dico). — Schmeichler sind wie Ragen, die vorne ledern und hinten fragen. — Versprechen ist herrisch, halten ist häuslich.

Welche hohe Bedeutung dem Sprichworte und der sprichwörtlichen Wendung in der Rede des Volkes zukommt, zeigt eindeutig die Tatsache, daß allein im Raume der schlesischen Mundart von R. Rother⁸ über 20000 hochsprachliche und mundartliche Sprichwörter gesammelt werden konnten. Ihr Sachgehalt und ihr Geltungsbereich umfassen: Natur, Leib, Denken, Sprechen, Wahrheitsstreben, Selbstgefühl, soziale Gefühle, Rechtssinn, Religion, Willensleben, Familie, Lebenslauf, Nachbarschaft, Wirtschaftliches, die Berufe und Stände (Herr, Diener, Bauer, Landwirtschaft, Amt, Gelehrte, Richter, Advokat, Arzt, Apotheker, Pfarrer, Schneider, Schuhmacher, Schmied, Maurer, Schinder, Töpfer, Barbier, Steinmetz, Weber, Bergmann, Zimmermann, Müller, Böttcher, Schlosser, Schäfer, Schornsteinfeger, Jagd und Fischerei, Schifffahrt, Handel). Dieser inhaltliche Reichtum macht das Sprichwort zu einer wertvollen Quelle für die Kritik, die an der sozialen Gliederung und an den ständischen Beziehungen durch das Volk geübt wird. In den schlesischen Sprichwörtern ist z. B. die Ablehnung der Herrenschicht durch das Volk überall ersichtlich; auch die Kritik an den Berufen der Nachbarn gleicher sozialer Schicht ist stark.

Schlecht genährt un gutt gekluppt, dos macht mancha Schneider gutt. — Sieba Schneider wieja a Fund, un wenn se dos ne wieja, do sein se ne gesund. — Wär dr Schneider stelle gefassa, hätt n nie die Noß gefassa. — Schuster un Schneider, das Lumpagesinde, zum Grassa, zum Saufa, do sein se geschwinde. — Wenn a Junge gor nisch kon, do werd a a Zimmermann. Wenn a do nisch kon, do werd a Bauer, un taucht a doberzune nisch, do werd a Mauer. — Der Bäder mit der Raß, der Müller mit der Maß, der Schneider mit der Schnippscher, wo kommen die drei Diebe her? — Der Schäfer un dr Schinder, dos sein Geschwisterkinder.

Aus dem Inhalt ergeben sich die Lebenskreise und Volksschichten, in denen das Sprichwort lebendig geblieben ist. In den höheren gesellschaftlichen Schichten stirbt es ab; es ist in seinem Gedeihen gemeinschaftsgebunden, auf die Menschen beschränkt, die sich im Denken mit Analogien begnügen, die an Stelle eigener Entscheidungen für Urteil und Verhalten geprägte Muster vorziehen, die aber auch in gesund realistischer Lebenskraft und in der treffenden Anschaulichkeit der eigenen Rede noch zur Neuschöpfung von Sprichwörtern fähig geblieben sind. Hier ist das Sprichwort noch nicht zur Redewendung erstarrt; es vermag sich im bildlichen Ausdruck noch der Augenblickslage anzugleichen und die seelische Spannung des Sprechenden zu entlasten. Hier wird die Rede in der Tat noch Ausdruck des ganzen Menschen. Für diese Schicht kann das Sprichwort eine Grundlage der Erforschung geistig-seelischer Art sein; Lebenskraft, Naturnähe, Humor, religiöse und sittliche Zielsetzung, sprachliche Formkraft, Neigung zur Übernahme fremder Güter, Beharren im Volksbrauche der Vorzeit und manche andere Wesenszüge eines Stammes könnten hier abgelesen werden. Das Sprichwort ist Rede des Volkes; es ist arm an selteneren abstrakten Worten, unendlich reich an Sinnendungen. Es scheut sich, Feststellungen mit Begriffsworten zu machen, es kleidet seine Feststellung in die Anschaulichkeit eines Sonderfalles, der so sinnbildliche Bedeutung erhält. Damit ist die Neigung zu drastischer Ausdrucksweise, zum Unerwarteten in der Bildwahl, zu humorvoller Rede verknüpft. Diese Färbung mäßigt auch wieder den Ausdruck sozialkritischen Verhaltens, der sonst

leicht in schweren Lebenserfahrungen zu lebensverneinender Schärfe führen könnte. Das deutsche Volkssprichwort bleibt gesund lebensbejahend; es zeigt kämpferischen Geist. Es wurde zum sozialen und politischen Kampfmittel durch seine Kritik in der vorreformatorischen Zeit, gerichtet gegen den Mönchsstand und die geistliche und weltliche Herrschaft. So dient es auch heute wieder umgeformt als Schlagwort oder als Kampf- und Werbemittel. Bei Umzügen und in Maueranschlägen findet es neue Verwendung; so ist das Wort: „Sage mir, mit wem du umgehst“ neugeprägt im Umlauf: „Sage mir, wo du kauft, und ich werde dir sagen, wer du bist.“

3. Reime.

Reime haben keine belehrende Absicht. Sie entspringen dem natürlichen Triebe nach rhythmischem Ausdruck und der Freude am Gleichklang des Endreims. Sie mögen bei der Arbeit den Takt und den Ablauf der Handlungen regeln, sie mögen oft reine Lautspielerei des Kinderspiels sein; sie sind zweckbetont als Bitten, Widmungen, Glückwünsche; sie sind reiner Ausdruck der Mitteilung als Inschrift; sie dienen der Scherzrede und Neckerei; sie sind Schmudnmittel der volkstümlichen Kunst. Reime sind an keine Berufsgruppe, an keine soziale Schicht gebunden. Sie sind ohne Anspruch auf allgemeine Geltung, meist noch ohne Bildkraft, die Urform aller Volkspoesie.

Wie aus dem Arbeitsrhythmus der Gemeinschaft solche Reime hervordachsen, die Arbeit und Arbeitsgesinnung als Einheit darstellen, zeigen am schönsten die Dreschreime. Wenn nur einer drischt, klingt es hart: „Brut, Brut, Brut!“ Bei zweien ruft es: „Kummt halft! Kummt halft!“ Bei dreien hört man: „Rocht Fläsch zu! Rocht Fläsch zu!“ Bei vierein: „Rucha bada, Rucha bada!“ Bei fünfen: „Hulzäppel-pappe, Hulzäppelpappe!“ Bei sechsen: „Maamt a Boof beim Schwanze!“ Bei siebenen fliegt der Rhythmus: „Der Teiweil sitzt uff der Tennwand!“ (Schlesien). Rein vom Erzählungs- und Spieltriebe her bestimmt sind die Kinderreime, die an die Reigenliedstrophen rühren: „Ringel, ringel, Rasten / Morgen wer'n wir fasten / Übermorgen Ruchen baden / Und dazu Stroh neihaden.“ Oder in Nachahmung des Handwerkbrauchs: „Bittner, Bittner, bumbumbum / Dreimal um die Tonne rum / Dreimal um das Butterfaß / Komm heraus und gib mir was.“ Dazu stellen sich die Abzählreime im Kinderspiel: „Eins, zwei, drei / In der Müllerei / Ist ein kleines Kind geborn. / Wie soll es heißen? — Katharina Kumpeltasche. — Wer wird ihr die Windeln waschen? / Ich oder du mußt es tun.“ — „Eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben / Peter Paulus hat geschrieben / Einen Brief nach Paris. / Doktor Scher schickt mich her / Ob der Kaffee fertig wär. / Mein, mein Kind, sollst warten. / Geh einstweilen in den Garten. / Ei ja, freilich, wer ich bin, der bleib ich. / Da hab ich frohen Sinn. / Adieu, mein Kind.“ — „Du gön droa katter. / Madmoselle willa watta. / Madmoselle willa wie. / An, dan, pläsie.“ — „Eine kleine Piepmaus / Ging ums Rathaus / Wollte sich was kaufen / Hat sie sich verlaufen / Setzt sie sich ins grüne Gras / Macht sie sich die Hosen naß.“ Dieser Spieltrieb ist eine immer fließende Quelle für Neubildungen. Dagegen schlafen die alten Heischereime ein. Einst waren die Schreiberverse in der Schüler- und Schreibervelt des Mittelalters ein beliebtes Mittel, um die Arbeit einer Buchabschrift abzuschließen. Solche Schreiberreime sind in ihrem Inhalte recht bunt. Sie künden als Stoßgebete das Lob Gottes, Marias und mancher Heiligen, sie bitten den Leser um sein Gebet, sie scherzen über die geleistete Arbeit, aber vor allem fordern sie scherzhaft oder ernstlich ihren Lohn.

So schließt ein Schlesiener sein Werk mit den Reimen ab: „Sy hot das ein ende / Got vns sende / in seyn reich / do wir wesen ewiglich. / Ich habe das geschriben / mir ist gar wenig hellir obir blebin / Zunder sy seyn gegangen vor weyn vnd bhr / wenne is machet dy menschen schön vnd czhr.“ Und ein Bayer aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts setzt an das Ende seiner Bibelabschrift: „Nu hat das buch ein ende. / Got geb vns nach disem ellende / di ewigen ru / do helf vns Maria czv. / Etcetera schriber / dem ist der beitel ler. / dar ein muz er phennig han / vnd dar czv ein meidel wolgetan. / Der ist Wridi genant / vnd geborn vñ Weiernlant“.

Ihren Weg im Volke gehen in ununterbrochener Neuprägung die Inschrift-Reime für Haus, Kreuz und Grabstätte: „Dieses Kreuz ist aufgericht't / zu Ehren des Herrn Jesu Christ / der für uns gekreuzigt

ist / von den Bauern der Gemeinde" (Obersteiermark). Dazu stellen sich die oft recht alten Inschriften der Glocken: „Hilf got, Maria berot alles, das wir beginnen!“ Oder die Reime, die dem Gedichte Schillers von der Glocke in ähnlicher Fassung die Grundlage abgaben: „Pestem fugo, Defunctos plango, Vivos voco, Excito lentos (Ich wehre Seuchen ab, um die Toten klage ich, die Lebenden rufe ich, die Lässigen sporne ich an).“ Daß sich die Kleinkunst des Volkes der Reime als Schmuck und humorvoller, lebensfroher Inschrift bemächtigt hat, ist ein Beweis ihrer echten Herkunft aus der Volksgemeinschaft: Teller, Tassen, Schüsseln, Wandbretter, auch die Pfefferkuchen und zuletzt und vor allem die aus der Glückwunschkarte entstandene Ansichtskarte sind mit solchen Reimen geschmückt. Der Bauer kleidet seine Wetterweisheit in Reime, die verliebte Jungfrau sucht mit Orakelreimen die Antwort auf die Frage, ob „er“ sie liebt; der Ausrufer auf der Straße bietet oder bot seine Ware in Reimen an, und sogar amtliche Verkehrsanweisungen verschmähen die einprägsamen Reime durchaus nicht mehr. So führen die Verbindungsfäden vom Reim wieder hinüber zu den Sprüchen und Sprichwörtern und zum Reimgebete. Sie rühren durch Herkunft und Absicht sogar an die uralten magischen Verse der Zauberformeln und Schutzformeln an.

4. Rätsel.

Das Rätsel ist heute ein gesellschaftliches Spiel. Eine sprachliche Umkleidung, die für ein Ding oder für einen Vorgang gewählt wird, leitet scheinbar auf eine bestimmte Deutung hin, während sie in Wirklichkeit die Einbildungskraft von der richtigen Denkbahn ablenkt. Oder der zu erratende Inhalt wird durch anscheinend widersinnige, miteinander unvereinbare Kennzeichen so verhüllt, daß sich die Deutungskraft zunächst vor eine unlösbare Aufgabe gestellt sieht. So entsteht bei dem, der die Aufgabe stellt, wie bei dem Suchenden ein Spannungszustand; die Lösung bringt dann bei dem Lösenden ein geistiges Überlegenheitsgefühl hervor. Oder es wird durch die Mitteilung der „richtigen“ Lösung vor die Augen des Ratenden das Gegenbild zur eigenen als abwegig erkannten Lösung gestellt, was eine ähnliche plötzlich einsetzende Heiterkeit hervorruft, wie es bei einem Witz der Fall ist. Der Verlauf dieses seelischen Vorganges ist noch nicht voll geklärt. Entscheidend für diese Heiterkeit ist heute das Bewußtsein, daß alles nur Spiel, daß es keine Bedrohung des Daseins bedeutet¹⁰.

Soweit wir in der Geschichte der Germanen zurückblicken können, hat es wie eine nationale Spruchweisheit so auch immer schon eine bodenständige Rätselpoesie gegeben. Nur dürfen wir nicht an all die Spielarten von Aufgaben für die Betätigung des Scharfsinns denken, die heute unter dem Begriffe „Rätsel“ zusammengefaßt erscheinen. Da soll etwa ein Wort geraten werden, das in verschiedenen Bedeutungen verwendet wird und dessen Bedeutungen umschrieben werden; oder ein Wort, das, vorwärts und rückwärts gelesen, den gleichen Sinn oder einen angedeuteten Sinn hat; oder ein aus Teilen zusammengefügt Wort, dessen Teile in ihrem Sinne angedeutet sind; oder ein Wort, das durch Buchstabenumstellung oder Buchstabenweglassung oder -vermehrung neue Wörter mit angedeutetem Sinne ergibt. Dazu kommen heute die als Rebus oder als Kreuzworträtsel oder unter verwandten Bezeichnungen beliebten Aufgaben der Zeitungen und Wochenschriften. Ein Teil dieser Scharfsinnsproben war den Schulen des Mittelalters bekannt; den Germanen waren sie fremd.

Welchen Umfang die Rätselpoesie in der altnordischen Welt gehabt hat, zeigt uns die Hervara-Saga¹¹. Der König Heidrek will Leute, die an seiner Person gefrevelt haben, schonen, sofern sie ihm ein unlösbares Rätsel vorlegen. Unter den nun vorgetragenen Rätseln steht das folgende: „Vier wandeln, vier hängen / Zwei den Weg weisen, zwei Hunden wehren / Einer schleppt nach ein Leben lang, der ist allzeit schmutzig.“ Heidrek gibt die Lösung: „Eine Kuh war es, die du dort sahst vierbeinig einhergehen. / Vier Euter hängen, der Hörner zwei / den Hunden wehren, der Schwanz hängt hinten.“ Zu diesem Rätsel sind allein aus Mecklenburg 22 Fassungen nachgewiesen worden. Auch in Italien, Frankreich, England, bei den Slawen und Letten ist es verbreitet. Ähnlich steht es mit dem schon im Anfang des 10. Jahrhunderts in lateinischer

Sprache in Deutschland nachweisbaren Rätsel von der Schneeflocke und der Sonne. Mecklenburg kennt davon 11 Fassungen; in Holstein lautet es: „Da köem en Bagel fedderloß / un sett sijt op 'n Boem blattloß. / Da köem de Jungfru mundeloß / un freet den Bagel fedderloß / von den Boem blattloß.“ Es ist also schon in alter Zeit mit literarischer Ausbreitung zu rechnen, so daß es sich fast nie sagen läßt, ob ein bestimmtes Rätsel älterer Zeit bodenständig geschaffen oder aus der Fremde übernommen worden ist. Schon die lateinische Rätselpoesie der Angelsachsen zeigt diese fremden Einflüsse. Ein Schotte gab in Britannien die ersten Buchstabenrätsel, Beda dem Ehrwürdigen († 735) werden Scherzrätsel zugeschrieben, Alkuin führte am Hofe Karls Wortspielrätsel ein. Die bedeutendsten Verfasser von Rätseln waren Althelm, Tatwine und Eusebius, die zusammen 200 lateinische Rätsel zwischen 700 und 735 hinterlassen haben, durch die sie ihren Schülern religiöse und naturwissenschaftliche Lehren einprägten. Das gelehrte, aus lateinischen und einheimischen Quellen gespeiste Rätsel geht wieder in die Volkssprache über. Spielleute tragen ihre Rätsel- und Lügenlieder vor; die Sage und das Märchen bauen manche Erzählung auf der Forderung der Lösung unlösbar erscheinender Aufgaben auf. Daran ist die Hand der Königstochter geknüpft, öfters auch Begnadigung des Lösenden, Tod des Versagenden; deswegen spricht man in solchen Fällen von Halslöserätseln. In das 12. Jahrhundert geht eine aus dem 14. Jahrhundert überlieferte Spielmannsbichtung zurück, die Rätselfragen enthält. Der Gastfreund richtet an den Spielmann Traugemund Fragen, die dieser beantwortet. Seit dem 15. Jahrhundert gibt es schriftliche Sammlungen von Volksrätseln. Die künstlerische Form wird bis ins 16. Jahrhundert immer bunter; die zum Teil grob zweideutigen Rätsel, die die ältere Zeit nicht kennt, nehmen bis in die Gegenwart stark zu. Die ältesten Drücke gehen auf das Straßburger Rätselbüchlein vom Jahre 1505 zurück¹². Heute ist bis auf Spuren der noch im 19. Jahrhunderte geübte Volksbrauch des Rätselratens bei Hochzeiten außer Brauch gekommen; die Brautmutter stellte die Rätselfragen, und der Sieger führte die Braut zum ersten Tanze. Oder es gab ein gemeinsames Frage- und Antwortspiel beim Stranzsingen, bevor der Bursch von einer Jungfrau als persönliche Gunst ihr Kränzlein geschenkt erhielt¹³. Vielfach drängt das Rätsel zur strophischen Gestaltung; in dem vollendetsten Strophenbau begegnet ein Rahmen, der als Einführung eine örtliche Festlegung, als Schluß die Aufforderung zum Raten bringt; er umschließt den Rätselkern mit seiner Benennung und Beschreibung des Gegenstandes: „Es ritt ein Reiter übern Rhein. Was bracht er seiner Frau mit heim? Ein golden Kästlein, darin kann man waschen und baden und auch kleine Kinder baden. Kannst du mir's erraten, ein'n Hasen will ich dir braten. Kannst du mir's erdenken, eine Kanne Wein will ich dir schenken.“ (Lösung: der Ring. Aus Sachsen.) Diese vollendete Form der volkstümlichen Kleindichtung geht immer mehr verloren. Aber das Rätsel als Kunstbichtung ist aus dem Volke in die höheren Schichten übernommen worden. Andere Formen von Scharfsinnssproben haben das echte Rätsel verdrängt. Witzfragen mit der typischen Einkleidung: Wodurch unterscheiden sich . . . ? bemächtigen sich aller Tagesereignisse. Und in keiner Zeitschrift, die sich an die Jugend oder an das Volk wendet, darf heute die Rätselseite fehlen; jeder Verlagsstand bietet Hefte an, die ganz im Dienste der neuen Arten und Techniken des Rätsels stehen; da gibt es einen Rätselboten, ein deutsches Rätselblatt, eine Rätselwoche, das Große Kreuzworträtsel-Magazin, die Deutsche Kreuzworträtselzeitung. Diese Art von Rätselraten ist Volkssport geworden. Für das alte Volksrätsel, wie es etwa das von R. Simrod herausgegebene „Deutsche Rätselbuch“ (Frankfurt 1850, 4. Aufl. 1874) enthält, ist in diesem Modesport allerdings kein Raum mehr.

Schrifttum.

¹ R. Euling, Das Priamel 1905. — ² M. Hippe, Reimsprüche aus einer Breslauer Niederhandschrift, in: Mitteil. d. Schlesischen Ges. f. Volkskunde, Bd. XIII—XIV (1901) S. 685. — ³ R. Mielke, Reidschriften und Reidsymbole, in: Niederdeutsche Zeitschr. f. Volksk., 10, 51—70; 178—195. — ⁴ ebenda 10, 247. — ⁵ Fr. Seiler, Deutsche Sprichwörterkunde, 1922; derselbe: Das deutsche Sprichwort, 1918; derselbe: Das deutsche Lehnwort (Teil 5—8 von: Die Entwicklung der deutschen Kultur im Spiegel des Lehnworts, 1921—1924). — ⁶ Hrg. v. H. Hoffmann (von Jallersleben), 1870. — ⁷ J. Klapper, Die

Sprichwörter der Freidankpredigten, 1927. — ⁸ R. Rother, Die schlesischen Sprichwörter und Redensarten, 1928. — ⁹ J. Klap-
per, Altschlesische Schreiberverse, in: Mitteilungen d. Schlesischen Ges. f. Volksk. 19 (1917) S. 1. — ¹⁰ Allgemeine Darstel-
lungen: R. Petsch, Das deutsche Volksrätsel, 1917; A. Narne, Vergleichende Rätselforschungen, 1918; P. Zeit, Das deutsche
Volksrätsel, in: Mitteilungen der Schlesischen Ges. f. Volksk., Bd. 7, Heft 14 (1905) S. 1; R. Wossidlo, Mecklenburgische Volks-
überlieferungen. 1. Bd., Rätsel, 1897. — ¹¹ A. Heusler, Die altnordischen Rätsel, in: Zeitschr. d. Ver. f. Volksk., 11 (1901)
S. 117. — ¹² F. Hahn, Die deutsche Rätsel-Literatur. Versuch einer bibliographischen Übersicht bis zur Neuzeit, in: Zentralbl. f.
d. Bibliothekswesen, 1890, S. 516. — ¹³ M. Hippe, Hochzeitsrätsel des 17. Jahrhunderts, in: Zeitschr. f. Th. Siebs, 1933, S. 421.

Volkstümliche Inschriften.

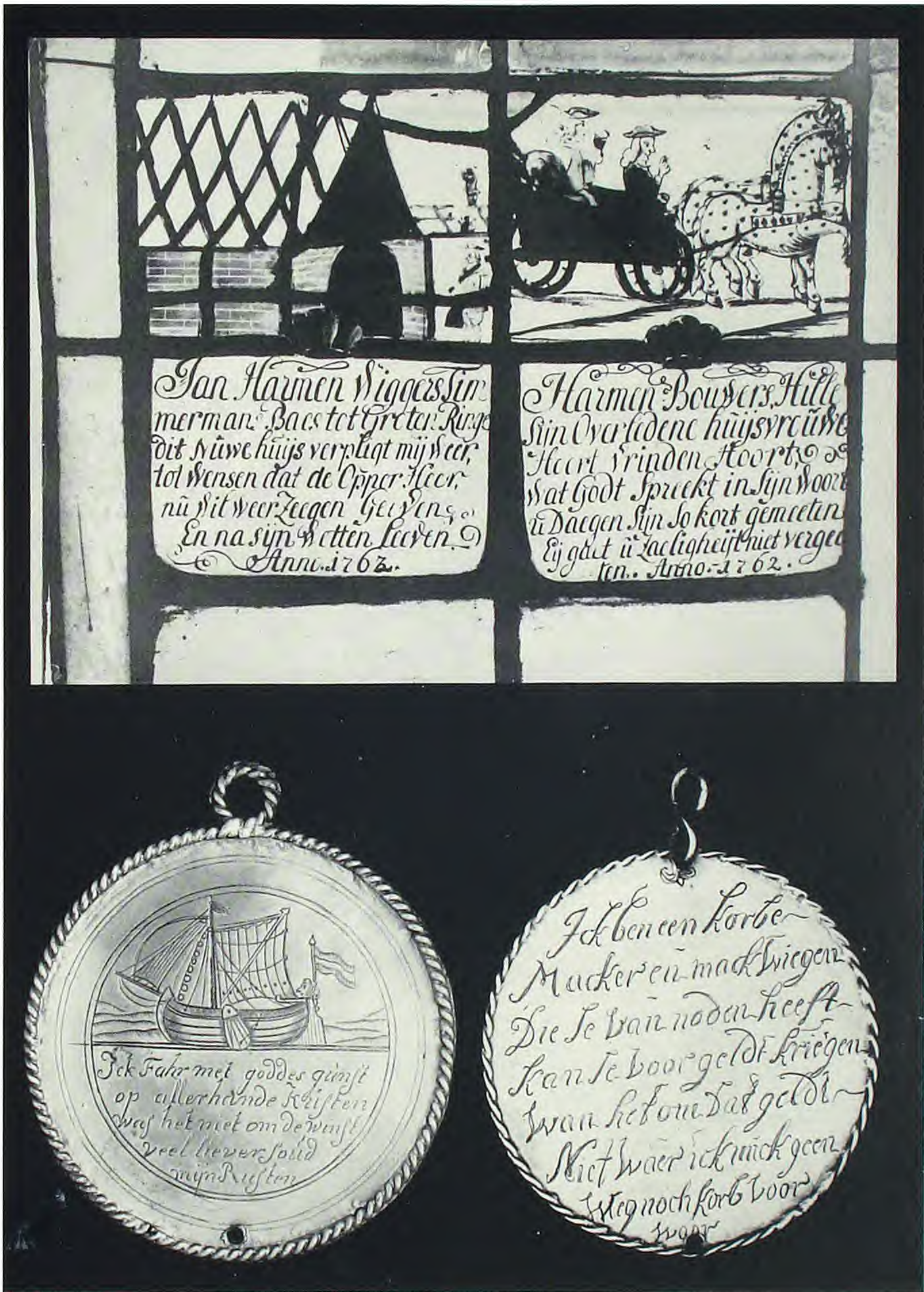
Von Dr. Adam Wrede.

Professor an der Universität Köln a. Rh.

Sich mit volkstümlichen Inschriften abgeben, könnte als eine Übung der „Andacht zum Unbedeuten-
den“ angesehen werden, und mancher wird noch immer über die vermeintlichen Kleinigkeiten des Alltags
hinwegsehen, wenn sie ihm nicht etwa eine nackte, wichtige Tatsache anzugeben haben. Aber Inschriften
sind mehr als bloße Angabe, Verzierung und Füllung, haben mehr als Vergangenheit und einfache Ge-
schehnisse zu melden. Sie sind Dokumente und Urkunden ihrer Zeit und zugleich Denkmäler des Volks-
tums und Volkslebens, vorzüglich die, welche aus der eigenen Gedankenwelt bäuerlicher und handwerk-
licher Kreise stammen. Sie sind nicht zuletzt ein wertvoller Bestandteil der deutschen Volksdichtung und
eine schätzenswerte Quelle deutscher Volks- und Stammesart, deutscher Volksweisheit und deutschen Volks-
glaubens. In dieser Abhandlung sollen in erster Linie volkstümliche Inschriften zugrunde gelegt werden,
weniger solche, die einem an fremdem Bildungsgut geschulten Denken entsprungen sind.

Der Brauch, durch Inschriften in gereimter oder ungereimter Form etwas zu „verewigen“, seine
Gedanken und Gefühle und seinen Willen zu offenbaren, ist in allen deutschsprechenden Ländern seit Jahr-
hunderten verbreitet. Er lebt in eigenwüchsiger Form ebenso in den deutschen Alpenländern, in der
Schweiz, Österreich und Südtirol wie im Reiche, ebenso in den stammverwandten, früher ebenfalls zum
Reiche gehörigen Landschaften der Niederlande im weiteren Sinne, besonders in Flandern und im Elsaß,
kaum in Luxemburg, jedoch in den deutschen Siedlungsländern Böhmens, im schwäbischen Banat und
in ganz besonderer Weise in Siebenbürgen. Überall haben hier die verschiedenen deutschen Stämme
auf Gedenkzeichen, Häusern, Geräten, Glocken und anderswo mittels eigengeformter oder allgemein
deutscher Sprüche ihre Volksweisheit und äußere Ereignisse verkündet und ihren Nachfahren Gedanken
wie ein kostbares Erbe hinterlassen, das von diesen bis heute ehrfurchtsvoll weiter gepflegt wird. Im Ge-
biete der Altstämme, der Franken, Schwaben, Bayern und Niedersachsen zeichnen sich einzelne Gaue noch
besonders durch ihren Reichtum an Inschriften aus, z. B. Hessen und Thüringen, das westfälische Sauer-
land, Lippe und Harz, Leine-Weser-Ems-Land einschließlich Ostfrieslands, und im Gebiete der Neustämme,
im Osten, besonders Schlesien.

So weit Inschriften volkstümliches Gedankengut überliefern, helfen sie die Stammesart nach ihrer geistigen und seelischen
Grundrichtung beleuchten. Zum Beispiel etwa eine Inschrift „Wol dar vele fraget na nhen Meren / De dar secht na unde lacht
od geeren / Solde Lude schaltu myden / Wultu nycht fallen yn groth Lyden“, die an einem Hause in der Altstadt Hannover
steht, könnte zeigen, daß, wie man es häufig betont, der Niederdeutsche äußerlich kühl und gefaßt erscheint, nicht viele Worte
macht, sich Schwärmereien oder müßigem Gerede fernhält und nicht über jedes und alles lacht. Aus der Häufigkeit solcher Äuße-
rungen in niederdeutschen Inschriften wäre etwa die besondere niederdeutsche Lebensflugsucht zu erschließen, wie etwa aus der
Häufigkeit ernster, mehr religiös gerichteter oder unterbauter Inschriften aus dem Hessen- und Thüringerland oder dem Wupper-
tal oder Siebenbürgens die entsprechende Gedankenrichtung dieser Landesvölker, oder wie aus den mehr naiven, teilweise
fast kindlich humorvoll zu nennenden Inschriften etwa der Tiroler deren fröhlicher gerichtete Gefühls- und Gedankenwelt.



(Oben) Fensterbierscheibe. Vaterländisches Museum, Hannover.

(Unten) Königsschilde der Junggesellen-Bruderschaft (Schützengilde) aus Xanten am Niederrhein, links 1751, rechts 1737.

Schreite hurtig zur Enthüllung
Und genieße dann die Füllung!

Ich möcht' Dir sagen dies und das,
Und weiß doch selber nicht recht, was!

Je kleiner oft die Gabe,
Je größer ist die Labe!

Ein Zuckerbäcker ist selbst dem Quäker
Biel lieber als wie zehn Apotheker!

Was nützt's, wenn außen Flitter ist
Und, ach, der Inhalt bitter ist!

Was Du auch mögest hier entdecken,
Nimm's freundlich an und laß Dir's schmecken!

Es bietet das Leben so wenig des Süßen,
Drum mußt Du es, wenn sich's Dir bietet, genießen!

Ein rauhes Wort, doch bieder und treu,
Ist besser als süße Heuchelei!

Nicht will ich Dir fallen mit Worten beschwerlich,
Ich sage nicht viel, doch mein' ich es ehrlich!

Aufrichtigen Freund schafft
Nur aufricht'ge Freundschaft!

Sei treuer Liebe stets bestrebt,
Wer nie geliebt, hat nie gelebt!

Ist's auch nur 'ne Kleinigkeit,
S'ist in Freundschaft Dir geweiht!

Wenn treue Freundschaft sie bescheert,
Hat auch die kleine Gabe Werth!

Dem, der unverzagt und heiter,
Dem hilft Gott auf Erden weiter!

Immer gemüthlich und harmlos,
So wird's Gemüth allen Harm los!

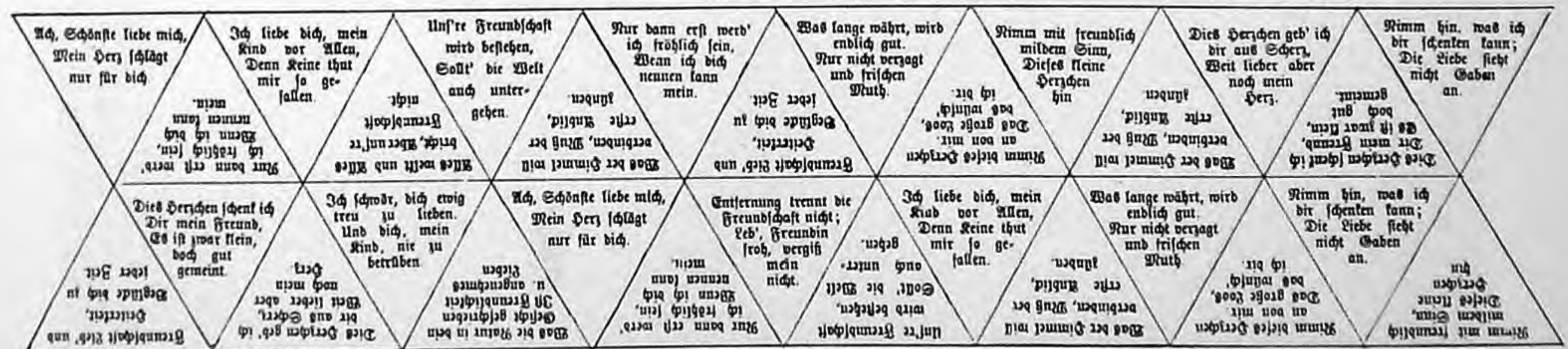
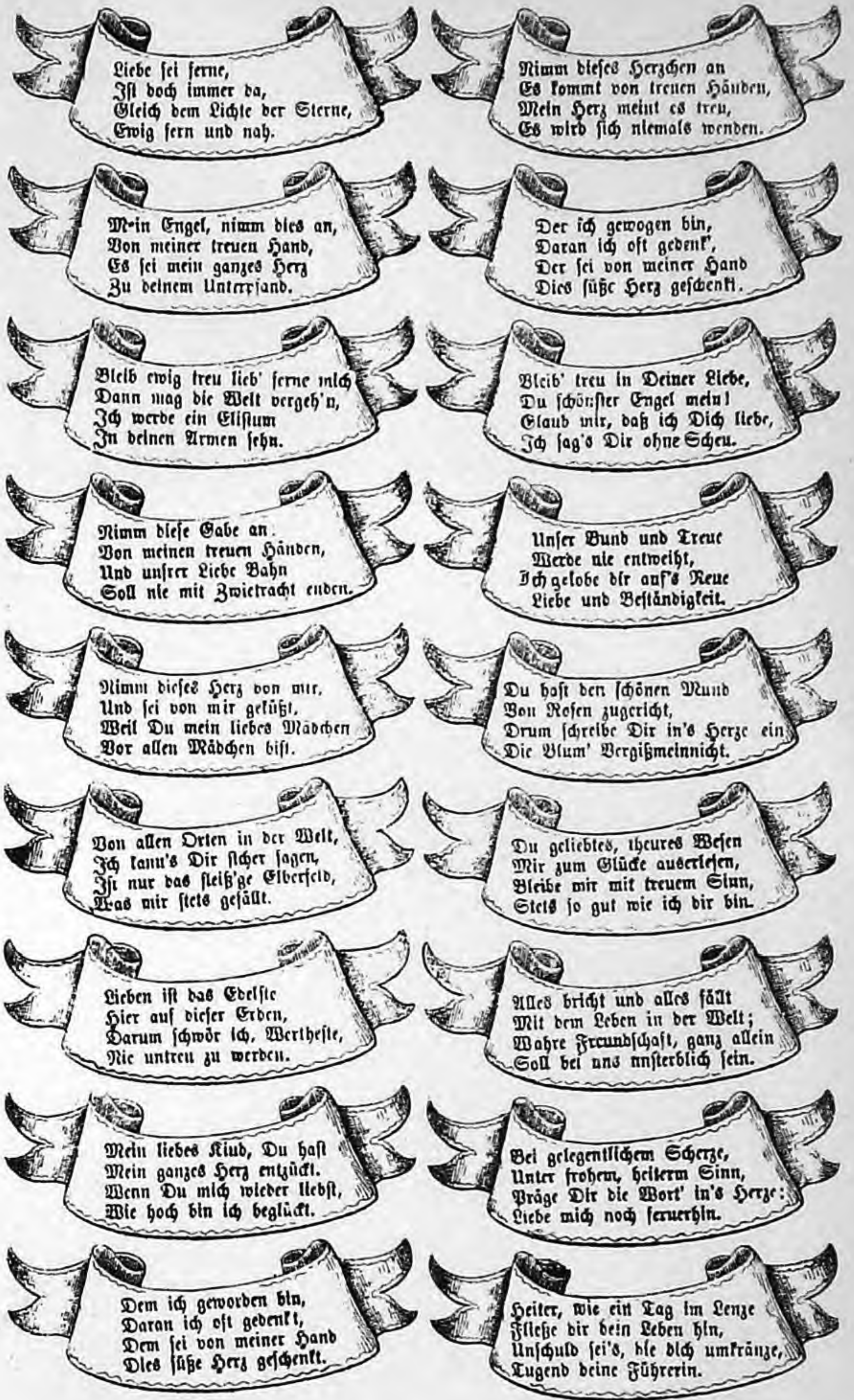
Der Lieb' und Freundschaft Allgewalt
Läßt nimmer sich gebieten Halt.

Nimm Dieses sonder Harm und Schmerzen,
S'ist wenig, doch es kommt von Herzen!

Heiterkeit und Fröhlichkeit
Sind die halbe Seligkeit!

Mag oft auch trüb der Himmel sein,
Nach Regen folgt ja Sonnenschein!

Dem ist's beste Loos beschieden,
Der mit seinem Loos zufrieden!



Reiminschriften auf Papierstreifen, in Dreiecksform und auf Spruchbändern für Zuckerstücke oder Kuchenherzen bei Jahrmärkten und Kirchweihen. Aus eigenem Besitz.

Noch im 18. Jahrhundert mischte man allenthalben mundartliche Laute, Formen und Wörter in die Sprache der Inschriften, falls diese nicht von vornherein rein mundartlich abgefaßt waren wie etwa in Niederdeutschland. Die Inschriften auf den früheren niederrheinischen Tonwaren sind bis weit in das 19. Jahrhundert hinein zum größeren Teile in der heimischen Sprache abgefaßt. Außer stilistischen Eigentümlichkeiten geben häufig schon einzelne Laute Sprache und Volk einer Landschaft zu erkennen. Inschriften mit Ausdrücken wie „... Du dreuer Gott“ (1602, Unterbreizbach in der Rhön), „... der Herr behüte deinen eingang“ (1693, Roßdorf, Rhön), „... Für alle Elenden Schaden behüt es...“ (1798, Rhön), „Einen weiden Bauch“ (1824, Rhön) verraten in dem Laute *d* statt *t* den Thüringer, oder solche mit Formen wie „Es (eß = iß) was gar ist / Drenk was clar ist...“ (1664, Zffum a. Niederrhein) deuten rheinische Herkunft an. Je mehr solche Inschriften Mundart



308. Inschrift in niederfränkischer Mundart auf einer niederrheinischen Tonhülle, 1716. Krefeld, Kaiser-Wilhelm-Museum.

wiedergeben, um so aufschlußreicher und wertvoller sind sie für die Erkenntnis der Volks- und Stammesart, abgesehen davon, daß sie Mundartproben, wenn auch stets nur in geringem Maße, bieten (Abb. 308).

Wie die Sprache der Urkunden wurde auch die der Inschriften auf lange Zeit durch die lateinische Sprache beherrscht, die der Inschriften an und in Kirchen, an Häusern Adliger und vornehmer Bürger, an Grabmälern hochgestellter Personen und an kirchlichen Geräten noch weit über das Mittelalter hinaus. Gedenkinschriften sind z. B. bis 1300 durchweg lateinisch abgefaßt, dann allmählich mehr und mehr auch in deutscher Sprache, ganz zeitgemäß zunächst in der jeweiligen Landessprache, z. B. die in deutschen Majuskeln ausgeführte Inschrift „O Maria gotes celle hab in huot was ich uber schelle (überschalle, überhöre), anno domini MCCCVI“ aus Ersingen in Württemberg vom Jahre 1306, die bisher älteste nachweisbare deutsche Gedenkinschrift. Auf niederdeutschem Boden wurden seit dem 14. Jahrhundert deutsche Inschriften geprägt, zuerst mundartliche, z. B. 1374 auf einer Glocke in Kalkar (Niederrhein). Die Marienglocke zu Werl i. W. vom Jahre 1495 z. B. kündet „Maria is myn name myn gelub sy gode bequeme . de lebentigen rope ich den doden beschrehe ich hagel und donner vorstur ich“. Eine Dünscheder Glocke aus dem Jahre 1507 überliefert in ihrer Inschrift „Maria heit ich dey my horet dey bede sych“, eine Sprachsünde, die noch heute in westdeutschen Gegenden wuchert, sich beten statt beten. Andererseits macht sich selbst an evangelischen Kirchen und Kirchenglocken der nachreformatorischen Zeit weiterhin die alte Kirchensprache geltend, so häufig in Thüringen. Auch die Grabinschriften stehen ursprünglich unter dem Einfluß kirchlichen Brauches und bleiben unter diesem über das Mittelalter hinaus, soweit es sich besonders um Grabmäler geistlicher Würdenträger handelt. Dennoch gehört die älteste nachweisbare deutschsprachige Inschrift auf einem Gedenkzeichen, einem Steindenkmal (Grabstein?) aus dem Ende des 10. Jahrhunderts in Rheinhessen, jetzt im Museum zu Mainz, noch der althochdeutschen Zeit an. Das Denkmal ist einem



309. Rahmeninschrift auf dem Denkstein Oswalds von Wollenstein, Brigen (Südtirol), bei Lebzeiten gesetzt 1408. Volksdeutscher Bilderdienst Stuttgart.

Dietrich, dem Sohne eines Gottfried und einer Drulinde, gewidmet. Die Inschrift lautet ergänzt: „Gehugi Diederichs. Go(defriedes?) inde Drulinda son(es)“, also „Gedenke Diederichs, des Sohnes Go(defriedes?) und der Drulinde“. Hinsichtlich des Wortlautes ist festzustellen, daß, wie Gedenkinschriften so auch Grabinschriften ursprünglich ebenso einfach wie ernst sind und deshalb um so wichtiger und eindringlicher wirken.

Seit dem 15. u. 16. Jahrhundert wird die ursprüngliche Kürze des Ausdrucks und Sachlichkeit der Angabe durch umständlichere Darstellung verdrängt. In der Barockzeit werden sie immer redseliger, arten sie häufig in förmliche Lebensschilderungen und oft genug in aufdringliche, schwülstige Lobhudeleien aus. Deutschsprachige Hausinschriften sind frühestens für die ersten Jahrzehnte des 14. Jahrhunderts aus dem Elsaß bezeugt und seitdem in einer immer höher steigenden Zahl überliefert. Indessen gefiel man sich bis in die neuere Zeit hinein, auch noch an Häusern lateinische Inschriften zu verwenden. Am Hause des ehemaligen Zentgrafen Heinrich Brüll in Rieselbach (Rhein) steht die Inschrift: „Salus exeuntibus et introitibus Heinrich Brüll Zentgraf im Ampt Kreinberg 1571“. Über der Haustür des sog. Unterschloßes in Wölkershausen (Rhein) ist ein Stein eingemauert mit der Inschrift: „Ni deus aedificet frustra domus illa paratur / Quam volet humanus constituere labor /. Hef (Helf?) Got fort 1613 Her und dort.“ Auf dem prachtvollen Giebel des 1676 errichteten Hauses Zum Goldenen Bären in Köln (Severinsstraße 15) prangt durch Splinte der Maueranker gebildet die Zahl „A 1676“ und der Spruch: „Soli Deo gloria“. Noch 1715 wurde in Billip (Landkreis Bonn) ein Haus mit dem Chronogramm „GottfrID Weber has / aeDes aeDIICarI feCIIt / aMICIs et posterIs VsVi et DeCorI“ errichtet. Auch Eingänge zu den Woh-

nungen der Toten und den Stätten der Kunst und Wissenschaft hat man noch im 19. Jahrhundert durch lateinische Inschriften „geziert“. Über der Pforte des alten Kölner Friedhofes in Melaten (1810) steht „Funeribus Agrippinensium Sacer Locus“, einfachen Leuten unverständlich, aber auch vielen, die die Inschrift verstehen, kalt und gefühllos. Wie ganz anders aber, gefühlvoll, zum Herzen sprechend die Inschrift „Hier endet Leid, Verfolgung und Klage“, die ehemals am Tor des Friedhofes in der bis 1918/19 überwiegend deutschen Stadt Cilli im jetzigen Slowenien stand, aber bei der Übernahme der Herrschaft durch die Slowenen entfernt wurde. Über die Berliner Staatsbibliothek mußte man nichts Besseres zu setzen als „Nutrimentum spiritus“ und über ein 1829 in Köln errichtetes Schauspielhaus nichts anderes als „Ludimus Effigiem Vitae“.

Je kunstvoller Inschriften gestaltet sind und je deutlicher sie zutage treten, um so mehr zieren sie ihre Träger. Mannigfaltig ist die Buchstabenform in ihren wechselnden Stilarten, die sich oft dem jeweiligen Baustil recht glücklich fügen. Die Betrachtung des Wandels der Schriftart, wie er besonders bei den Gedenk-, Grab- und Hausinschriften wahrnehmbar ist, gehört freilich mehr in die Altertumskunde, besonders in die Epigraphik, ebenso die Behandlung der Abkürzungen, die nicht nur einzelne Wörter, vielmehr oft ganze Zeilen, Sätze und Sprüche vertreten und noch nicht alle aufgelöst und erklärt sind. Desgleichen mannigfaltig wechselnd ist die Art der Angabe der Jahreszahl und ihrer Zeichen. Oft ist sie in einem Chronogramm enthalten, außer in Gedenk- und Grabinschriften auch in Hausinschriften, meist in lateinischen, jedoch auch in deutschen. Teils sind die Inschriften aus dem Holz geschnitten oder auch aus dem Stein gemeißelt, eingeritzt oder eingegraben, mit Farben ausgemalt

oder überhaupt aufgemalt, von Bildern oder anderen Zieraten begleitet, verschieden nach den landschaftlich bedingten oder herausgewachsenen Bräutchen. Zuweilen ist sogar eine Inschrift in Form eines Rebus angemalt, d. i. als Bilder- oder Zeichenrätsel, wie solche außer einfachen Rätseln als Hausinschriften aus Hessen überliefert sind. Soweit Inschriften ohne fremde Beihilfe von Bauern und „kleinen“, einfachen Leuten geprägt und von Handwerkern angebracht sind, erscheinen sie häufig unbeholfen in der Form, und diese Unbeholfenheit wird oft durch mundgemäße Schreibweise, wahllose Anwendung der Klein- und Großbuchstaben und willkürliche, oft freilich durch den Raum bedingte Trennung der Verse oder zusammengehöriger Begriffe noch gesteigert. Durch solche Unebenheiten wird nicht selten der Sinn einer Inschrift verkehrt. Bei ihrer Aufnahme sollte so buchstaben- und zeichngetreu verfahren werden, wie überhaupt möglich ist. Genaueste Wiedergabe ist für alles, was aus den Inschriften herausgelesen werden kann, unerlässlich. Zuweilen werden um des Verses oder Reimes willen, in die manchmal sogar einfache Angaben gefaßt sind, Wörter entstellt und andere Sprachfehler gemacht, sogar Namen verdreht, wie es eine Grabinschrift: „Hier liegt Hans Gottlieb Lamm / Er starb durch'n Sturz vom Damm / Eigentlich hieß er Leim / Daß paßt aber nicht in'n Reim“ auf dem Friedhof von Morsbach am Bodensee offen verrät. Manche Inschriften wiederholen sich im ganzen Reich „Von der Maas bis an die Memel, von der Elb bis an den Belt“, werden auch bald auf Gräbern, bald an Häusern und auf Gloden verwandt.

Eine ebenso bedeutungsvolle wie zahlenmäßig reichüberlieferte Inschriftengruppe bilden die auf Gedenksteinen, Kreuzen, Leichenpfosten, Totenschilden, Totenbrettern, Martern und verwandten Gedenkzeichen eingegrabenen oder aufgemalten Schriften. Germanische Grabschriften (Runen) sind seit dem 5./6. Jahrhundert n. Chr. auf Steinen aus Norwegen überliefert. Steine ohne Inschrift waren bereits in der nordischen Bronzezeit üblich. Der Brauch, Runensteine auf die Grabhügel zu setzen, verbreitete sich durch ganz Skandinavien. Im festländischen Westgermanien sind Grabinschriften in heidnischer Zeit unbekannt. Gleichzeitig mit dem Vordringen der Franken verschwinden die bis dahin gebräuchlichen fremden Inschriften, ohne daß zunächst, wie es scheint, germanische an ihre Stelle traten. Erst mit der Befehrung germanischer Stämme auf deutschem Boden bringen bei diesen auch Grabinschriften ein. Sehr wahrscheinlich aber sind in der Zeit vor dem Beginn der bürgerlichen Kultur und auch noch später die armen und einfachen Leute überhaupt auf einem Brette liegend der Erde übergeben worden, ohne daß ihnen eine Inschrift gesetzt wurde. Dem Andenken höherstehender, vornehmer oder um eine Kirche oder ein Kloster verdienter Menschen wurden Steine mit einer kurzgefaßten Inschrift gesetzt, Memoriensteine, deren eine Reihe aus dem 9.—11. Jahrhundert erhalten ist (vgl. oben). Vermutlich unter dem Einfluß der sich seit dem 11. und 12. Jahrhundert auf deutschem Boden ausbreitenden ritterlich-höfischen Kultur sind für solche Verstorbenen allmählich die mehr und mehr prunkvoll gestalteten steinernen und bronzenen Grabplatten (Decksteine) geschaffen worden, deren noch heute zahlreiche Kirchen und Friedhofskapellen bergen. Allgemeiner wurden diese Grabsteinplatten seit dem 13. Jahrhundert. Die Inschrift steht auf dem Rahmen einer solchen, weniger oft auf einer Tafel, die oberhalb des Kopfendes der Platte etwa von zwei Engeln gehalten wird. Manchmal füllt sie den mittleren Raum des Grabsteines aus, wie es später bei aufrechtstehenden Grabsteinen ist. Auch Denksteine, die noch Lebenden gesetzt wurden, tragen freilich meist einfache Inschriften (Abb. 309).

Seit der Zeit, in der Grabsteine und Steinkreuze allgemeiner verwandt wurden, sind naturgemäß auch Inschriften mehr und mehr gesetzt worden, sicherlich freilich mehr in städtisch-bürgerlichen Kreisen als in ländlich-bäuerlichen, obwohl vermutlich mancher bestige Bauer eher einer Inschrift teilhaftig wurde als ein unbekannter Bürger. Grabinschriften haben die Auslands-



310. Ältester Grabstein mit deutscher Inschrift aus dem Banat (Rumänien), Săberlach, 1790. (Vollständiger Bilderbogen, Stuttgart.)



311. Inschrift auf einer Gedenktafel aus der Pestzeit 1709–1711, Landsberg (Kr. Pr. Chlau), ev. Pfarrkirche. (Aufnahme: Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen.)

die auf den Totenbrettern oder Leichen-, Re(c)hbrettern (germ. hraiwa — Leichnam) und sog. Marterln (Marterltafeln) verzeichneten. Die ersten sind die Bretter, auf denen man die Verstorbenen nach Eintritt des Todes im Hause bis zur Beerdigung aufbahrte, worauf man die Bretter nach dieser draußen aufstellte. Sie sind im ganzen bayerisch-böhmischen Grenzgebirge und in dessen Vorgelände sowie in Oberbayern und Tirol, seit Jahrhunderten gebräuchlich. Man begegnet ihnen an Kirchwegen und vielbegangenen Verbindungsstraßen, wo sie in Reihen oder Gruppen bei einem Feldkreuz, einer Kapelle, einem Bildstock oder an Bäumen aufrecht stehen, in mannigfacher Form und mit symbolischer Zier und Inschrift, die Namen, Stand und Herkunft des Verstorbenen angibt, Tag und Jahr seines Todes und sein Alter, meistens auch einen frommen und gefühlvollen Spruch, häufig in Reimen. Es heißt z. B.: „Auf diesem Brett hatt geruht bis zu seiner Beerdigung der ehrbare Michael Baumer, Ausnahmsbauer von Oberndorf, gestorben den 6. April 1869, sein Alter 64 Jahre“, oder in mundartlich gefärbter Sprache: „Auf diesen Bredt / hat geruht der / Tugentreiche / Jüngling Anton / Windmeißler / Halbbauerssohn / von Reischach ist / gestorben den 4 / Jänner 1910 sein / Alter 23 Jahr. / Des frommen Seele / lebt bei Gott, der ihn / von all seiner Noth / von all seiner Missetad durch seinen / Heuligen Sohn / erlöset hat“ (Dalking). Nicht immer hat der Tote vor der Beerdigung auch wirklich auf dem Brette gelegen; trotzdem wird häufig ein solches Gedenkzeichen aufgestellt. Es zeigt dann als Anfang der Inschrift etwa „Andenken an den M. M.“ oder „Denkmal für den M. M.“.

In Mecklenburg und der Lüneburger Heide legte man früher ein bides Eichenbrett aufs Grab, auf das der Name des Verstorbenen und ein Spruch eingeschnitten waren. Die Inschriften auf den Marterltafeln, die in den Alpenländern Österreichs

deutschen ihren Verstorbenen gesetzt genau so wie ihre Vorfahren in der Heimat. Ein hübscher Beweis ist das älteste Grabkreuz in Saderlach im rumänischen Banat, das aus dem Jahre 1790 stammt und in deutscher Schrift die Inschrift trägt „Hier Ruhet.. ist gestorben den 10. Hornung 1790 seins Alters 48 Jahr Gott gib ihm die ewige Ruh“ (Abb. 310). Beachtenswert ist der deutsche Monatsname für Februar. Toteninschriften tragen weiterhin die seit dem 14. Jahrhundert nachgewiesenen, in Kirchen aufgehängten, meist hölzernen Totenschilder in ihren einfachen, auf dem Rande aufgemalten Angaben über Namen, Stand und Sterbezeit. Mannigfaltig in der äußeren Form waren sie bis ins 18. Jahrhundert vorzüglich in Adels- und Patrizierkreisen beliebt. Einzelne Kirchen im Westen (Dom zu Altenberg im Bergischen Lande, Boppard am Rhein, Marburg), im Süden (Mörlingen, Ulm, Wien sowie Bozen in Südtirol) und im äußersten Osten des deutschen Kulturbereiches (Frauenburg in Ostpreußen, Riga, Reval) bewahren noch zahlreiche solcher Totenschilder. Am einfachsten sind die Eintragungen der Namen Kriegesgefallener auf den im 19. Jahrhundert und in unserer Zeit in Kirchen und öffentlichen Gebäuden aufgehängten Gedächtnistafeln. Durch die geschlossene Aufzeichnung der zu einem Kirchspiel, einer Gemeinde oder einer Körperschaft gehörigen Namen der Kriegshelden wird deren Gemeinschaft mit den Lebenden aus ihren früheren Wohn-, Berufs- und Schaffenskreisen gut betont. In Pestzeiten Verstorbene wurden durch Gedenkinschriften besonders geehrt (Abb. 311).

Zu den volkstümlich wichtigsten und wertvollsten Gruppen der Toteninschriften gehören

und über das ganze deutsche Alpenvorland bis in den Schwarzwald und in die Randgebiete Böhmens, ferner im Süden über die deutsche Sprachgrenze bis ins italienische Gebiet reichen, schildern in einer Inschrift und einer bildlichen Darstellung durchweg ein unglückliches Ereignis, dem ein Mensch oder Menschen zum Opfer fielen, z. B. im Inngebiete Unfälle, die durch Ertrinken herbeigeführt wurden. Martern ohne Inschrift sind bloße Gedenkbilder. Bei deutschen Martern fehlt eher das Bild als die Schrift. Auch Weinhäuser oder, wie sie in Süddeutschland heißen, Karner, tragen Inschriften, die sich in anderen deutschen Landschaften wiederholen, wie jene, die früher am Weinhaufe des ostfriesischen Dorfes Bilsun stand: „Hyr iss gerigtet regt / hyr ligt de Heere by een Knecht / oft junk Man Vrouw Knecht magt arm und ryl / ein Knafe is hier den andern gelyl. Komet gy welkhyen alle herby / und segget welker de beste sy.“ Einzelne Schädelkästchen und nicht zuletzt Schädel selber wurden, wenigstens früher, in süddeutschen Landen mit Schriften, Namen und Todesjahr und anderen Angaben verziert, zuweilen auch, z. B. im Salzburgerischen, mit Sprüchen beschrieben. Zuweilen sind auch Grabchriften auf Tiere verfaßt und auf ihren Gedenkstein geschrieben worden.

Inschriften an Häusern, Wohngebäuden, Rathhäusern, Wirts- und Geschäftshäusern sind frühestens aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts nachweisbar, je eine durch Jahreszahl sicher bestimmte deutsche aus Boersch (Elsaß, Kreis Molsheim, 1328) und aus Kolmar (Elsaß, 1330). Weitere festbestimmte Hausinschriften aus den folgenden Jahrzehnten bis 1500 sind aus verschiedenen anderen Gegenden Deutschlands nachweisbar. Eine angeblich aus dem 15. Jahrhundert stammende Inschrift „Lzor Kijngassen bin ich genant / goden luiten wail bekant“, früher aufgemalt über dem Erdgeschoß eines Hauses in Köln, ist wie eine Verquickung von Hausnamen und Hausinschrift, oder könnte zeigen, wie sich allmählich Hausnamen zu Hausprüchen erweiterten. Ob etwa schon im 13. oder gar im 12. Jahrhundert Häuser der Bauern oder städtische Häuser Inschriften trugen und ob solche etwa zuerst in Städten bräuchlich wurden und dann aus diesen sich auch in ländlichen Gegenden verbreiteten, ist nicht festzustellen, da Häuser aus dieser Zeit nur noch ganz vereinzelt erhalten sind. Zu unterscheiden ist zwischen der Hausinschrift mit Marke oder Namen und Zahl, also der engeren Inschrift, und ihrer Erweiterung durch den Hauspruch; festzustellen wäre, wo zuerst Hausprüche zur Bier oder wie ein Schutzbrief für die Hausleute oder zur Werbung für ein Geschäft, als Einladung in ein Gasthaus oder zur Warnung und Belehrung vom Hause der Obrigkeit aus verwandt worden sind. Der schätzenswerte Brauch, Häuser durch Inschriften auszuzeichnen und zu zieren, ist in Städten unserer Zeit häufig bei Neubauten wieder lebendig geworden. Die seit dem Ausgange des vorigen Jahrhunderts entwickelte Kölner Neustadt trägt z. B. eine ganze Reihe Häuser mit Inschriften; auch manches neugebaute oder neuhergerichtete Haus in der Altstadt zeigt wiederum ein Anno Domini mit Jahreszahl, Bild und Spruch, etwa so: A D (Bild: Sonne) 1462, darunter „Mach es wie die Sonnenuhr / Zähl die heitern Stunden nur“. Sonst zeichnen sich Inschriften an neueren Häusern durch ihre Kürze aus. „Lo Hus is best“ steht z. B. über einer Eingangstür aus dem roten Sandstein herausgemeißelt, an einem anderen Hause „Eigener Herd Goldes wert“, an einem dritten „Gott vertraut Fest gebaut“. Wie auch Auslandsdeutsche der Väter Brauch bis in die neueste Zeit üben, lehrt die zwar einfache, aber immerhin beachtenswerte Inschrift: „19 Karl & Maria Schneider 14“ im Giebelfeld eines Bauernhauses im Schwäbischen Banat, Rumänien.

Vielfach sind die Möglichkeiten, die sich außerhalb und innerhalb des Hauses bieten, Inschriften anzubringen. Bei mehrteiligen Bauernhäusern und Gehöften erfreut sich zuerst das Haupthaus oder, wie man im Lippeschen sagt, das Meierhaus eines solchen Schmuckes, ferner dann die Leibzucht oder der Altenteil, der Heu- und Wagenschuppen, der Stall, der Kornspeicher, das Badhaus und die Mühle. Als Träger dienen die waagerechten Balken, vorzüglich die der Stirnseite, bei Raummangel auch die der Längsseite, wie man an hessischen Häusern sehen kann. Man stößt an der Weser, in Hessen und im Sauerland auf Häuser, an denen sich Inschriften auf mehreren liegenden Balken wie ein Band oder Bänder über die ganze Stirnseite des Hauses und zuweilen noch über die Scheune hinziehen, auf der Stirnseite häufig vom obersten Hausgiebel an bis zum Grundbalken des ersten Stockwerkes. Sonst findet man Inschriften am Tür- und



312. Totenpfosten in Rahlau, Str. Mohrungen.

Fenstersturz, an der Fensterbrüstung, in Bogenzwickeln, an der Giebelchwelle, im oberen Giebelbreich. In Niedersachsen finden sich Hausinschriften auf dem Holm über der „Wissendör“ (Einfahrtstor) wie auch auf dem Balken über ihr. In Ostböhmen hält das Giebelbrett die Inschrift fest. So bietet das Holzfachwerkhaus mit seinem reichen Balkenwerk hervortretende Stellen genug. Eine beliebte Stelle am Bauernhause der Lüneburger Heide für Hausmarke, Namen, Reimsprüche und ähnliche Inschriften war früher das Fenster neben der Türe, die links aus dem Flett ins Freie führt, der sog. Halsdör. Für dieses Fenster wurden bei der Hausrichte von Verwandten oder befreundeten Bauern bunte Scheiben (Taf. XII) gestiftet, auf denen der Name des Stifters, die Jahreszahl, Bilder aus der Arbeit des Bauern oder Handwerkers und anderes prangten. Die Stifter wurden vom Bauer durch einen Biertrunk, das Fensterbeer oder auch Bierköst genannt, gefeiert. Deshalb hießen diese vom 17. Jahrhundert bis ins 19. gebräuchlichen Scheiben „Fensterbeerscheiben“. Nur selten steht die Inschrift auf einer etwa über der Tür angebrachten Tafel. Das Fachwerkhaus Nr. 16 in Kaltenwestheim (Rhön) trägt eine solche von geschnitzten Engeln gehaltene Tafel mit der Inschrift: „Soli Deo gloria / Großer Jehova / Dir in Deine Hand / steht dieses Haus in Krieg & Brand / für aller Elemen den Schaden / Behüt es wahrer Gott in Gnaden / Johannes Bischoff Anno 1798“. Nicht selten finden sich Inschriften oder Teile solcher (Hausprüche) auf Balken an Dielen, auf Böden und an Ställen. Bei diesen Balkeninschriften handelt es sich meistens um Verwendung alten Balkenwerkes niedergelegter Häuser und Höfe. Sonst ist es in niederdeutschen Landschaften weniger Brauch, Inschriften im Inneren des Hauses oder Hofes anzubringen, etwa einen Spruch an die Wand der Diele zu malen, hingegen auf den westfriesischen Inseln, den Halligen, im Altenburgischen und im Elsaß. In Bauernhäusern Siebenbürgens stehen Sprüche am Kasten oder Hauptbalken der Zimmerdecke, am Himmel oder der hölzernen, angestrichenen Decke über dem Tische, z. B. „Ihr esset oder trinket oder was ihr thut, / so thut Alles zur Ehre Gottes“ (Meschendorf), auch an Zimmer- oder Kellertüren. In Halwelagen z. B. ist gar einer Kellertüre eine Bauinschrift anvertraut: „Mein Gott, ich danke dir, daß du mir geholfen hast, daß ich dieses Haus glücklich aufgebaut habe. 1805.“ Hausgeräte beweglicher Art, wie Bettstätten, Truhen, Kastenuhren, Ofenplatten und Rachen, Schüsselrahmen oder Schüsselbretter, Stühle, Rannen, Töpfe, Schüsseln, Zinnteller, Fässer und andere Dinge schmückte und schmückt man ebenfalls mit Sprüchen und zuweilen auch mit Jahreszahlen und Namen. Sogar Dachziegel, die der Augenschau doch sehr entrückt sind, mußten als Träger einer Inschrift herhalten, so ein Dachziegel in der Form eines S, der 1693 in Roßdorf (Rhön) verwandt worden ist. Auch auf Ziegeln, sog. Ehrenziegeln, die im Frühjahr als erste gebadene vom Zieglergesellen dem Meister überreicht wurden, ist ein Spruch eingeritzt, der den Ziegler betrifft oder die Bitte um ein Trinkgeld enthält.

In Form von Initialen, Namen und Jahreszahlen, erklärenden Beischriften, Bibel- und Sinnsprüchen, Bitten und Gebeten helfen sie wie eine Verzierung Spiegel und Rand, z. B. besonders geschäfter Lonschüsseln, füllen, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert vorzüglich am Niederrhein gebadene wurden und als Schmuck- und Brunkstücke den Herdbossen oder Rauchfang und das Tellergerüst in der Küche zierten oder als Brautschüsseln zur Erinnerung an die Hochzeit dienten. Das alltägliche Tellergerüst, das kaum in einem Stücke erhalten blieb, scheint keine Inschriftzier getragen zu haben. Auch Kiesen, die zum Befleiden der Herdwände oder auch zur Schmückung der Stubenwand gebraucht werden, sind mit Sprüchen verziert.

Inschriften fehlen auch nicht auf Arbeitsgeräten, auf Webstühlen, in die oft ein frommer Spruch eingeschnitten ist (Teller Museum, Webstuhl aus dem Wendland), auf Ellen, mittels deren das fertiggewebte Leinen gemessen wird, z. B. „Was ich von Gott tu beten, das soll die Ellen meten“, auf Webebrettchen, wie sie z. B. in Pommern mit einem Spruch geziert werden, auf Spinnrädern, Fingerhüten, Harfen (Rechen) und andern. Zuweilen werden solche mit Inschriften geschmückte Geräte und andere Dinge als Geschenk verehrt. Die Inschriften werden dann wie die Gegenstände selber oder gar noch mehr als diese beachtet und geschätzt oder als Beleidigung empfunden, je nachdem sie ein Zeichen der Hochachtung, einen Liebeschwur oder aber einen anzüglichen Scherz oder gar derben Spott enthalten. Fast unübersehbar ist die

nach Zeiten und Landschaften wechselnde Zahl der Geschenkstücke, die mittels ihrer Inschriften mehrfache Gelegenheit boten, sich zu offenbaren und der Erinnerung zu dienen. Junge Bauernburschen schenkten ihrer Liebsten ein mit Liebesgrüßen oder einem guten Wunsche in Golddruck oder Goldschrift geschmücktes Wodenblatt, deren das Teller Museum zahlreiche aus Südhannover stammende besitzt; sie dienten dazu, daß auf dem Wodenstoß am Spinnrad befestigte Flachsbündel zusammenzuhalten. Soweit es sich um Inschriften als Liebesboten und Erinnerungsmale handelt, dienten ähnlichen Zwecken Spanschachteln (Abb. 43, Bd. III), die, gleichermaßen in Nord- und Süddeutschland im 18. und 19. Jahrhundert beliebt, wiederum Mädchen von Burschen verehrt und zur Aufbewahrung der Haube oder anderen Staates benutzt wurden und auch als Patengeschenke im Gebrauch waren, ferner Liebes- oder Verstächl, in den bayerisch-österreichischen Alpengebieten von den Mädchen ihrem Schatz verehrt, Ostereier, wie man sie in der Tglauer Sprachinsel abwechslungsreich mit Versen zu zieren weiß, zierlich geschnittene und mit Versen schön beschriebene Liebes- oder Verstäbrie, Kuchenherzen mit Spruchbändern und viele andere Dinge.

Wenig beachtet wurden bisher die Inschriften, die sich auf den Königschilden der Schützengilden zeigen, schilderbörmige Anhänger der Königsreihe, von den jeweiligen Schützenkönigen als Andenken an ihren Sieg beim Bogelschießen gestiftet, seit dem 16. Jahrhundert, z. B. am Niederrhein, nachweisbar und vom 17. Jahrhundert an in großer Zahl erhalten, Silberplättchen mit Bildern, Jahreszahlen und Schriften, die je nach Bestellung eingegraben wurden (Taf. XII). Speerblätter, Schwertklingen und Messer, bereits in germanischer Zeit durch Inschriften, Namen des Meisters oder des Besitzers in Runenschrift gekennzeichnet, sind in mittelalterlichen Zeiten in ähnlicher Weise ausgezeichnet worden. Alten Ritterschwertern wurden Warnungen wie: „Hüte dich / (T)hve lei(n) W)osez nich 1463“ (Siebenbürgen) aufgeprägt oder ein kurzes Stoßgebet, das anscheinend den Verbrecher beim Todesstreich ins Jenseits begleiten sollte. Sowohl andere Kriegswaffen, z. B. Geschützrohre (s. unten), wie auch andere Rechtsdenkmäler, zu denen z. B. auch Warnungstafeln mit zwar grimmigen, aber dennoch humorvoll anmutenden Inschriften gehören, Gebots- und Verbotstafeln überhaupt, Nachbarzeichen, wie sie auch in den Nachbarschaften siebenbürgischer Orte (Schäßburg, Hermannstadt) in Form von Holztäfelchen von einem Haus ins andere geschickt wurden, um eine Einladung zu übermitteln, können hier ebenfalls nur erwähnt werden und bei manchen anderen Dingen, z. B. Fahnen, ist nicht einmal mehr eine kurze Erwähnung möglich. Selbst Feuerspritzen zeigen sich mit Inschriften geschmückt, z. B. eine solche in Kaltenlengsfeld (Rhön), die an ihrem Wasserfaß die Reimerei trägt: „Ich hab ein weiden bauch / Wohl dem, der mich nicht braucht / Das ist gut vorn brand / Vor Stadt, Dorf und Land / Kaltenlengsfeld 1824.“ In Rechnungsbüchern, Ratprotokollen, Zunft-, Nachbarschafts- und Hausbüchern sind häufig auf den Innenseiten der Einbandbedel und an anderen Stellen von den Schreibern Denk- und Weisheitsprüche eingezeichnet worden. Mehrere solche haben z. B. auch Hermannstädter Bücher auf uns gebracht, das Rechnungsbuch der Nachbarschaft des Großen und Kleinen Ringes (Marktes) in Hermannstadt: „Sieh an dich / Und nicht mich, / Thue ich Unrecht, / So hüte dich.“

Der Brauch, Glöden außer durch Ornamente und Figuren auch durch Inschriften auszuzeichnen, beginnt mit dem 12. Jahrhundert. Die Inschriften, anfangs vertieft, später erhaben auf der Außenseite angebracht, überliefern zunächst nur die Zeit des Glödenusses. Das bisher älteste nachweisbare Beispiel dieser Art ist die Glöde zu Tggensbach in Niederbayern vom Jahre 1144. Später gesellten sich die Namen des Glödenießers, des Stifters oder der Stifterin und der Glöde selbst hinzu. Seit dem Ausgang des Mittelalters nehmen die Inschriften kurze Anrufungen Gottes oder einzelner Heiligen auf, auch Formeln mit religiöser Kraft und kurze Bitten. Sehr früh und am häufigsten ist die Bitte um Frieden „O rex glorie veni cum pace“, so auf der Glöde Josanna im Münster zu Freiburg i. Br. von 1258. Ihr entspricht die deutsche Inschrift „konig der eren, cum (komm) uns hn frid und si uns gnedig“ auf einer Glöde in Sachsen.

Die Erforschung des Ursprungs und der Verfasserschaft der Inschriften ist ebenso reizend wie mühevoll. Einzelne Inschriften wie auch ganze Gruppen verraten durch ihre Wahl und ihren ernstesten logischen Inhalt ihre Herkunft aus höheren Schichten. Inschriften an und in Kirchen und auf kirchlichen Geräten, wie z. B. Kirchenglöden, sind sicherlich zum allergrößten Teile von Geistlichen ausgegangen, nicht nur die lateinischen, sondern auch deutschsprachige. Jedenfalls weisen die Anrufungen und Bittgebete, Psalmenverse und andere liturgische Stücke in solchen auf „bibelfeste“ Leute hin. Wie weit in der vor- oder in der nachreformatorischen Zeit außer Künstlern oder Meistern Laienmitglieder der Kirchspiele bei solchen Inschriften mitgewirkt haben, wird schwerlich im einzelnen festzustellen sein. Anders verhält es sich bei zahl-

reichen Grab- und Hausinschriften, bei denen freilich auch hier der jeweilige Ortspfarrer und andere kundige und „gebildete“ Leute sicherlich häufig Inschriften angeregt oder verfaßt haben. Starke landschaftliche Verschiedenheiten sind gerade bei diesen beiden Gruppen des Inschriftengutes wahrnehmbar. Inschriften auf Geräten, Geschenkstücken und anderen Duzendwaren entbehren häufig, obwohl volkstümlicher Herkunft, der Eigenprägung.

Inschriften auf Grabsteinen, Grabkreuzen oder anderen Grabmälern haben um so höheren Wert, je weniger sie sich wiederholen, also nicht allgemein oder vielfach verbreitete Inschriften sind. In solchen „einzigartigen“ drängt sich das Individuelle, Eigenwüchsige überall durch, ohne daß freilich ein einzelner Verfasser oder etwa mehrere zu einer Gemeinschaft gehörige genau bekannt sind. Mancher fühlte und fühlt sich gezwungen, nach einem Vorbilde zu suchen, das er entweder ganz übernahm oder kürzte oder erweiterte oder anders gestaltete. Häufig vertraut man die Inschrift für einen Grabstein oder ein Grabkreuz dem Handwerksmeister oder Künstler an, der das Gedenkzeichen liefert. In den Dörfern der Rhön z. B. legt der Klempner, bei dem der Bauer oder die Bäuerin ein Emailleschild für das Grabkreuz bestellt, ein Buch mit Inschriften oder Grabversen vor, aus denen dann eine je nach Geschmack des Bestellers und nach dem Geschlecht und Alter des Verstorbenen und der Lage des Todesfalles geeignete Inschrift ausgewählt wird. Den Leuten des bayerisch-böhmischen Waldgebirgslandes setzt der Schreiner Vers oder Spruch für das Totenbrett auf. Der eine tut's nach eigenem Kopf und Sinn, der andere nach einer handschriftlichen oder gedruckten Sammlung. Es finden sich in solchen Sammlungen Sprüche allgemeiner Bedeutung wie: „Auf diesem Brett bin ich gelegen / Was ihr jetzt seid, bin ich gewesen / Und was ich bin, das werdet ihr / Nicht unbefehrt geht fort von mir!“ In Miltach in der bayerischen Oberpfalz benutzte ein Schreiner eine 1853 in München gedruckte Sammlung: „553 Sprüche zu Grabchriften aus den heiligen Schriften und den Kirchenvätern, aus deutschen, lateinischen und französischen Dichtern und aus mehreren Gottesädem in und um München gesammelt und nach Stand, Geschlecht und Alter geordnet von einem emeritierten Priester. 2. Bändchen.“ Das 1. Bändchen, bereits 1843 und in 2. Auflage 1848 herausgebracht, scheint ziemliche Verbreitung gefunden zu haben und für andere Sammlungen vorbildlich geworden zu sein. In Gegenden, in denen Steinkreuze üblich sind, stehen Steinhauer oder Steinmeße oder, wie etwa in Städten, besondere Schriftenmaler dem Volke, vorzüglich denen, die im Auffinden einer geeigneten Inschrift oder in der sprachlichen Formung einer solchen unbeholfen sind, zu Gebote. In anderen Fällen kann man geradezu von gewerbsmäßig hergestellten, fertig beziehbaren Inschriften sprechen, soweit es sich um gereimte Verse handelt, die für Gebrauchsgegenstände oder Geschenke dienlich sein sollen. Das moderne, gußeiserne emaillierte Küchengeschirr wird z. B. mit fertig aufgemalten Inschriften oder Sprüchen geliefert, etwa ein Löffelhalter mit dem Spruch: „Eine kluge Hausfrau kocht mit Fleiß / Des Ehegatten Lieblings-speis“. Die um Zuckerstückchen (Karamellen) gewickelten Papierstreifen mit Reimsprüchen und die auf Kuchenherzen aufgeklebten oder in diese eingebadenen, auf Spruchbändern oder in anderer Form gedruckten Verse waren und sind in Hundertstücken von Druckereien oder Verlagsfirmen zu beziehen. Aus einem älteren Bogen mit solchen Versen, der die Überschrift: „210 zweizeilige Reimdevisen von R. Linderer (Gegen Nachdruck geschützt) Verlag von E. Schauer Nachfolger, Berlin“ (um 1880?) und solche „Reimdevise“ in fünf Spalten zu je 42 Stück auf orangefarbigem Papier mit Zwischenraum zum Ausschneiden trägt, sei ein Stück nebst anderen „Reimdevisen“ hierhin gesetzt (Tafel XIII). Wie eine Lieferware sind auch die neuerdings in deutschen Städten viel verbreiteten, der Werbung dienenden Inschriften oder Aufschriften auf Ladenfenstern, die häufig bei einzelnen Fachgeschäften gleich lauten, z. B. „Praktisch denken / Elektrisch [!] schenken“.

Manchen Inschriften liegen landläufige Volkssprüche oder Aussprüche aus Spruchsammlungen zugrunde, wie sie etwa Freidanks Bescheidenheit, die Spruchweisheit eines Hans Sachs oder der Prediger und Schriftsteller der Reformationszeit oder der witzigen Epigrammatiker des 16. bis 18. Jahrhunderts darboten. Sprüche wie: „Einer ach't's, der andre belacht's,

was macht's?" oder: „Hast du Geld, so tritt herfür / Hast du kein, bleib vor der Tür“ finden sich z. B. in Christoph Lehmanns *Florilegium politicum* (1630). Der Hauspruch: „Dorn und Distel stechen sehr / Falsche Zungen noch viel mehr / Will lieber in Dorn und Distel baden / Als sein mit falscher Zungen beladen“ zu Rankweil in Borarlberg ist bereits bei Pauli, *Postilla* 97a (Wander I, 678) festzustellen. Die literarisch-dichterische Abhängigkeit der Grab- und Hausprüche ist bisher im einzelnen noch wenig behandelt worden. Drei solcher, häufig für mehrerlei Zwecke verwandte seien herausgehoben. Der ergreifende, zur Selbstbesinnung mahnende, als Grabpruch des Magisters Martinus von Biberach zu Heilbronn (gestorben 1498) überlieferte Vers: „Ich leb und weiß nit wie lang / Ich stirb und weiß nit wann / Ich far und weiß nit wohin / Mich wundert daß ich froelich bin“, der in der durch „wol“ statt „nit“ veränderten Fassung Luthers z. B. auf dem Balkenwerk eines Fachwerkhäuses aus dem Jahre 1582 zu Melsn prangte, ist in seinem Vorbild über die Dichtung des Mittelalters hinüber bis in die frühchristliche Überlieferung zurückzufolgen. Den ebenfalls oft wiederholten und z. B. von Grimmselshausen als weit draußen in Deutschland gefundenen und von ihm im *Simplizissimus* aufgezeichneten, auf Totenmalen, als Haus- und Herbspruch und auch auf Glöden noch heute im Bergischen Lande, in Mittel- und Süddeutschland, in der Schweiz, in Tirol und in Siebenbürgen beliebten Vers: „Wir bauen Häuser hoch und fest / Darin sind wir nur fremde Gäst' / Doch wo wir sollen ewig sein / Da bauen wir gar wenig ein“ möchte man in seinem Ursprung, jedenfalls in seinem Kern- und Grundgedanken gar bis auf Empedokles zurück verfolgen. Die zahlreichen Abwandlungen dieser Hausprüche allein unter Berücksichtigung ihrer landschaftlichen Verschiedenheit zu verfolgen, wäre bereits eine Aufgabe. Ein Beispiel statt vieler. Das Holzfachwerkhäus in der Stadt Wafungen (Rhön), Pfarrgasse Nr. 306, trägt an seiner Stirnseite rechts über dem Eingang in Kapitalschrift den Spruch: „Si Deus pro nobis quis contra nos?“ und an der Schwelle des Obergeschosses die eigentliche Inschrift: „Anno 1604/ Lorenz Wurzel Bawherr/ Hans Ros Balten Bawman Zimmermeistere/ Wir bauen alle best vnd sint doch nvr fremde Gest vnd wo wir sollen ewig sein da bauen wir gar wenig ein.“ Der dritte Spruch: „Das Haus ist mein und doch nicht mein, / Beim Nächsten wird es auch so sein, / Dem Dritten wird es übergeben, / Der Vierte wird nicht ewig leben, / den Fünften trägt man auch hinaus, / Nun frag ich, wem gehört dies Haus?“ soll Ähnlichkeit mit altem, fremdem, orientalischem Gedankengut haben. Trotz aller wirklichen oder vermeintlichen Abhängigkeit sind auch solche Sprüche jedenfalls in ihrem Bau und in ihrer gedanklichen Ausgestaltung durchaus deutsch, ja sogar durchaus deutsch-vollstündlich. Zimmermeister und wandernde Zimmergesellen haben zu ihrer Verbreitung erheblich beigetragen.

Eine unerschöpfliche, häufig benutzte Quelle für die Sprüche und Verse, die Zusätze zu den eigentlichen Inschriften, bilden das alte und neue Testament, vorzüglich die Psalmen, sowie Kirchenlieder mit einzelnen Versen oder ganzen Strophen, gelegentlich auch die patristische Überlieferung. Bei der Erforschung und Betrachtung der an Bibelstellen angelehnten Inschriften ist zu beachten, welche deutsche Bibel zugrunde liegt, etwa Luthers oder Bugenhagens oder eine katholische wie die von Dietersberger. Namentlich da, wo die Ortspfarrrer zu Rate gezogen wurden oder werden, wie es bei Grabmälern und Häusern vielfach geschieht, von Kirchen und Glöden zu schweigen, überwiegen die Bibelstellen und Gesangbuchverse. Man kann sogar an solchen Inschriften manchmal das Eindringen und die Ausbreitung einer religiösen Strömung oder Bewegung erkennen. An nordlippeschen Hausinschriften ist die durch die Not des Dreißigjährigen Krieges geweckte, durch die prächtigen „evangelischen“ Kirchenlieder geförderte religiöse Stimmung und ihr langdauernder Nachhall deutlich zu erkennen. Wieder wie „In allen meinen Taten“, „Befiehl du deine Wege“ (Inschrift „Befiel dem Herrn deine Wege“), „Wer nur den lieben Gott läßt walten“, „Was Gott tut, das ist wohlgetan“ und viele andere werden aufgegriffen und in ihren Anfängen zugrunde gelegt. Auch die am Ausgange des 17. Jahrhunderts beginnende pietistische Bewegung mit ihrer Spruchweisheit eines Spener, Francke und Tersteegen ist in Inschriften und Sinnsprüchen in Mitteldeutschland ausgeprägt. In den Hausprüchen im Prättigau (Graubünden) findet man die herrnhutische innige, oft ins Süßliche übergehende Frömmigkeit wieder, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts eindrang, etwa in dem ersten Teile eines solchen Spruches vom Jahre 1766: „Zeichne mit des Bundes Blut / Dieses Haus in Deine Hände. / Halt uns fest in Deiner Hut, / Segne Anfang, Mitt' und Ende. / Schütz das Haus vor Wasser und Brand / Und bewahr das Vaterland.“ Die ältere, auf der lutherischen Orthodoxie ruhende Spruchweisheit blieb in deutschen Landschaften zwischendurch weiter lebendig. Aus dem Gedankengut der Aufklärung werden neue Inschriften in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts geformt. Zuweilen greift man auf ältere Strömungen zurück, so in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in der eine neue Bewegung religiöser Erweckung die ländlichen Kreise in Mittel- und Norddeutschland beein-

fließt. Verhältnismäßig selten kommt die Dichtung der Klastik zu Wort. Für die Erfassung des wechselnden Einflusses kirchlich-religiöser und geistlich-gelehrter Kreise auf die Formung der Inschriften bleibt der Forschung noch viel zu tun übrig. Eine genaue Aufstellung der religiösen Sprüche einzelner Orte und Landesteile und Vergleichung ihres Inhaltes mit der jeweiligen religiösen Zeitströmung wäre keine unnütze Arbeit.

Mehr als die äußere Form verdient der Inhalt der Inschriften Beachtung. Inschriften sind häufig kleine Texte und Urkunden zur Geschichte einer Familie, eines Ortes oder Landes und zur Zeitgeschichte. Aber außer persönlichen und zeitlichen Ereignissen greifen viele das Menschliche, das allgemein und stets gültig ist, heraus, vorzüglich Grab-, Haus- und Geräteinschriften. Soweit es sich bei deren festen Angaben um die Überlieferung von Namen, einzelnen Ereignissen persönlicher oder allgemeiner Art handelt, reizen sie den Familien- und Heimatforscher in erster Linie. Für den jedoch, der sich mit Volkstumskunde befaßt, ist alles das, was sie aus dem Gefühls-, Willens- und Verstandesleben einzelner, in einer bestimmten Gemeinschaft lebender Volksgenossen verraten, weit wertvoller. Sie sind daher als eine schätzenswerte Quelle der volkstümlichen Wissenschaft und ein nicht unwesentliches Mittel zur Erreichung ihres höchsten Zieles, der Erkenntnis des Geistes und Gemütes einer Zeit und eines Volkes, anzusehen.

Ähnlich wie Totenzettel und Sterbebildchen, enthalten Inschriften auf Grabmälern oft wichtige Lebensangaben, Bemerkungen über den Charakter, den Lebensgang und die Lebensarbeit des Toten, Familienverhältnisse und ähnliches (Abb. Bd. III, 53). Hausinschriften überliefern meistens den Namen des Bauherrn und den seiner Ehefrau, häufig auch Namen der Zimmermeister, ähnlich wie Glöden und Geräte manchen Künstlernamen der Vergessenheit entrißen haben. Hausinschriften künden oft von Brand, Naturereignissen, Krieg und Teuerung, ähnlich die Inschriften auf Haus tafeln, Botib tafeln, Teuerungsgebedenken und andere. Die Notzeit des Dreißigjährigen Krieges scheint aus den in die Torbalken eines Hauses zu Langholzhausen (Nordlippe) eingeritzten Worten: „Wo bin Gesette nicht min Trost gewest, wäre ich vergangen in meinem Glende“ zu sprechen. An einer Scheune in Niedermein (Lippe) steht: „Des Königs von Frankreich seine Kriegsarmee hier gewest von 1757 bis . . . Das Scheffel Rodden gekost 2 Thaler 12 gros“, ein Dokument aus der Zeit des Siebenjährigen Krieges, vielsagend trotz seiner Schlichte. Ein Haus in Welsdorf (Nordlippe) erzählt in seiner Inschrift: „Anno 1763 den 17. August ist voriges Haus durch Gewitter in Brand gesetzt worden und Anno 1764, den 10. Julius, haben Johann Lons Klotz und Wilhelmine Elisabeth Gerts dies Haus wieder aufrichten lassen.“ Selten verraten Glödeninschriften ein Ereignis. Eine Glöde in Bacha (Rhön, Stadtkirche) berichtet, freilich in lateinischer Fassung: „Soli deo gloria Copiis anglicis Moenum transgradientibus MDCCLIII fudit me M. P. Hansen . . .“ Tagesangaben bei Hausinschriften sind durchweg als Angaben des Tages des Richtfestes anzusehen, deutlich erkenntlich z. B. aus der Inschrift: „Philipp Wilhelm Ebeling und Henrietta Friederika Rhoden haben dieses Haus bauen lassen durch Zimmermeister Bethlen Haberlamp. Aufgerichtet Anno 1794 den 20 Mai.“ Das Richtfest ist auch gemeint in der Inschrift: „Anno 1712 2 September hat Johannes Hermans und Barbara Grons Cleud haben [so!] bis Haus aufrichten lassen. wZe (wir) pe(f)elen es in Gotes Hand“ (Wleibuir, Kreis Schleiden, Rheinland) und durchweg in den durch ganz Deutschland verbreiteten Tagesangaben bei Hausinschriften. Selten scheint eine Angabe über die Bauart, wie etwa: „Stehe still, lieber Leesser schaue diesen Bau an, daß er ist gemacht durch Gottes Hand und seine Kraft, von Holz, Posten Ruhgel [Riegel?] und Schwellen“ (1798, Kinzenbach, Kreis Wehlar).

Häufig sind Inschriften wie Bekenntnisse ihrer Träger zu ihrem Dienste oder die Träger stellen sich in ihnen vor, reden Vorübergehende an und rufen den Beschauern zu. Kirchenglöden nennen meist in ihren Aufschriften ihren Namen, stellen sich also vor, wie eine Glöde zu Wiesede in Ostfriesland: „Maria bin ich geheeten / de Gemeene van Wiesede heeft my laten geeten / Help Gott uet aller Noht / Gherd Klinge de my gegoten hatt / Gott ghebe siner sele rat / Anno 1400.“ Sie stellen sich namentlich auch nach ihrer Bestimmung vor, so als Wetter- (s. unten), Sturm- und Totenglöde. Die unter dem volkstümlichen Namen „Bierglöde“ bekannte Glöde in der Marienkirche zu Greifswald (1569) sagt: „De Wachterglöde bin ich genannt, / Allen fuchten broders wol bekannt / Stroger (Krüger, Wirt), wen du hörst mienen luth, / So jach de geste tom huse uth!“ Selten meldet ein Haus seine Zweckbestimmung in seiner Inschrift etwa wie das Holzfachwerkhäus Nr. 27 in Unterweid (Rhön) auf einem Felde des Fachwerkes: „Vor Regen und Schnee / Vor Hiß und Kält / Schütz ich mein Herrn / Auf dieser Welt.“ Häufiger stellen sich ältere Häuser ähnlich wie eine Glöde vor. Aber selten ist es wiederum, wenn ein Haus mittels seiner Inschrift

anruft und erzählt, wie ein solches in Ostböhmen: „Ihr Leute, bleibt ein wenig stehn, bei mir ist's (Brand des Hauses) schon zum drittenmal geschehn.“ Auch Geschütze nennen und rühmen sich, so eine Kartauze, die 1540 auf dem Wall zu Esens gegen die Bremer gebraucht wurde, in den Versen: „Schimpe nicht heet id, / Scharpe Schöte scheet id / Hadd id mien behde Broderß by der handt / Id wulde verbedigen ganz Harlingerlandt“ oder eine andere „Grote Greite heit id, / semwen Meilen scheit id. / Vadt se mi achtein Bund Pulwer achter min Gatt, / dat lewer id u te Esanten (Kanten) in de Stadt“. In den Grabinschriften reden oft die Toten selber, klagen, rufen den Wanderer an, trösten die Hinterbliebenen, oder diese reden den Toten an. Ein Grabstein in der Friedhofskirche zu Bacha (Rhön) meldet: „Anno 1598 den 8 Augusti ist Anna Wenden in Gott selig entschlaffen. Sie lieg ich iz ohn alle Clag / Und schlaß bis ahn den Jungsten Tag / Ahn dem Du mich mein Herr und Got / Wolst retten von dem ewigen Tod / Und zu Dir nehmen in Dein Reich / Das ich bei Dir leb' ewigleich.“ Sehr häufig findet man als Anrufformel: „Wand'rer steh' still und merck auf! / Was du nun bist das war ich auch / Wer ich jetzt bin wirst du auch werden / Der Würmer Speiß und Staub und Erden.“ Recht eigenwillig, fast frech und roh ruft ein „Toter“ in anscheinend selbstverfaßten Worten: „Marßch fort, Leser! / Verliere hier deine Zeit nicht mit Lesen alberner Prosa und schlechter Verse. Was mich betrifft so sag dir mein Grab was ich bin, was ich war geht dich einen Dreck an“ (Sachsen-Mtenburg). In solcher Äußerung zeigt sich der Mensch nach dem Grundzug seines Wesens. Solche redenden Grabinschriften sind psychologisch betrachtet doppelt wertvoll. Hinterbliebene reden zu den Toten, so Eltern zu ihrem verstorbenen Kinde, oder eine Familie zu ihrer alten Kindsmagd: „Fremde Leiden halfst du tragen / Treu und selbstlos war dein Thun / War dein Leben reich an Plagen / Sei dein Tod ein sanftes Ruh'n“ (Seefirchen bei Salzburg), ein schönes Zeichen des Gemeinschaftsgeistes.

Es ist unmöglich, hier auf diesem knapp bemessenen Raume die mannigfaltig wechselnden, aber häufig in den verschiedenen deutschen Landschaften wiederkehrenden Formeln vorzuführen, in denen Gloden, Tote, Häuser, Geräte der Mit- und Nachwelt gegenübertraten. Zudem erforderten Grabssprüche und Hausssprüche jeweils eine gesonderte Behandlung nach ihrem Alter und Ursprung, ihrer Verbreitung hinsichtlich übereinstimmender oder verschiedenartiger Formen und Formeln, ihrer Beeinflussung durch geistige oder literarische Strömungen und dann nicht zuletzt nach ihrer durch bestimmten Inhalt hervorgerufenen Gruppenbildung. Bei den Grabinschriften wären solche zu unterscheiden, die auf Kinder, verheiratete oder unverheiratete Erwachsene und auf die verschiedenen Stände und Berufe sich beziehen, ferner die mehr formelhaften Grabinschriften „Hier liegt“, „Hier ruht“ oder „Hier schläft“, „Schlaf wohl“, „Ruh sanft“ und „Gute-Nacht“-Sprüche. Aus diesen könnten die Rosengarten-sprüche gesondert werden, z. B.: „Hier liege ich im Rosengarten / Muß noch auf Weib und Kinder warten“, oder ein zweiseitiger: „Hier in diesem Rosengarten / Muß ich auf Vater und Mutter warten / Bin noch so jung und klein / Und muß doch gestorben sein“ (Sterzing); desgleichen als Engel-, Blumen- oder Knospenspruch zu bezeichnende, die wiederum für Kinder geprägt sind. Nach dem Inhalte könnten Dank-, Trost-, Trennungs-, Jenseits-, Ewigkeits- und Wiedersehenssprüche herausgestellt werden, oder solche, die ebenfalls auf bestimmten Formeln, wie „Heute mit morgen dir“ („Heindt an Mier / Morgen an Dier“, Münchener Gegend) beruhen oder auf solchen, die die Flüchtigkeit der Zeit, die Vergänglichkeit des Lebens und alles Irdischen überhaupt hervorheben, etwa „Staub- und Aschensprüche“, und nicht zuletzt die, welche den Tod als Ausgleich aller sozialen Unterschiede darstellen, die Herr- und Knecht-Sprüche, die zahlreich in mundartlichen Fassungen verbreitet sind und anscheinend sehr vollständig waren, in hochdeutscher Fassung „Gott ist wahrhaftig und gerecht / Hier ruht der Herr und auch sein Knecht / Nun ihr Weltweise tret't herbei / Und sagt wer Knecht und Herr da sei“. Der Sprüche sodann mit freiwilliger oder unfreiwilliger Komik, bei denen Volkstum und Stammesart sich selbst am Grabe nicht verleugnen, sind so viele, daß sie in allen Behandlungen stets eine besondere Abteilung bilden müßten (s. a. Schluß). Daß auch Sitte und Brauch aus dem Bereiche Tod und Begräbnis in Grabssprüchen berührt werden, zeigt die Inschrift: „Im Leben roth wie Zinnober / Im Tode wie Kreide so bleich / Gestorben am 12. October / Am 14. war die Leich' [Begräbnis] †1835“ (Brigen).

Bunte Mannigfaltigkeit herrscht im Inhalt der mit den eigentlichen Hausinschriften eng verbundenen oder diese begleitenden Hausssprüche. In ihnen offenbart sich die Gesinnung der Besitzer und Erbauer gegenüber Gott, der Gemeinschaft und sich selber. In deutlich hervortretenden Formeln und Einzelzügen befassen sie sich mit Gottes Segen, Gottvertrauen, Gottes Freundschaft, Gottesglauben, weitere mit dem Sinn und der Vergänglichkeit des Lebens, Todesbereitschaft, Alter und Jugend, Freundschaft und Gemeinschaft, Vorsicht (Trau, schau, wem), Neid und Bosheit, Kritik und Mörgelei, Angriff und Abwehr,

Schutz und Sicherheit, Eintracht und Friede, Treue und Ehrlichkeit, Recht und Unrecht, Arbeit und Gebet, Fleiß und Sparsamkeit, Genügsamkeit und Zufriedenheit, Geduld und Ergebung, Glück und Unglück, Freude am Eigenbesitz und mit mancherlei Dingen, die Stand und Beruf, Erfahrung beim Bauen und andere Lebensweisheit betreffen. Man hat schon versucht, für eine einzelne bestimmte Landschaft mehr oder minder kurz und bündig bezeichnete Spruchgruppen aufzustellen, wie Bausprüche, Segensprüche, Schutzprüche, Gönnsprüche, Neidsprüche und Gaffsprüche. Für andere Gruppen fehlt es indessen noch an einer treffenden Kennzeichnung. Überall mischen sich in ihnen altdeutsche Volksweisheit religiösen und weltlichen Charakters mit biblischer Anschauung. Obwohl sich im ganzen die mannigfaltigen Formeln und Einzelzüge durch das ganze Reich und die deutschen Volkstumsgebiete in Europa, ganz besonders z. B. Tirol und Siebenbürgen, hindurch ziehen, treten einzelne Formelgruppen in einzelnen Landschaften stärker hervor, z. B. Neidsprüche in Norddeutschland, Gaffsprüche vorzüglich in Süddeutschland, in der Schweiz und in Tirol. Manche, auf eine im Anfang betonte Einzelformel abgestimmte Sprüche weisen außerdem Teile aus anderen Gruppen auf. Aus der erdrückenden Fülle des Stoffes können hier nur einige wenige Beispiele zur Veranschaulichung angeführt werden.

Die an erster Stelle nennenswerten Bausprüche erwähnen oft ganz allgemein in mehr oder minder übereinstimmender Formel den Anlaß zum Bauen („Ich baue nicht aus Stolz und Pracht, sondern die Not hat mich dazu gebracht“) oder weisen auf die Baukosten („Bauen ist eine Lust, daß es aber so viel gekost, das hab ich nicht gewußt“). Noch häufiger wird in solchen dem Vertrauen auf Gott Ausdruck verliehen: „Wer Gott vertraut, hat wohl gebaut“, heißt es z. B. 1529 an der Domschenke in Minden in niederdeutscher Sprache. Seine Beliebtheit und große Verbreitung und Erweiterung mag der Spruch seit dem 16. Jahrhundert durch das gleichlautende Lied des Dichters Joachim Magdeburg (geb. 1525) erfahren haben. In Sachtehausen (Selle) lautet er 1593: „Wol [wel, welcher, wer] Gott vertröwet, der hat wol gebbet.“ Zuweilen ist er mit einer anderen religiösen Formel verbunden, z. B.: „Jürgen Wider der hat dit Hus gebbet 1621. Wer Godt vertröwet, der hat wol gebbet. Wol [wer] hir geidt vth vn in, dem war Godt sinen Ein. Jürgen Malves“ (Klein-Gehele, Niedersachsen). Hierbei sind Zimmermann und Bauherr genannt. Gerühmt und gepriesen werden Gottes Hilfe und Schutz während des Bauens: „Mit Gottes Hilf und Rat / Und der Menschen Tat / Ist dieses Haus erbaut worden und aufgeschlagen“ (Hessen). Sehr häufig kehrt diese Bauspruchformel in Prosa wieder, manchmal ganz schlicht und einfach: „Dies Haus ist mit Hilfe Gottes erbaut und erhoben“. Überall verbreitet sind Formeln wie: „An Gottes Segen ist Alles gelegen / Ruffe Gott An So wirft Du Gottes Segen han 1692“ (Schwallungen, Rhön, Holzfachwerkhäuser), und: „De Here beware dinen ingank vnde uthgank van nu an beth in ewigheit“ (Olbendorf bei Amelinghausen, 1588). Über einer Nebentür des Wülfsingshofes in Elberfeld steht: „Gott behuet meinen Eingang vnd Ausgang von nun an in Ewigkeit 1609 G B Den 1 May“. In der aufklärerischen Zeit hält sich das Bekenntnis zu Gott in Hausprüchen, obwohl die geistige Richtung sachlicher wird und die seelische Haltung verflacht. Die zuletzt genannten Formeln (Gottes Segen, Gottvertrauen) gehen weiter. Die stürmisch bewegten, kriegerischen und revolutionären Zeiten am Ausgang des 18. Jahrhunderts verwiesen Bauherren und Zimmermeister wieder stärker an Gott.

In älteren, aber immer wieder neu aufgegriffenen Inschriften wird das fertig erbaute Haus unter Gottes und in „katholischen“ Gegenden auch häufig unter bestimmter Heiliger Schutz gestellt. Ein solcher Schutzpruch ist wie ein Segen, den das Haus an sich trägt, ähnlich wie der Mensch in Gefahren und Nöten Schutzsegen bei sich hatte oder hat. Solcher Spruch enthält vorzüglich die Bitte um Schutz für das Haus und seine Bewohner, um Schutz auch vor bestimmten fremden Personen, wie in dem Spruche: „Nimm Herr dit Hus in dine Gut / Dat Dokters und Affekaten bliwen ut“, ferner vor Ereignissen höherer Gewalt, Feuer und Brand oder Wasser und Brand. Die Inschriften mit Bitten um Feuerschutz sind besonders häufig in den Gegenden, in denen die Häuser mit Stroh oder Schilf gedeckt und in Fachwerk aufgeführt waren, zahlreich z. B. am Niederrhein, wie die an dem Hause Herdt bei Rheindahlen, Nr. 17: „ANNO . 1742 . DEN . 3 . BROCHMOND / HAT . MICHEL . PECHES . UND . DESEN . HOFRAW / ADELHEID . GYRES . HAND [so! haben] . DIESES / HAUS . AUF . GEREICHT . DURCH . GOTS . HAND / GOT . BEHEUT . ES . FÜR . FEUR . UND . BRAND / GELOBT . SEY . JESUS . CHREYSTUS . AMEN“. Ob in der neueren Zeit die Versicherung auf die Verdrängung der Feuerschutzinschriften eingewirkt hat?

Andere Sprüche verraten die Entschlossenheit des Bauherrn, sich weder durch Kritik noch durch Mörkeln, Spotten und Lästern beirren zu lassen, gemäß der Spruchweisheit: „Wer will bauen an der Straßen muß die Leute reden lassen“ oder, wie es in der Vorrede des Sachsenspiegels heißt: „Ich zimmer als man sagt beh dem wege / des muß ich manchen meister han“. Von einem Hausgiebel in Mieders (Stubaital in Tirol, 1725) ruft der Hauswirt: „Wer Wil Paven An die strafen / Mues die Leid Räden WAGEN / Røde Ein Jedebß Waß Es Will / Ich Winshe Ein Jeden drei WAl So Fill“. Noch sinnreicher heißt es an einem Hause in Ellbach (Leihachtal, Oberbayern, 1762): „Ich hab gebaut nach meinem Sinn dems nit / gefalt der geh dahin doch haw ich vill / die mich beneiden aber wenig / die mich begleiten doch mag mir / einer wünschen waß er will so / wünsch ich

im noch so vill." Anlaß zum Bauen oder Erfahrung bei diesem sind häufig mit Ablehnung einer Kritik oder mit einer anderen Formel verbunden, so an einem Halberstädter Hause in der Form: „Da biß Havß war alt vnd vngestalt / Habe ichß müssen bawwen auß not / damit es nimant falle zu dobt / vnd du redest davon wi dirß gefelt / so kostes mir das meiste gelt / Habe ich gedoret so bessere dich / ich bins nicht allein dem wiße bricht / Anno Domini 1576 den 16 Aprilis“, oder in einer Soester Inschrift von 1606: „Anno Domini 1606 is datt Haus gebuget / Bugen datt is Lust / iden habe nicht gebuht / datt ett so well kostett / den 20 Mei is datt Haus opgerichtett / Wer op Gott vortruwett / der hatt well gebuwett“. Sehr alt, bereits aus dem 16. Jahrhundert aus Niederdeutschland belegt, sind Sprüche gegen Haß und Neid: „Laat Haters hatten en Myders nyden / Wat Got uns gunt dat moten se lyden“ oder: „Dch Myder Laet bin Mydet sin / Wat Got mi gvnt dat is min“, oder in einer nicht gerade geschickten Erweiterung aus Süddeutschland: „Ich baue an Gasen und Strafen / ich hab vil Neuder und vil Hafer / Laß Neuder sein / Was Got mir gibt is danoch mein / Ich Wunibald Hauser als Zimmermeister“ (1788, Waghaupten, Hohenzollern). Ähnliche Neidsprüche wie der zuerst genannte sind in Ostfriesland sehr verbreitet.

In den Hausinschriften zeigt sich, wie das Volk zu Haus und Heim steht: „Eigen mein / Wo kann mir baß gesehn“ (Bern) oder: „In Nord und Süd / De Welt ist wit / In Ost und West / Dat Hus is't best“ (Oldenburg). Tiefsinnige Gedanken über die Vergänglichkeit alles Irdischen, über den Tod und das Jenseits liegen in den bereits vorhin behandelten, überall in deutschen Landen auch an Häusern angebrachten Sprüchen „Wir bauen Häuser hoch und fest“ usw., „Ich lebe und weiß nit wie lang“ sowie „Dies Haus ist mein und doch nicht mein“. Auch die Flüchtigkeit der Zeit, die Unbeständigkeit des Glückes, Klagen über die schlechte Welt und andere Gedanken und Betrachtungen treten in den Inschriften zutage und zeigen, wie die Menschen der jeweiligen Zeit dachten. Viele dieser Sprüche wiederholen sich in den deutschen Gauen, da sie gutenteils einer gemeinsamen Grundlage entspringen.

Sehr hübsch kommt manchmal der Alltag des Lebens zur Geltung, oder ein frommer Spruch ist in Alltagsgesinnung gelehrt, z. B. auf dem Dachziegel: „Der Herr behüde deinen eingang Wenn du gelt hast und deine [!] ausgang, wen [wenn] du bezahlt hast 1693 Rosdorf.“ An einer ehemaligen Schmiede in Ramsdorf (Kr. Vorken i. W.) steht zu lesen: „Hier staoh id an mine Schmede / maß ut aolt Jeser nie Ketten / Könn id van aolle Wiewer jung Döchter maken / Könn id beter an dat Geld geraoen [geraten].“ Auf einem „Brandglas“ aus dem Jahre 1685 im Flur eines Bauernhauses in Preinhof bei Groß-Relen (Kr. Vorken) ist ein Schmied dargestellt, der Ketten schmiedet und spricht: „Ich staoh hier und schmedde Ketten / un maß van aoll Jeser nie / Könn id van aolle Wiewer junge Wichter maken / dann verdennt id noch'nmaol so vull.“ Diese beiden Sprüche, die an die Volkserzählung vom Jungglücken des alten Weibes (vgl. Bolte-Polivka 3, 193) anklängen, verraten einen sehr starken, auf Erwerben, Geldverdienen gerichteten Sinn. Die zweite Zeile findet sich als Anfang in der Inschrift auf einer Schlüssel aus Huls (Niederrhein) vom Jahre 1754 wieder in der ungelenten Form „Ich mache aus altes ehser newe Sachen / Das werde die leuth nicht lachen / Ich schmei (schmiede) sunder kollen / ich brog ghn ehser t'hollen“. So kennzeichnen zahlreiche Begleitinschriften auf Tonhäufeln die Wirtschaftsstände (Bauer, Handwerker, Schiffer u. a.) und ihren Sinn, ähnlich die Königschilde vom Niederrhein. Ein solcher (1788) zeigt den Schützenkönig als säenden Bauer und auf der Rückseite die Inschrift in Kapitalschrift: „Ich lebe in stillen und saee mein Felt / Gott wolle erfüllen / was mein Bitten enthält.“ Im schroffen Gegensatz zu dieser Bauernethik steht das, was ein Korbmacher auf seinem Königschild (1737) offenbart: „Ich ben een Korber / Mader en maß Wiegen Die [der] se van noden heest / Kan se voor geldt kriegen / Wan het om dat geldt / Niet waer id mid [machte] geen Wieg noch korb voor woor.“ Auch der Schützenkönig der Kantener Junggesellenschilden, ein Schiffer, ist von ähnlichem Erwerbsinn durchdrungen, da er auf seinen Schild (1751) schreibt: „Ich Fahr met goddes gunst / op allerhande Rüssen / was het niet om de winst [Gewinn] / veel liever sond myn Rüssen.“ Bei diesen Äußerungen vermißt man ein Bekenntnis zur Arbeit als einer Kraftquelle und zur Freude an ihr und ihrem Werte (Taf. XII).

Manche Inschrift erzählt aus dem Leben der Kleinen oder einfachen Leute, manche von dem Verhältnis zwischen Mann und Frau im Hause, wie es z. B. ein Spruch vom Niederrhein (1724) tut, der sich über sechs Herdplättchen hinzieht: „Ghy Mannen sehn / Dei in huis wil sehn / In Ruß en breebe / Den [der] gebe sehn wehff / De Brod aent Lehff / En er waembaes Meede.“ Die Gefühle und Empfindungen einer Hausfrau, die nicht gern in ihrer Küche gestört sein will, verrät die Inschrift: „Alle meine gasten sehn lif ont wert / mar nit om den hert“ auf einer Fliese (Niederrhein, 1803).

Daß Inschriften in Zeichen, Namen und Worten etwa auf Waffen, Glöden, Häusern und anderswo zu schützenden oder Unheil abwehrenden Zwecken verwandt wurden und noch werden, ist einwandfrei festzustellen. Ein Verbot aus der karolingischen Zeit (Kapitulare von 789) lehrt, daß im Frankenreich zum Schutze gegen Hagel Zettel mit Heilszeichen an Stangen oder Bäumen aufgehängt wurden. Hier liegt also ein unmittelbarer Schutz- und Abwehrbrauch vor. Freilich wird man solche Zettel nicht als Inschriften ansehen, da sie anscheinend nicht dauernd an ihrem Anhalt angebracht waren. Um so mehr können nordisch-germanische Runeninschriften auf kleineren, losen Gegenständen (Waffen, Spangen und auf Steinen) zum Vergleich herangezogen werden und dazu der Glaube des germanischen Volkes an ihre

Kraft. Sogar in den eingerichteten Meisternamen auf Waffenstücken und auf mittelalterlichen Schwertklingen möchte man den Glauben an eine Kraft sehen, die gegen Unholde und Feinde schützen sollte. Es kann ferner nicht bestritten werden, daß z. B. Inschriften auf Glocken wie diesen selber vom Volke die Eigenschaft eines Machtmittels zugeschrieben wurde, durch die vermeintliche feindliche Mächte bezwungen werden könnten, und daß deshalb Glocken und Glockeninschriften als apotropäische Schutzmittel galten. Freilich ist hier bei Deutungsversuchen Vorsicht geboten. Einer Glockeninschrift wie „O rex glorie . . .“ (1258 f. S. 407) z. B. zuzumessen, daß ihre weite Verbreitung dem Volksglauben an eine ihr innewohnende besondere „magische“ Kraft entsprungen sei (Otte, Glockenkunde, 222), ist abwegig. Bei dieser Bitte um Frieden handelt es sich um kirchliche Liturgie, in der die Bitte unzählige Male wiederkehrt. Freilich findet man zuweilen außer Psalmversen den Benediktus- oder Zachariassegens oder geheimnisvolle Worte, wie Heiligennamen, in umgekehrter Form, z. B. Sakul statt Lukas, eingepreßt, oder daß oft auf Amuletten angebrachte schützende Akrostichon Agla, das sich aus den Anfangsbuchstaben der vier hebräischen Worte „Attha Gibbor Leolam Adonai“ zusammensetzt und „Du bist stark in Ewigkeit, Herr“ bedeutet und auch in Formeln zur Beschwörung des Wetters steht, oder das Tetragrammaton, den aus vier Buchstaben bestehenden hebräischen Gottesnamen Javeh oder das Abcledarium auf Glocken. Sicherlich sind die an Glockeninschriften geknüpften abergläubischen Vorstellungen gemehrt und gestärkt worden durch den Brauch, Glocken gegen Unwetter (Hagel, Blitz) zu läuten. Hierin birgt sich ein Rest uralten Brauches, der durch die christliche Weihe der Glocke oder, wie man im Volke sagt, Glockentaufe umgeformt wurde. Die Weihe macht die Glocke zu einem Sakramentale, das laut den Weihegebeten Schutz gegen Gewitter und Unholde bringen soll. Durch die Glocken sollen die Gläubigen nicht nur zum Gebete und zum Besuche des Gotteshauses gerufen, sondern auch Gott durch die Kraft des Gebetes bewogen werden, die Geister der Luft zu bannen und die ohnmächtigen Menschen gegen ihre Bosheit zu schützen. Auf dieser Vorstellung beruht das Wetterläuten. Solche Wirkungen des Glockenklingens verkündet die bekannte Inschrift „Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango“, die seit dem Ausgang des Mittelalters auf zahlreichen Glocken in diesem oder einem ähnlichen Wortlaut lebendig ist. Die Inschrift einer 1497 geweihten Glocke auf dem Erfurter Dom verkündet: „Fulgur arceo et daemones malignos“; sie soll also Abwehr des Blitzes und der bösen Geister bewirken. Die größte 1503 gegossene Glocke in der jetzt evangelischen Kirche zu Sondheim v. d. Rhön hat die Inschrift: „dvlee melos clango / marie sanctorvmq gaudia pango / vivos voco defvinctos plango / fvlgvra frango / mcccciii“. In der Volkssprache sind die Wetterinschriften viel klangvoller, und ihr Versprechen erscheint eindringlicher, z. B. auf der Marienglocke zu Werl (1495, f. vorn), oder bei der Wetterbannerin, der Marienglocke aus Delbrück vom Jahre 1518: „Maria bin id geheten des sal dit landt geneten vor haghel donder un blixsem te behoden un bistendich in allen noden.“ Selbst aus einer neueren Inschrift, die auf einer für eine evangelische Kirche (Kaltensundheim in der Rhön) 1744 gegossenen Glocke steht, könnte man aus der Stelle: „Nur Gott zu ehren / Die Leut zu wehren / Zum Gebet zu lehren / Unglück zu stöhren / Laß ich mich hören . . .“ noch den alten Volksglauben herausfühlen. Glockeninschriften sind häufig Belege für die Verehrung bekannter Wetterheilige, z. B. der hl. Anna, der hl. Agatha und des hl. Donatus. Jedenfalls tragen manche auf den Namen der hl. Anna getauften Glocken den Wetterpruch. Auf einer Glocke zu Menden i. W. (1719) heißt es: „heyliger f. Severin unser patron und marthr donat [Donatus] bewahret uns fur donnerschlag und ungewitter fruh und spadt.“ Eine andere, in Eversberg i. W. (1771) hangende, erwähnt die hl. Agatha als Patronin gegen Feuergefahr: „Diese Glocke sei ein wehr / gegen alle febrsgefahr / vor der hollen glut bewahr / Agatha in deiner ehr / deine Kinder ins gemein / die zum eversberge sein.“

Manche Hausinschriften enthalten eine sicherlich nicht unwirksam gedachte Bitte um Schutz gegen Feuer und Wasser, gegen Meid und Mißgunst der Vorübergehenden und gegen feindliche Personen, so daß sie als eine Art Abwehr- und Schutzmittel zu betrachten sind. In manchen solcher wird ähnlich wie in

Glockeninschriften die Fürsprache bestimmter Heiligen bei Not und Gefahr anrufen, in Süddeutschland z. B. sehr häufig die des hl. Florian, des Beschützers in Feuerstnot, aber auch des hl. Leonhard, des Beschützers der Haustiere, z. B. an dem Hause des Schwandbauers auf dem Heuberg bei Salzburg: „St. Leonhard, St. Florian / Euch traue ich meine Habe an. / Beschützt mein Haus und Stall und Scheuer / Vor Sucht und allem bösen Feuer.“ In der Inschrift an dem Hause Nr. 2 in Tulfis (1752) verrät die Bitte: „Ein gutes End des Leben, / O Josef, wollest geben“ den Glauben des Volkes an des hl. Joseph besondere Macht als Fürbitter für eine glückliche Sterbestunde. Ähnlich verhält es sich mit einer Inschrift in holländischer Sprache auf einer großen Schüssel aus Sevelen am Niederrhein (1742). Sie lautet: „Den heylighen Antonius van Paduwe, patroon van Sevelen, die wilt ons bewaeren alle Sondaers en Sondere [Sünder und Sünderinnen] nu in dese ur [Stunde] en in de ur onser doods amen“. Als Helfer in Wasser- gefahr und Beschützer in Todesnot ruft eine alte Inschrift bei Eisenstadt im Burgenland St. Johann, anscheinend den hl. Johannes von Nepomuk, dessen Schutz Häuser, die an einem Flusse oder Bache standen, unterstellt wurden. Scheinbar rätselhafte, jedenfalls recht seltsame Inschriften, wie z. B. die in Stein gehauene „+ Z + D.I.A. + B.I.Z. / + S.A.B. + Z.H.G.F. / + B.F.R.S.“ über der seitlichen Tür eines Hauses in Michelstadt (Hessen) enthüllen sich als Zachariasfegen gegen die Pest. Ein anderer, an einem Hause in Orpherode am Meißner als Hausinschrift angebracht ist ein Schutzfegen gegen Feuer und Diebe. In „katholischen“ Landschaften zeigen manche Häuser am Türsturz oder am Giebel des Hauses über oder vor der eigentlichen Inschrift das Zeichen I H S, die Abkürzung für die griechische Form Jesus, unter dem Zeichen die Jahreszahl, z. B. an einem Hause in Meisse (Oberschlesien) 16 B 26 (1626) und zur Seite den verschlungenen Namen Maria. Ähnlich werden die Buchstaben Alpha und Omega vereint sowie die Abkürzung I.N.R.I. des Titulus triumphalis „Jesus Nazareus Rex Judaeorum“, oder die Namen der hl. Drei Könige Kaspar, Melchior, Balthasar in der Abkürzung K + M + B mitten zwischen der Zahl des laufenden Jahres als Schutz (gegen Blitz und Feen) und Symbolik gebraucht.

Ein alter Gedenkstein in der Nähe des Dorfes Böhmisches-Bernsdorf (Gerichtsbezirk Neubistritz, Südböhmen) kündigt auf seiner Vorderseite (Abb. 313):

Es wird hier also berichtet, daß an dieser Stelle Tams (Thomas) durch „den Donnerkeil“ erschlagen wurde, d. h. vom Blitz erschlagen wurde. Der Donnerkeil ist der Rest eines Belemniten und spielt im Volksglauben eine Rolle. Aus der Inschrift geht hervor, daß man früher glaubte, nicht die Wirkung des Blitzstrahles töte, sondern der Donnerkeil, in dessen Form der Blitz vom Himmel heruntersfährt und erschlägt. Das sagt auch die Redensart „vom Blitz erschlagen“.

Überall dringt auch in Inschriften der Volkshumor durch, einerlei, ob es sich um eine Inschrift an einem Hause, auf einem Geräte, einem Transparent oder auf einem Grabstein handelt. Lustig klingt jedenfalls der Spruch: „Dies Haus steht in St. Florians Hand, / Verbrennt es, ist's ihm selbst a Schand“ (Nordtirol). Man wird überhaupt lustige Hausprüche eher in bayerisch-österreichischen Alpenländern finden als etwa im ernsten und stillen Bergischen Lande und in mitteldeutschen Gebirgsländern überhaupt, wenn man von Inschriften an Wirtshäusern absieht. Aber im allgemeinen betrachtete man sein Haus und Heim nicht als eine Stätte, von der man in launigen Versen zu andern sprechen wollte. Anders verhält es sich mit Geräten.

Auf einer großen Kastenuhr in Südeswegen (Bergisches Land), einem sog. Langgänger, verkündete der Hausherr: „Ed on ming Tring / Trecken an eng Ring.“ Auch dieser Spruch wirkt schon durch seine Sprache humorvoll. Der Humor machte auch dort nicht halt, woher man nicht zurückkommt, wenn man einmal darin ist, beim Grabe. Infolgedessen begegnet man auf niederdeutschem wie auf oberdeutschem Gebiete humorvollen Grabinschriften. Auf dem Grabstein eines mecklenburgischen Edelmannes stand zu lesen: „Ich bin ein Mecklenbörger Edelmann, wat geit die dölvel min supen an.“ Woeste verzeichnet in seinem Wörterbuch der westfälischen Mundart (1882) die Grabinschrift: „Hier liet begraven Peter ächter der kerken, in siner jugend was he en kerken, in sinem aller [Alter] was he en swin, min God, bat [was] mag he nu wol sin.“ Am Eingang des alten Kirchhofes in Oldenburg liest man: „D ewich is so lang“, worin sich ebenfalls ein feiner Humor birgt. Mit Humor gemischter Spott klingt aus der einer alten Jungfer gesetzten Grabinschrift „Ich suchte lang vergebens einen Mann / Zuletzt nahm mich

(†)

HIER IST DER
TAMSMACH
VURCH DEN
DONNERKEIL
VERSCHITEN

313. Inschrift
auf einem Ge-
denkstein bei
Böhmisches-Bern-
sdorf.

der Totengräber an". Oft wird bei Grabchriften in der Angabe des Gewerbes oder der Todesart des Verstorbenen durch die Ursprünglichkeit und ungekünstelte Ausdrucksweise Humor erzeugt, vorzüglich aber bei Marterlinschriften in den Alpenländern. Meist scheint deren Humor unfreiwillig zu sein, es sei denn, daß dem „Tasermaler“ der Schalk hinter den Ohren saß. Häufig wird solcher Humor am Grabe und an der Unglücksstelle durch Unbeholfenheit in der Kunst sich auszudrücken hervorgerufen, so z. B. „M. M. liegt hier. Sie stürzte in eine Heugabel und fand darin ihr Grab“ (Marterl zu Sand in Taufers) oder „Hier starb Maria Weigl Mutter und Mähterin von zwei Kindern“ (Marterl am Wege nach Salthaus mit dem Bilbe eines stark beladenen Wagens, der über eine Frau geht), oder „Hier ist M. Niedermair von einer wilden Kuh ermordet worden, just als er zur Messe gieng“. Häufig findet der unfreiwillige Humor seine Erklärung in der ungeschickten Anordnung der Worte oder Verse auf der Tafel und in der Knappheit des Raumes auf der Bildfläche, z. B. „Hier ruht der ehrsame Johann Mißegger auf der Hirschjagd durch einen unvorsichtigen Schuß erschossen aus aufrichtiger Freundschaft von seinem Schwager (Anton Steger, Lavantthal)“. Das soll natürlich heißen, daß dem Verunglückten das Marterl von seinem Schwager Anton Steger aus oder in Freundschaft gesetzt wurde. Da die Widmung nicht durch ein Zeichen von der Todesangabe getrennt ist, wird man die Inschrift fürs erste stets lächelnd anders lesen. Infolge ungeschickter Anordnung wirkt die Grabchrift: „Hier hinter diesen Friedhofsgittern / Da ruht ein morsches Haus / Das Trank gar manchen Bittern / Kelch des Leidens aus“, auf dem Grabe eines alten Invaliden im Salzburgerischen ebenfalls erheitend. Das Streben des Schriftenmalers, die Inschrift zu reimen, oder der Wunsch der Besteller nach einem schönen Vers oder Reim erzeugten humorvolle Gebilde wie „Hier liegen begraben / Vom Dunder erschlagen / Drei Schaf, a Kalb und a Bua. / Herr, gib ihnen die ewige Ruah.“ Eine dieser Inschriften ähnliche „Hier liegt pugrobn, / Vom Pliß daschlogn / Da Biagamasta (Bürgermeister) unt sei Ruh / Gutt schenk ihnen de ewige Ruah!“ befindet sich auf einem Grabkreuz in der Slowakei und soll sich auf einen Bürgermeister beziehen, der auf dem Wege zum Markte nach Göllnitz erschlagen und dort begraben wurde. Trotz ihrer Unbeholfenheit und Komik sind manche solcher Inschriften nicht minder rührend und ergreifend.

Es ist eine reiche Fülle an Erfahrungen und Gefinnungen vom tiefsten Ernst bis zu zwergfellerischütternder Komik in den volkstümlichen Inschriften. In den meisten von ihnen leuchtet die Freude am Sinnfälligen hervor, ein Beweis, daß sie im Volke entstanden oder aber ihm zu eigen geworden sind.

Soweit Inschriften volkstümliches Gedankengut überliefern, helfen sie die Stammesart nach ihrer geistigen und seelischen Grundrichtung beleuchten. Zum Beispiel etwa eine Inschrift „Wol dar vele fraget na nhen Meren / De dar secht na unde lacht od geeren / Solke Lude schaltu myden / Wultu nyh tsallen hn groth Lyden“, die an einem Hause in der Altstadt Hannover steht, könnte zeigen, daß, wie man es häufig betont, der Niederdeutsche äußerlich kühl und gefaßt erscheint, nicht viele Worte macht, sich Schwärmereien oder müßigem Gerede fernhält und nicht über jedes und alles lacht. Aus der Häufigkeit solcher Äußerungen in niederdeutschen Inschriften wäre etwa die besondere niederdeutsche Lebensklugheit zu erschließen, wie etwa aus der Häufigkeit ernster, mehr religiös gerichteter oder unter lauter Inschriften aus dem Hessen- und Thüringerland oder dem Wuppertal oder Siebenbürgens die entsprechende Gedankenrichtung dieser Landesvölker, oder wie aus den mehr naiven, teilweise fast kindlich humorvoll zu nennenden Inschriften etwa der Tiroler deren fröhlicher gerichtete Gefühls- und Gedankenwelt.

Je mehr mundartlich oder wenigstens mundartlich gefärbt die Inschriften sind, um so größere Aufmerksamkeit und Beachtung verdienen sie und um so einwandfreiere Quellen zur Erkenntnis des Volkstums sind sie.

Sammlungen und Schrifttum.

Eine schon seit vielen Jahren öfter angeregte Sammlung aller deutschen Inschriften hat 1931 Hans Bollmer in Verbindung mit dem Deutschen Bibel-Archiv in Hamburg in die Wege geleitet, ein Unternehmen, das „deutsche Inschriften jeder Art von frühester Zeit bis etwa 1800, Dialekt-Inschriften bis zur Jetztzeit“ zusammenzubringen sich zur Aufgabe machte. Nunmehr, 1935, ist durch die Bemühungen der Herren Professor Friedrich Panzer (Heidelberg) und Professor Eugen Fehrle (Ministerialrat, Karlsruhe) in Heidelberg eine Reichssammellestelle eingerichtet worden, um mit deren Hilfe die Erforschung und Veröffentlichung deutscher Inschriften planmäßig zu unternehmen, vgl. H. Edert, Inschriftenforschung, Oberdeutsche Zeitschr. f. Volksk. 8 (1934), 174 ff. Es ist unmöglich, hier eine auch nur annähernd vollständige Übersicht über die in volkstümlichen Zeitschriften, Heimatblättern, Vereinsberichten, Kalendern und vielbändigen Veröffentlichungen wie in den über Deutsche Volkskunst (Rebslob), das Bauernhaus des Deutschen Reiches, Bau- und Kunstdenkmäler der einzelnen deutschen Landschaften (Rheinland, Westfalen, Hessen-Nassau, Thüringen, Bayern, Schlesien usw.) verstreuten kleineren und größeren Sammlungen von Inschriften zu bringen. Nur einige seien hier samt mehreren selbständigen Sammlungen nach der Zeit ihrer Veröffentlichung angegeben, freilich ohne daß ihr Wert, der manchmal zweifelhaft ist, gekennzeichnet werden soll:

Der Deutsche Anteil des Bistums Trient, Brigen, 1866 (reiche Auswahl Glöckensprüche). — Deutsche Hausprüche aus Tirol. Gesammelt von W. D., Innsbruck 1871. — Deutsche Inschriften auf Haus und Gerath, 2. Aufl. 1876, 5. Berlin 1888. — H. Otte, Glöckenfunde, 2. Aufl. 1884. — Jos. Haltrich, Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen, Wien 1885, S. 407 bis 492: Deutsche Inschriften aus Siebenbürgen. Ein Beitrag zur epigrammatischen Volkspoesie der Deutschen. — L. v. Hörmann, Grabchriften und Marterlen, 1.—3. Folge. Stuttgart 1889 ff. — Verf., Hausprüche aus den Alpen. Leipzig 1890. — Hartmann, Inschriften an den Bauernhäusern i. Kr. Wittlage. In: Mitteil. d. histor. Ver. zu Osnabrück 16 (1891), 410 ff. — Anton Dresell, Grabchriften, Marterl-, Bildstöckl- und Totenbrett-Verse, Haus-Inschriften etc., 2. Aufl. Salzburg 1899, Literatur S. 31—36. — Die Inschriften, Jahreszahlen und Hausmarken an alten Häusern Bielefelds. In: Ravensberger Blätter 1 (1901), 29 ff. — Böcker, Hausinschriften in Steinhagen und Umgegend. Ebda 3 (1903), 74. — G. Sager, Die Kunstdenkmäler des Königreiches Bayern, 2. Bd., S. 7. München 1906. (Totenbretter in Bild und Wort.) — Tiroler Marterln, Aufchriften und Inschriften, v. Verf. Meran 1909. — Gerster, Sprüche und Inschriften auf Bauerngeschirr und Glas. In: Schweizerisches Archiv f. Volkskunde 15 (1911), 138 ff. — Engelbert Frhr. v. Kerckerinck zur Borg, Beiträge zur Geschichte des westfälischen Bauernstandes. Berlin 1912, S. 715 ff. — W. Lindner, Das niederländische Bauernhaus in Deutschland und Holland. Hannover 1912. — J. Fritzen, Aus dem Braunauer Bauernhause. Sprüche an Haus und Gerät, Deutsche Volkskunde im östlichen Böhmen 2 (1912), 74 ff. — R. Walter, Glöckenfunde. 1913. — P. Bender, Hessische Hausinschriften aus der Marburger Gegend. Wissenschaftl. Progr.-Beilage Realschule. Haspe 1913. — Friedr. Deneken, Die Sammlung nieder-rheinischer Tonarbeiten. Grefeld 1914. — Hans Schaefer, Vom Steinkreuz zum Marterl. In: Bayerische Hefte f. Volkskunde 1 (1914), 26 ff. — Johann Brunner, Die Totenbretter im Bezirke Cham, ebda 1 (1914), 65 ff. — F. W. Bredt, Friedhof und Grabmal, Mitteil. d. Rhein. Ver. f. Denkmalpflege u. Heimatschutz 10 (1916), 5 ff. — Otto Nieder, Totenbretter, Bayer. Hefte f. B. 4 (1917), 151 ff. — Hausinschriften aus dem Sauerland, Sauerländischer Gebirgsbote 1917, 34 ff. — E. Renard, Von alten rheinischen Glöcken, Rhein. Ver. f. D. u. S. 12 (1918), 1 ff. — W. M. Schaefer, Hausinschriften u. Hausprüche, Hess. Blätter f. Volkskunde 19 (1920), 1 ff., S. 112 ff. Literatur. — L. Stübe, Jahreszahlen und Inschriften, Münsterland 1921, 39 ff. — Reinhold Graßreiner, Deutsche Glöckenschriften aus Alt-Westfalen, Heimatblätter d. roten Erde 3 (1922), 8 ff. — W. Bode, Das Heidemuseum in Wilsede, Hamburg 1925. — A. Buff, Hausinschriften in Südtüringen, Mitteldeutsche Blätter f. Volkskunde 4 (1929), 135 ff. — J. Fritzen, Über Hausinschriften. Allgemein und Essener Inschriften, Jtschr. f. rhein. u. westf. Volkskunde 26 (1929), 46 ff. — Die Hausinschriften des ehemaligen Fürstentums Corvey. Herausg. v. Amt Hörter Land, 1931, unkritisch und fehlerhaft, vgl. dazu E. Arens in Jtschr. f. rhein. u. westf. Volksk. 29 (1932), 81 ff. — Hans Bollmer, Bibel und Deutsche Volksweisheit. Einige alte Hausprüche. Deutsches Bibel-Archiv Hamburg, Bericht Herbst 1931, 1 ff. — P. Sartori, Das Buch von deutschen Glöcken. Berlin 1932. — W. Ewald, Die rheinischen Schützengesellschaften. Düsseldorf 1933. — A. Meier-Wölke, Nordlippes Hausinschriften, 26. Jahresbericht des Lippischen Bundes f. Heimatschutz u. Heimatpflege, 1933, 36 f. — Jak. R. Truog, Brättigauer Hausprüche. Schiers 1933. — Friedrich Mößinger, Starckenburger Hausinschriften, Volk und Scholle 11 (1933), 237 ff. — R. Stauff, Kriegergräber in Rumänien, Bloești (Rumänien) 1934: Deutsche Kriegergräber, über unzählige rumänische Friedhöfe verteilt, tragen erschütternde Grabinschriften. — R. Wehrhan, Übersicht über die bisher bekannt gewordenen plattdeutschen Hausinschriften, Korrespondenzblatt d. Ver. f. niederdeutsche Sprachforschung 47 (1934), 51 ff. — Hermann Eder, Die deutschen Inschriften in Baden vor dem Dreißigjährigen Krieg. Bühl i. B. 1935. — Eine Sammlung Hausinschriften u. Ofensprüche aus Schwaben nebst Quellenachweisen von W. Mönch aus Unterjesingen befindet sich in der Obhut des Konservators August Lämmle, Stuttgart. — Die „Volkskundliche Bibliographie“ der Jahre 1917 ff., herausgegeben von E. Hoffmann-Kraher (1917 ff.) und Paul Geiger (1925 ff.), seit 1920 ff. Berlin, enthält in der Abteilung „Volkspoesie“ auch eine Gruppe „Inschriften“. — Nachtrag: H. Bergner, Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland. Leipzig 1903. — Derselbe, Handbuch der bürgerlichen Kunstaltertümer in Deutschland. Leipzig 1905—1906. — P. Zind, Wohnhausinschriften im Königreich Sachsen. Dresden 1913. — Kurt Ribbelhoff, Niederrheinisches Bauern- u. Handwerkertum in volkstümlichen Inschriften des 16. bis 19. Jahrhunderts. Zugleich ein Beitrag zur Quellenkunde volkstümlicher Inschriften. Köln 1938.



314. Der Wettlauf zwischen Hase und Swinegel bei Buxtehude. (Nach Postkarte von Glückstadt und Münden, Hamburg.)

Volkshumor und Volkswitz.

Von Museumsdirektor Dr. Wilhelm Peßler.

Thorheit zu gelegener Zeit
Ist die größte Weisheit.

(Sebastian Brant.)

„Je mehr der Mensch des ganzen Ernstes fähig ist, desto herzlicher kann er lachen.“ Dieses Wort Schopenhauers gilt gerade für den germanischen Menschen, dessen ernste Lebensauffassung ihn zu einem um so herzhafteren Lachen befähigt. So ist überall bei den Deutschen „des Lebens ernstes Führen“ die Grundlage für Sein und Wirken; aber vielfach ist der Ernst von sonniger Heiterkeit umrankt, bisweilen sogar in so starkem Maße, daß diese alles zu beherrschen scheint und der ernste Untergrund nur bei besonderen Anlässen hervortritt.

Diese beiden Seiten des Lebens, die ernste und die heitere, fordern beide das gleiche Recht, aber jede zu ihrer Zeit. „Um eine Stunde Ruhe zu haben am Abend, gilt es, zehn im Kampfe zu steh'n am Tage“, genau so, wie die frohen Feste der Entspannung saure Wochen des Sichabmühens voraussetzen. Auf der anderen Seite ist wiederum die Freude im Lebenshaushalt unerlässlich, nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch als „schöpferische Pause“, aus der neue Schaffenskraft geboren wird. Mit Recht ist im neuen Deutschland die „Kraft durch Freude“ zur Geltung gekommen.

Wie die Neigung zum Schönen, so ist dem Menschen die Anlage zur Freude angeboren. Höchst mannigfaltig ist die Art ihrer Betätigung. Hierher gehört das Spiel mit seiner unendlichen Vielfältig-

keit der Formen, das Genießen von Kunstwerken jeglicher Art, die Freude an der Natur und an der Geselligkeit und innerhalb der letzteren der Jubel, mit dem alles Humoristische und Witzige begrüßt wird. Die Freude bringt nicht nur dem einzelnen Entspannung, sondern, gemeinsam genossen, der Gemeinschaft Steigerung des Gemeinschaftsgefühls und schafft darüber hinaus einen sozialen Ausgleich, wie uns Schiller dies in seinem Lied an die Freude sagt:

„Deine Zauber binden wieder,
Was die Mode streng geteilt.
Alle Menschen werden Brüder,
Wo dein sanfter Flügel weilt.“

Ein neuer Beleg hierfür sind die am 1. Mai in Deutschland anlässlich des Nationalfeiertages überall veranstalteten Kameradschaftsfeiern, bei denen ganz besonders die Volksverbundenheit in der Freude zum Ausdruck kommt. Es scheint eben ein früher nicht immer genügend gewürdigtes Gesetz des menschlichen Seelenlebens zu sein, daß nicht nur gemeinsam geleistete Arbeit und gemeinsam ertragene Not die Menschen aneinanderketten, sondern auch gemeinsam genossene Freude.

Diese Gemeinschaftsbindung gilt ganz besonders für alle Formen von Humor und Witz, die in der Geselligkeit ja eine ganz besonders große Rolle spielen, einmal durch die Intensität der freudigen Empfindung, die jeder gute Witz auslöst, andererseits durch die in sachlicher und zeitlicher Hinsicht vorhandene ungeheure Mannigfaltigkeit des Auftretens von humoristischen und witzigen Dingen. Es gibt kaum einen Gegenstand, der nicht innerhalb einer humoristischen Erzählung oder in Form eines Witzes größte Heiterkeit erregen könnte, und es gibt nur wenige Gelegenheiten im menschlichen Leben, wo Witze nicht wirken. Aus allen Zeiten und aus allen Völkern hat man Schwänke und Witze zusammengetragen und „Dem Lachen der Völker“ ein umfangreiches Werk gewidmet, das dreitausend Jahre Welthumor zusammenfaßt. Jede fröhliche Zusammenkunft beim Weine wird in ihrem Frohsinn gesteigert, sobald heitere Geschichten und gute Witze vorgetragen werden. Überall, wo Menschen zusammentreffen, in der Eisenbahn und im Autobus, auf der Wanderung und im Büro, beim Militär und im Studententum, allüberall lechzt man nach Witz und Humor. Unererschöpflich ist die Fülle der Schulkitze und die der lustigen Geschichten, welche aus den Examensnöten eines geängstigten Kandidaten etwas höchst Unterhaltendes zu gestalten wissen. Sogar die streng wissenschaftliche volkswirtschaftliche Forschung kann Anlaß zu fröhlichem Schmunzeln bieten, z. B. wenn bei der Versendung ihrer Fragebogen auf die Frage nach der Meinung der ältesten Leute über die betreffende Erscheinung der befragte Ortsanwässige antwortet: „In unserem Dorfe sind die ältesten Leute alle gestorben.“ Hierher gehört auch die Antwort, die der Bauer auf die Frage nach dem Glauben an den feurigen Hausdrachen gibt: „Min Frau!“

Der humoristische Stoff fließt uns aus zahlreichen Quellen zu. Zunächst ist es die Volksdichtung, die in dem Schatze ihres Singgutes und Erzählgutes viel Heiteres überliefert. Mit Recht sind die Schwänke immer wieder Gegenstand sorgfältiger Sammlung gewesen. Hinzu kommen die Volksreime und Volksrätsel und besonders die Sprichwörter, welche in landschaftlich verschiedenem Grade mit Humor gewürzt sind. Besonderer Beachtung haben sich seit jeher die Inschriften an Haus und Gerät erfreut, namentlich hinsichtlich ihrer freiwilligen oder unfreiwilligen Komik; auch die Inschriften auf Gräbern machen hier keinerlei Ausnahme, sondern sind vielfach gerade durch den Gegensatz zu ihrem ernsten Zweck Anlaß zu besonderer Heiterkeit. Aus dem weiteren sprachlichen Gebiete liefern die Namen von Landschaften und Ortschaften, von Straßen und Familien den Anlaß zu Heiterkeit. In gleicher Weise sind die verschiedenen Stände Anlaß zu Foppereien, so z. B. wenn der Apotheker Pillendreher und der Kaufmannsgehilfe Heringsbändiger oder Lakriestengel genannt wird. Auch Recht und Brauchtum verschließen sich keineswegs humoristischer Auffassung. Hinzu kommen die im weitesten Sinne bildlichen Quellen: Die Steinplastiken und Holzschnitzereien des Mittelalters und der Neuzeit, die Hunderttausende von Abbildungen von der

hohen Kunst früherer Zeiten bis zu den Bildern der heutigen Witzblätter. Die stets geschäftige mündliche Überlieferung schöpft immer erneut aus diesen zahlreichen Quellen und speist dadurch den Strom des lebendigen Witzgutes, das dann von Zeit zu Zeit immer wieder in gedruckten Witzsammlungen aufgefangen wird. Deren Anzahl ist bei weitem größer, als man gemeinhin ahnt. Hier hat sogar, um des überreichen Stoffes Herr zu werden, bereits mehrfach planmäßige und systematische Ordnung und Anordnung Platz gegriffen; man gruppiert nicht nur, wie der Witzerzähler selbst, nach der Güte des Witzes und nach der Art der Zuhörer, sondern nach Volk und Landschaft und Ort, nach Stand und Beruf und Einzelpersonlichkeit und schließlich weiterhin nach dem „Motiv“ (z. B. Entschuldigungszettel, Instruktionsstunde, Pointenmorde, schlagfertig, Reinfall, eingebildete Größen, Frau Raffke, Schwiegermutter). Das Motiv wird die Grundlage für die Zusammenstellung ganzer Kapitel und auch für die Reihenfolge nach dem Abc, wie sie einem Witzlexikon zugrunde liegt. Alles das sind Beiträge zu der „großartigen und erlösenden Heiterkeit germanischen Wesens und germanischer Lebensanschauung“.

So leicht es ist, sich der Wirkung eines Witzes hinzugeben oder Komik jeglicher Art auf sich wirken zu lassen, so schwer ist es, das Wesen des Witzes herauszuarbeiten. Seit den Zeiten des Aristoteles bis zur Gegenwart haben viele gute Köpfe versucht, das Lachen zu ergründen und Witz, Komik und Humor begrifflich zu bestimmen. So heiter der Inhalt ist, so ernst und schwierig ist die Aufgabe, etwas wirklich Befriedigendes über das Wesentliche in Witz und Humor auszusagen. Um uns die Sache nicht noch unnötig zu erschweren, wollen wir hier von der Sprachgeschichtlichen Entwicklung der Wörter Humor, Witz und Komik absehen und sie nur in dem Sinne, den man jetzt mit ihnen verbindet, auffassen. Das Komische ist der weitere Begriff, innerhalb dessen das Witzige einen Teilbezirk ausfüllt. „Der Vorgang der komischen Vorstellung ist ein intellektueller Akt, ein Urteil unseres Denk- und Begriffsvermögens.“ Wir nehmen einen Gegensatz zwischen dem Erwarteten und dem Stattfindenden wahr, und sofern dieser Gegensatz eine Normwidrigkeit darstellt, wirkt er komisch. Das plötzliche Erfassen des Gegensatzes und die seelische Entspannung gehören zum Wesentlichen, wodurch ein Freiheitsgefühl und ein Lustgefühl erzeugt wird, das im Lachen sich äußert. Für den Witz im besonderen sei folgende Begriffsbestimmung versucht. Der Witz ist eine Kurzerzählung, deren Inhalt am allerletzten Schluß durch die Pointe plötzlich einen heftigen Lachausbruch erzwingt; die Pointe ist das blitzschnelle Erfassen eines überraschend eintretenden unvermuteten neuen, aber durch den Verlauf der Kurzerzählung vorbereiteten und begründeten Zusammenhangs, der immer komisch wirkt und meist auf der Doppelbedeutung eines Wortes beruht. (Der Zusammenhang kann durch Gleichheit, die Verschiedenes und Gegenständliches eint, oder durch Ungleichheit, die Zusammengehöriges trennt, gegeben sein.) Die eine Bedeutung des Wortes ist von vornherein klar, die zweite springt als Folge der Kurzerzählung oder eines Teils derselben plötzlich in das Wort hinein, das nun vom Hörer mit vollem Recht so oder so aufgefaßt werden kann, da beide Bedeutungen logisch begründet sind. So gewinnt der Hörer völlige Freiheit und Wahlwillkür in bezug auf die beiden Bedeutungen, welche im kleinsten Punkte, dem Worte, unlösbar verbunden sind. Das gibt ihm im Gegensatz zu der sonst im Leben unbedingt notwendigen Eindeutigkeit jedes Wortes ein sonst nicht vorhandenes Freiheits- und Herrschaftsbewußtsein in einem so starken Maße, das höchste Freude die Folge ist, die im Lachen sich auslöst. Ganz anderer Art ist der Humor, den man als eine Weltanschauung und als eine Lebensauffassung bezeichnen kann; in diesem Sinne ist Wilhelm Raabe ein großer Humorist, aber kein Witzbold. Mit Recht hat man gesagt: „Humor ist, wenn man trotzdem lacht.“ Eine starke Abwandlung der Bedeutung eignet dem Eigenschaftswort „humoristisch“, das heutzutage sehr oft mit witzig gleichbedeutend gebraucht wird. Das Wesen des Humoristischen in diesem Sinne und das Wesen des Witzigen wird durch ein Wort, das man dem alten Fritz zuschreibt, beleuchtet: „Der Witz ist das Niesen des Verstandes.“

Innerhalb des großen Reiches des Lächerlichen hat der Witz eine ausgeprägte, eine „pointierte“ Stellung; doch war sein Wesen, wie wir sahen, nicht so befriedigend zu bestimmen, wie das etwa beim Märchen

durch Maackensen möglich war: „Volksmärchen, das ist eine Kunstseinheit von Form, Inhalt und Lebensbedingtheit; die mündliche Überlieferung regelt weitgehend die Form, die Form den Inhalt; aber auch die soziale Stellung des Erzählers prägt entscheidend die Inhaltsgestaltung mit.“ Allerdings hat auch das deutsche Märchen Übergänge zu Nachbargebieten („seine Beziehungen zum Schwanke sind inniger als die des russischen Volksmärchens, das schärfer zwischen ernstem Märchen und Witzgeschichte scheidet“) und verschiedene Auffassung des Erzählers zum Inhalt („im Schwanke Märchen wird das Wunderbare belächelt, im Lügenmärchen wird das Wunderbare verulkt“), aber die Mannigfaltigkeit des Lächerlichen ist weit größer und die Grenzen der inneren Gliederung und der äußeren Umschließung sind bei ihm viel fließender.

Ist die Begriffsbestimmung des Lächerlichen, des Komischen, des Humors und des Witzes schon an sich nicht leicht, so ist es noch schwerer, Volkswitz und Volkshumor und Volkskomik innerhalb des Witzigen, Humoristischen und Komischen abzugrenzen. Gewiß ist es höchst bezeichnend für einen Menschen, einen Volksstamm, ein Volk, was von ihm als lächerlich empfunden wird; aber diese Empfindung für das Lächerliche läßt sich in ihrer Art innerhalb der Schichten des Volkes sehr schwer abgrenzen. Die Schwierigkeit ist um so größer, wenn wir bedenken, daß es die Aufgabe der Volkskunde ist und bleibt, das Typische und Allgemeingültige herauszufinden. Nun überschneiden sich in der Bevölkerung ja immer die senkrechte Gliederung nach Ständen und die waagerechte Gliederung nach Stämmen. So wird man bei genauerem Zusehen finden, daß manche Witz und manches Lächerliche der Ausdruck bestimmter Stände einerseits bestimmter Volksstämme anderseits sind. Immer aber kommt es auf die wurzelechte Denkart und die Eigenart an, die im Lächerlichen und Witzigen sich ausdrücken. Diese innere Haltung des Menschen braucht nun nicht durchaus nach Beruf und Landschaft scharf gegliedert zu sein, damit das von ihr als lächerlich Empfundene volksmäßig ist. Es gehört also nicht zur Volksmäßigkeit des Komischen und Lächerlichen, daß es unbedingt auf einen Beruf oder einen Bezirk beschränkt ist. Noch viel mehr als in dem Verhältnis von Kunstlied zu Volkslied, von hoher Kunst zu Volkskunst ist in der Beziehung des Komischen und Witzigen innerhalb der Bestandteile des Volkes ein fließender Übergang. Das ohnehin Volksmäßige wird aber sicherlich meistens um so stärker zur Geltung gebracht und empfunden, je mehr es der Eigenart von Stand und Beruf und namentlich von Ort, Landschaft, Stamm und Volk zum Ausdruck verhilft. Dieses kann aber sowohl durch den Inhalt wie auch durch die Form und schließlich durch beide gleichzeitig geschehen. Wie die Volkskunde hinter jeglichem Volksgut den Volksmenschen als Träger desselben sucht, so kommt es auch der Kunde von der volksmäßigen Komik auf das Herausfinden des Volksmenschen als ihres Trägers an. Dabei kommt es nicht auf die Art des Inhalts und die Hochwertigkeit der künstlerischen Leistung an. Mit Recht sagt Wbrecht Keller in seiner bekannten Volkspychologie über die Schwaben in der Geschichte des Volkshumors: „So manches Witzwort, das unter der breiten Linde zum ersten Mal lachend von Mund zu Mund hüpfte, verrät so feine Auffassung, so viel Gemüt, wie wir's in unsern schönsten Sagen und Märchen nicht reiender finden. Manch hübsche Erzählung mag sich aus einem derartigen Scherze entwickelt haben; so ist ja wohl die Geschichte von den sieben Schwaben entstanden, über die unsere Kinder Tränen lachen. Und auch die kurzen Redereien, selbst einzelne Spitznamen sind Spiegelbilder der einfachen Volksseele . . . Wenn nur die Nachlust befriedigt werden kann. Wählerisch ist das Volk nicht, solange die Späße, die man ihm aufstischt, aus der eigenen Welt genommen sind.“

Das Entwicklungsgeschichtliche ist, wie bei allem Volkskundlichen im allgemeinen, so auch für die wissenschaftliche Erkenntnis von Volkskomik und Volkswitz im besonderen von ausschlaggebender Bedeutung. Wir können hier zwei Hauptaufgaben unterscheiden, nämlich einmal die Stärke der Neigung zum Lächerlichen zeitlich zu verfolgen, zum anderen den einzelnen komischen Gegenstand nach Entstehung, Entfaltung, Umgestaltung und Verlöschen zu erfassen. Die Neigung zu närrischem Tun und lustigem Fabulieren hat man mit Recht bezeichnet als „ein altes Erbe, das den Deutschen all die Jahrhunderte hindurch blieb und sich mit Zins und Zinseszinsen mehrte, bis es gegen Ende des Mittelalters zu einem Reichtum an närrischen



315. Grabstein von Till Eulenspiegel in Mölln.

Bräuchen und Sitten, Geschichten, Liedern, Sprüchen und Namen angeschwollen war, wie er keines der Nachbarvölker erfreute." Es ist möglich, daß sich in den bäurischen Scherzen, wie es die Ortsniedereien sind, ein Teil sehr alter Überlieferung erhalten hat. Einer anderen späteren Schicht bürgerlicher Art scheinen die Stammesniedereien anzugehören. Weiterhin steigert sich der Volkshumor, der auch die höheren Stände ergreift, und erlebt von der Mitte des 14. bis zu jener des 15. Jahrhunderts seine größte Stärke und Ausbreitung. Schließlich macht sich eine Übertreibung im Schalksnarrentum, in den gesteigerten Foppereien usw. geltend. Das 19. und 20. Jahrhundert bringen dann erfreulicherweise eine Hochflut guter Witz in den zahlreichen Witzblättern und humoristischen Zeitschriften. Daneben gehen die Witzsammlungen her; in den letzten Jahren erscheint fast vierteljährlich irgendein neues Witzbuch. Außerdem bereichern namhafte Wochenschriften ihren Inhalt durch regelmäßig wiederkehrende Zusammenstellungen von Witzen, so die Berliner Illustrierte, so die Koralle (auf der drittletzten Seite jedes Heftes). Nach Art und Inhalt sind viele Witze bezeichnend für ihre Zeit. Auf die Revolutionszeit von 1918 geht die Münchener Scherzfrage zurück: „Haben Sie schon gehört, gerade sind die zwei Jsarbrücken gesprengt worden.“ (Mit dem Sprengwagen

natürlich.) Ein Jahrzehnt später war die Mode des kurzen Frauenroches Anlaß zu folgendem Witz: „Ein kleines Kind ist verlorengegangen; der Schuhmann fragt es: Warum hast du dich denn nicht am Rock der Mutter festgehalten? — Ich habe nicht hinauflangen können.“ Eine ganz erhebliche zeitliche Tiefe dagegen scheint folgender Witz zu haben, der immer wieder auftaucht. Zwei Freunde haben in der Gaststätte einen prachtvollen Fisch bestellt. Der eine nimmt sich das größere Stück, so daß der andere sich mit dem kleineren begnügen muß. Als dieser nun empört dem ersteren Eigenjucht und Mangel an feiner Lebensart vorwirft, fragt jener zurück: „Welches Stück hättest du denn als erster genommen?“ Dieser erwidert: „Das kleinere natürlich!“ Darauf der erste: „Was willst du denn? Du hast es ja!“

Bei der ungeheuerlichen Mannigfaltigkeit des Komischen, Humoristischen und Witzigen, wie es das Geistesleben des Gesamtvolkes und seiner Einzelgruppen durchdringt, ist es notwendig, sich eine Einteilung des Gesamtbestandes zu schaffen. Um diese einigermaßen erschöpfend zu gestalten, dürfte wohl ein einziger Einteilungsgrundsatz nicht ausreichen. Wir dürfen zunächst die Form, in der das Komische und Witzige heraustritt, der Einteilung zugrunde legen. Hierdurch erhalten wir zunächst drei Gruppen, nämlich den bildlichen, den schriftlichen und den mündlichen Stoff. Innerhalb des bildlichen Stoffes liefert die Kunst, mit Einschluß der Volkskunst, zahlreiche Belege; eine Sondergruppe sind die „Redensarten, bildlich vorgeführt“. Innerhalb der schriftlichen Überlieferung sind die Inschriften an Haus und Gerät, die an Plakaten und schließlich die auf Grabsteinen zu erwähnen. Der mündlich überlieferte Humor kommt zunächst im Volkslied zur Geltung, sodann in der Anzahl von Redensarten und Sprichwörtern, denen sich die Kurzzerzählung anschließt. Hier sind der Schwanke, die Dönljes und Schnurren in erster Linie zu nennen; Anekdoten sind diejenigen Kurzgeschichten, welche die im Bewußtsein des Volkes lebende große Persönlichkeit oder ein allgemein bekanntes geschichtliches Ereignis in scharfer Zusammenfassung und heller Beleuchtung dem Verständnis des Alltagsmenschen nahe bringen. Bei den Witzen, deren Wesen wir oben bereits zu kennzeichnen versucht hatten, stehen die einfach erzählenden voran, einschließlich der Sondergruppen Galgenhumor und unfreiwilliger Humor. Eine Sondergruppe bilden diejenigen, welche den Angeredeten

irgendwie hereinziehen, also zunächst die Spottreden und Parodien, die Scherzfragen, welche das Überraschende durch die Verknüpfung von Frage und Antwort bringen, und der „Reinfall“, bei dem der Angeredete bloßgestellt wird. In die Abteilung handelnde Komik gehören einerseits die Narrenaufträge, anderseits das Lustspiel. Eine Sondergruppe ist die Komik, die im Namen hervortritt, wobei die Spitznamen nicht zu vergessen sind. Eine besondere große Abteilung für sich bilden die Träger des Volkshumors; hier erscheinen zunächst Einzelpersonen, wie Eulenspiegel, und als Sondergruppe die Originale. Sodann schließen sich die Stämme und Berufe an, die für die verschiedene Ausprägung des Komischen und Witzigen maßgebend sind, besonders die Bauern, die Handwerker und die Soldaten. In gleicher Weise sind auch die Ortschaften an der humoristischen Gesamtleistung des deutschen Volkes beteiligt, und zwar so, daß eine ganze Reihe einzelner Dörfer und Städte als angeulkt erscheinen, Narrenorte, denen dann die liebe Mitwelt gerne eine Unmenge weiterer Narrenstreiche zuschreibt. Auch nach deutschen Volksstämmen ist die Ausprägung des Humoristischen und Witzigen äußerst verschieden, und zwar einerseits nach dem Inhalt, anderseits nach der Form. Zum Schluß erscheint das gesamte deutsche Volk als Träger bestimmter Neigungen im volksmäßig Humoristischen, wodurch es sich in seiner Eigenart von jener anderer Völker abhebt. Es wird nicht ganz leicht sein, diese deutsche Heiterkeit, die zum deutschen Wesen gehört, einer allgemein befriedigenden Begriffsbestimmung zugänglich zu machen.

Humor und Komik in der Kunst sind im allgemeinen so bekannt, daß man nicht viele Worte darüber zu machen braucht. Besondere Begabung darin zeigen die holländischen Maler. Von deutschen Meistern nenne ich Wilhelm Busch, Oberländer und Spitzweg. Aus dem Mittelalter sind uns viele Beispiele humoristischer Plastiken in Holz und Stein erhalten, beson-



316. Hans Bach, der Spielmann, 1555—1615, der als Hofnarr lachend die Wahrheit sagte. (Nach alter Radierung. Berlin, Kupferstichkabinett.)



317. Der Nürnberger Trichter. (Nach Ansichtskarte. Lehrburger, Nürnberg.)



318. Vom Chorgestühl der
Christikirche in Duder-
stadt.

ders an den Chorgestühlen, welche durch Feinheit der Schnitzerei im einzelnen und künstlerische Anordnung der Gesamtanlage immer wieder gerechte Bewunderung erwecken werden. Der Inhalt ist sehr mannigfaltig. So sind z. B. Wangen von Chorgestühlen alter rheinischer Kirchen mit einer Darstellung verziert, die zeigen, wie auf der einen Seite ein Engel die andächtigen Chorherren, auf der anderen Seite aber ein Teufel die zerstreuten aufschreibt; besonders derbe Auftritte finden sich mehrfach an besonders versteckten Plätzen, nämlich an der sogenannten Misericordia unterhalb der Klappstühle. Harmloser sind meistens die Steinplastiken an den Kapitellen, z. B. im Naumburger Dom, wo an einem derselben ein Affe und eine Meerkrake auf Stühlen sitzend Schach spielen. „Holzgeschnittener Humor“ kommt auch innerhalb der bürgerlichen Baukunst besonders während der Renaissance und des Barocks zur vollsten Geltung. Hierfür liegen aus allen Teilen Deutschlands in den Verzierungen der Fachwerkhäuser zahllose Belege vor; namentlich sind es die geschnitzten und bemalten Brüstungstafeln unter den Fenstern, wo es dem Künstler gelingt, in Bildgegenstand, Gruppierung und Gesichtsausdruck Meisterwerke der Komik zu schaffen. Auch zahlreiche Einzelköpfe in Stein, sei es an Rathhäusern oder Bürgerhäusern, suchen der Komik zu ihrem Rechte zu verhelfen. Bekannt ist aus Danzig der Schlussstein eines Torbogens mit einem pausbäckigen Engelskopf, dessen zusammengefaltete Flügel einem Dorisch so ähnlich sehen, daß die ganze Gruppe darnach „Pomuchelskopf“ (Dorisch = Pomuchel) heißt, wie seit

jeher dies auch ein Spitzname für starrköpfige Danziger war. Sehr komisch wirken auch die bekannten Mundaufreißer und Zungenstreckter, einerlei, ob sie bloß dem Humor zum Rechte verhelfen wollen oder darüber hinaus als Schreckköpfe unheilabwehrende Bedeutung haben.

Wie die Inschriften im allgemeinen für die Art des Volksstammes und des Menschen, der sie schuf, höchst bezeichnend sind, so gilt das im besonderen auch für die Inschriften komischen Inhalts. Besonders viele Beispiele sind hier unter den Hausinschriften zu finden. Bekannt ist die Tiroler Warnung:

„Behüt uns Gott vor Feuersbrunst,
Vor Mißwachs und vor teurer Zeit,
Vor Maurern und vor Zimmerleut“;

oder die aus der Schweiz:

„Bauen war eine Lust,
Über was es gekostet
Hab ich vorher nit gewußt.“

Fränkische Schelmerei spiegelt sich in folgendem Spruch:

„Heiliger Florian, du satirischer Schwanz,
Wir brauchen dich nimmer, wir haben Affekuranz.“

Wie die Außenseite des Hauses, so birgt auch das mannigfaltige Gerät in seinem Inneren viel an humoristischen Sprüchen. Im Vordergrund stehen hier die buntbemalten Mühlenschachteln; das Bild auf einer derselben zeigt eine ältere junge Dame und zwei junge Herren, die ihrer Enttäuschung in den Worten Luft machen:

„Was war's, das uns entzündt gemacht?
Ein altes Weib in junger Tracht.“

Dasselbe Thema behandelt folgende zweifigurige Darstellung mit der Überschrift, die den Wunsch des Mädchens ausdrückt (Abb. 319):

„Ganz, wie du willst, so mach' nur bald,
Ich bin schon dreißig Jahre alt.“

Die hoch vnd wolbekandte Historia /
Von den Sieben frommen vnd redlichen Schwa-
ben mit dem Hasen / in gut Schwäbischer Bauren Sprach /
 in Reimen gestellt / wie folget:



Wann das gengen über Land /
 Siba Schwaeba haert mit Verstand /
 Wie sui händ gheisa d'efama /
 Vn jedar mit suin rechte Nama /
 Wd I es saga in vnr ferna /
 Der erst wile Freya Doffa Dema /
 Der ander wile Schultze van Land /
 Dief Galle wile Wirt beg der Baum /
 Der Dritte wile Huttera Hansa Dett /
 Der fufft ein weiffa Kapparott /
 Der Wirtz leus Michals Paolls Claes /
 Wie sunst gar amold euff der Straech /
 Der Seinst wile Claes Jechus Franz /
 Sunst ein Herzhaffter haist Strang /
 Der Sechst wile Elß Lema Wirtle /

Der Seband Samra Michals Wirtle /
 Dief die gengen fürwaer /
 Dacher vnd fergian suin Befare /
 Nieren di Siba nur am Spas /
 Dreich sui der gans Mannschafft vartat /
 Sagen in altem Bescha faga /
 Vn Hasi rhat der Dasea spiga /
 Dacher erschrecken sui d'fand /
 Nieren den Spas in ihra Hand /
 Ahar teur alim d'fist sech moaga /
 An den Hasi vor ihr Aaga /
 Vn jedar sechere suin leada /
 Vnd saten zu Ninander eaba /
 Gang lue vor nan / gang lue vor nan /
 Dech d'fist sui suiner moaga dran /

Dann sui mituon in diser Noet /
 Der Hasi weard sui bringa zum toet /
 Schren d'fand Hatz vns erlaß /
 Vn d'fand arge Tuffel hatß /
 Dann mlar send ihm in schwaech hie waba /
 Er bringe vns alla vnd das leada /
 Vn d'fand Bescheß grusamlich /
 Der Hasi Sprungmoch vnt ihra wech /
 Himm über am breite Hech /
 Dui Schwaeba fama auß Herleed /
 Wd d'fand Hasi haet verlaessen sui /
 Fuesen nidar auß ihra Kni /
 Suten dem Hasi leud und Dand /
 Hiemit ändet sich diser Schwanck /

Zufinden in Nürnberg bey Paulus Lürsten / Kunstbändlern.

Die Sieben Schwaben
 (Aus dem Kupferstich-Kabinett des Germanischen National-Museums in Nürnberg)

Alhie werden alte Weiber jung gemahlen.

Welchs Weib ist alt vnd ungeschaffen/
Gerungelt vnd sieht gleich einm Affen/

Auch nicht mehr gefällt ihrem Mann/
Die komb / ich sie jung machen kan/



In neue Mühl ist hie gemacht/
Da man die alte Weiber jung macht/
Nach jedes Wunsch vnd sein Begehren/
Das thut ihm diese Mühl gemähren/
Drumb welcher Mann für seinen Leib/
Nun mehr hat ein altes Weib/
Ich kan sie machen also jung/
Dass er mit ihr oft thut ein Sprung/

Nur dass der Müller hab kein Ruh/
Führt man mit Schiedlarren zu/
In Schiffe auch zu gleicher Weis/
Schiffe man dem Müller zu mit Gleis/
Auf dass also ein jünger Mann/
Für sein altes Weib bekomt voran/
Ein schönes Weib jung vnd gerad/
Wie hie in diesem Gemäuel stah.

Zu Augspurg / bey Marx Anthoni Hanses / Formschneider vnd Druckmaler.

Die Alte-Weiber-Mühle

(Aus dem Kupferstich-Kabinett des Germanischen National-Museums
in Nürnberg)

Auf der könernen Ausstattung finden sich zahlreiche Töpfersprüche, von denen der eine erwähnt sei:

„Alle Mädchen auf der Erden
Wollen gerne Frauen werden“;

ferner:

„Bös Weib, Störresel, harte Nuß,
Drei Dinge, die man klopfen muß.“

Zur Selbsterkenntnis mahnt der Spruch:

„Jeder hat einen Sparren frei,
Wer's nit glaubt, hat ihrer zwei.“

Es ist leider unmöglich, die Fülle von deutscher Heiterkeit, welche in Inschriften auf Öfen und Mangelbrettern, auf Fenstercheiben und Spinnrädern, auf Mehlsäcken und Weinfässern, auf Flaschen und Krügen zutage tritt, hier erschöpfend zu behandeln.

Dem Ernst des Todes zum Trost sind mehrfach sogar Grabinschriften Quellen volkstümlichen freiwilligen oder unfreiwilligen Humors. Alle deutschen Landschaften beteiligen sich hieran mit Beiträgen. In München finden wir den Schmerz eines Ehemannes auf dem Grabstein seiner Frau folgendermaßen ausgedrückt: „Tränen können sie nicht mehr lebendig machen; darum weine ich.“ Gleichfalls in Süddeutschland warnt ein Witwer vor der Zanklust seines Weibes mit folgenden Gedenkzeilen:

„Hier ruht mein Weib, Gott sei's gedankt, Geh' Wandrer! gehe flugs von hier,
So lang sie lebte, war nur Zank, — Sonst steht sie auf und zankt mit dir!“

Daß aber auch die Männer keine Tugendbolde sind, beweisen die Grabinschriften eines Lehrers in der Schweiz, der zugleich Organist war,

„Hier schläft nach langer Arbeit sanft genug,
Der Schüler, Orgel, Weib und Kinder schlug“;

und jene auf einen Mann in Niederdeutschland namens Johann Merkel:

„Hier rauhet Johann Merkel. In sin Deller was he en Swin.
In siner Flügde was he en Ferkel. Wat mag he nu woll sin?“

Die in den Alpenländern bei Unglücksfällen gesetzten Marterln enthalten bekanntlich auch allerlei Romik, wie folgende Inschrift lehrt:

„Durch eines Ochsen Stoß
Kam ich in Himmels Schoß;
Mußt ich auch gleich erblaffen,
Weib und Kind verlassen,
Kam doch zur ewigen Ruh,
Durch dich Rindvieh du!“

Den Beschluß möge eine Inschrift, die man einem Tiroler Totengräber setzte, bilden:

„Der Mann hat 90 Jahr gelebt
Und scharrte manchen ein;
Wer andern eine Grube gräbt,
Fällt endlich selbst hinein.“

Den Reimereien, wie sie in den Inschriften Volkshumor und



319. Müppenschachtel mit romischer Inschrift. (Hannover, Niedersächsisches Volkstums-Museum.)

Volkswitz künden, darf man die Komik des Volksliedes anschließen. Am ausgeprägtesten kommt der „Hamur“ im Schnaderhüpfel zur Geltung, welches Grassberger „Des Bauern lyrisches Epigramm . . . sein Liebeslied, seine Humoreske, seine Aufforderung zum Spiel und Kampf, seine Spruchweisheit“ nennt. Oft bringt das Schnaderhüpfel in seiner Vierzeilerform witzige Andeutungen auf Ungewandtheit oder Trunklust, Geiz oder Bildungstolz. Als Beispiele hierfür sind folgende Schnaderhüpfeln anzuführen:

„Auf's Gass'l bin i ganga,
Hab's Fensterl nüt g'wißt,
Bin dorten hinkomma,
Wo's Sauftallerl ist.“

„Was nußt dir a Cheasen,
Wenn'st nit damit fahrst? —
Was tuast mit deinem Geld, Narr,
Wenn'st alleweil sparst?“

„Unsa Herr Pforra
Is a kreuzbrava Mann:
Er bet't, was er muaß,
Und sauft, was er kann.“

„An' Wald hun i eihg'schriern:
„Diabt mi mei Wui?“
Das Echo kun französisch
Und hat g'antwort't: „Wui! Wui!“

Die Kürze, die nach Shakespeare des Witzes Seele ist, stempelt in noch höherem Grade als beim Schnaderhüpfel die volkstümlichen Redensarten und Sprichwörter zu einem Meisterwerke von Witz und Humor. An sich schon ist die Redensart außerordentlich für die Volksart bezeichnend. Mit Recht findet Edmund Höfer in ihm „eine Charakteristik des deutschen Volksgeistes, die einzigartig ist; und als Hauptkennzeichen unserer Art leuchtet eine unbändige, saftstrogende Lebensfülle, eine derbfrische, kernhafte Daseinsbejahung daraus hervor“. Er hebt hervor, daß sich in den Redensarten der Volksgeist unmittelbar äußert, während im Märchen die literarische Einkleidung, im Sprichwort die gedankliche Abstraktion der Ursprünglichkeit doch ganz erheblich Abbruch tut. Gleichwohl sind die Sprichwörter auch ein vortrefflicher Spiegel

der Volksseele und als solcher seit langem bekannt und geschätzt in allen deutschen Landen. Die zahllosen Sammlungen von Redensarten und Sprichwörtern sind entweder nach dem Lebensgebiet, dem sie entstammen, geordnet (Stand und Beruf, Essen und Trinken, kräftige Kerle, Liebe, Faulheit, Dummheit usw.) oder unter Berücksichtigung des Stichwortes nach dem Abc (z. B. Afseder, Abt, Adam, Afcate usw.). Aus der Überfülle von Beispielen heiteren Inhalts und neckischer Formung von Sprichwörtern und Redensarten seien nur wenige Belege angeführt.

„Ein Kummer jagt den andern, jagte die Frau, gestern starb mir der Bauer und heute verlor ich die Nadel.“ — „Arbeit zehrt, sagte die alte Frau, wusch eine Nachtmüze aus und aß einen Laib Brot dazu auf.“ — „Wer nuscht heft, kann nuscht verleren, säd Jenner on versöp dat letzte Dittken.“ — „Kopparbeit gript an, säd de Oss', dar treck he tom ierstenmal in'n Plog.“ — „Man mot allens leern, säd de Jung, do smeer he siä Budder up den Pankofen.“ — „Iä bin atwer fein herut, sä de Kossappel, do leeg he up de Straat.“ — „De Kläufft giff na, sä de Oss', do troß he an.“



320. Scherzblatt. (Kupferstichkabinett des Germanischen Museums, Nürnberg.)

Von dem eigentlichen Erzählgut des Volkes sind es vornehmlich die Schwänke, Schnurren und plattdeutschen Döntjes, ferner die Anekdoten, in denen Humor und Witz und Spottlust zur Geltung kommen. Von den Schwanksammlungen sind Paulis Schimpf und Ernst, Wikrams Rollwagenbüchlein und Frehs Gartengesellschaft am bekanntesten. Älteren schriftmäßigen Fassungen schließt sich der Reichtum der lebendigen deutschen Volksüberlieferung an, aus dem uns lehtthin Gottfried Henssen eine Reihe von Schwänken nach Hauptmotiven geordnet dargeboten hat; hier ergaben sich folgende Hauptabschnitte: Das unbekannte Tier, das widerspenstige Weib, der törichte Mann, die genarrte Veterin, Lügenmärchen. Als Beispiel eines Schwankes sei ein Beleg aus der Schwanksammlung, die in einem Hausbuch des Jahres 1580 enthalten ist und von Hoh-Bamberg in einer Auslese dargeboten wird (Heimat und Volkstum, München 1935, Heft 3), gegeben:



Durch den Kakao ziehen.

Dies ist ein beliebter Sport. Die Spielregel ist einfach und immer dieselbe. Man schleiche hinterrücks an das Opfer heran, reiße es um, ziehe es durch den dicksten Kakao, und wenn man kein sauberer Reck mehr an dem Opfer ist, lasse man es höhnisch lachend liegen.

Aber siehe zu, mein Freund, daß nicht mit dir dies Spiel gernabsen wird! Im Spiel des Geschehens sich befinden ist weniger er, östlich, als für viele das Zuschauen.

321. Uffige Darstellung einer Nebenart auf einer Kakaowerbekarte.

Der gefoppte Gast.

„Es war einmal ein Herr, der hätt' ein Hausmad, die war schlechterhaftig. Auf einen Sonntag hätt' er ein guten Gefellen zu Gast geladen, der sollt' bei ihm zu Nacht essen und sprach also der Herr zu der Hausmad: Brat' uns zwei Hühner, ich hab ein' Gast geladen! Da nun die Hühner gebraten waren, da schmeckten sie ihr so wohl, daß sie beide Hühner aß. Der Gast kommt in die Küche, die hat zwei Türen, und sprach zu der Köchin: Wo ist der Herr? Sprach die Magd: Sehet Ihr ihn nicht dort stehen? Er weget das Messer und will Euch beide Ohren abschneiden. Es ist heut' Achttag (Futterzeit), da schneidet er auch einem Gast die Ohren ab. Da lief der Gast hinweg. Der Herr kam in die Küche und sprach: Wo sind die Hühner hingekommen? Die Hausmad sprach: Der Gast hat sie mit ihm hinweggetragen, sehet Ihr nicht, wie er dorten läuft? Der Herr lief ihm nach und hätt' das Messer in der Hand und winket mit derselbigen Hand und schrie: Gib mir nur eins! Der Herr meint, er soll ihm ein gebraten Huhn geben, so meint der Gast, er soll ihm ein Ohr geben, lief immerzu fort und schrie: Ich geb' dir keins! Also blieb die Köchin bei Ehren, die die Hühner gefressen hätt'.“

Ob das Wort „Man muß feststellen, daß alle Erzählungen und Sprichwörter offenbar dazu da sind, irgendwelche Menschen schlecht zu machen“, Allgemeingültigkeit besitzt, lassen wir dahingestellt. Jedenfalls haben manche Schwänke und Anekdoten einen Teil ihres Erfolges ihrer angreifenden Haltung zu verdanken. Ein anderer Vorzug, der die Schwänke den langen Ritter- und Räuberromanen gegenüber im Volke besonders beliebt werden ließ, ist ihre Kürze. Diese herrscht im Witz noch mehr vor, und insofern hat der Witz in unserer heutigen schnelllebigen Zeit, wo man nur selten noch lange Erzählungen hören mag, schon allein deswegen einen großen Vorzug. Je kürzer der Witz, um so geringer der Zeitverlust und um so stärker die Wirkung, letzteres, weil die unlösliche Bindung der beiden ungleichen Vorstellungen um so kräftiger und überraschender ist. Das Witzige kann entweder in Lauten oder Silben, in Wort oder Bedeutung ganz besonders konzentriert auftreten. Wie der Witz im allgemeinen, so dient die Parodie im besonderen nicht nur zur Erheiterung, sondern auch oft als politisches Kampfmittel. In wie hohem Grade die Feierlichkeit und Gebundenheit bei Rechtsvorgängen zur parodierenden Nachahmung Anlaß bot, darüber berichtet in diesem Handbuch Freiherr v. Münßberg in seiner Abhandlung über Rechtsbrauch und Volksbrauch.

Die im Wort sich äußernde Romik volksmäßiger Art erfährt nicht nur Schwank und Witz,



322. Die Abenteuer des Hieronimus Frhr. v. Münchhausen. (Nach einer Ansichtskarte von Bigge in Bodenwerder.)

und Komik sind alle diejenigen hoch zu werten, welche heutzutage durch Erfinden oder Erzählen von Witzen oder in früherer Zeit durch Ausübung geistvoller Schalkhaftigkeit Frohsinn und Heiterkeit verbreiteten. Unvergänglichem Ruhm erwarben die Niedersachsen Till Eulenspiegel aus Kneitlingen am Elmgebirge und Freiherr Karl Friedrich Hieronimus von Münchhausen aus Bodenwerder an der Oberweser, jener durch witzige Auslegung andersgemeinter Aufträge, dieser durch „lügenhaft Vertellen“ bekannt. Schließlich sind als Träger von Komik auch die Originale und Narren nicht zu vergessen. Den Einzelpersonen schließen sich die menschlichen Gemeinschaften entweder als Träger der Komik oder als Gegenstand lustiger Betrachtung an. Wie stark die einzelnen Stände und Berufe in dieser doppelten Hinsicht an Witzgut beteiligt sind, ist bekannt. Auch die landschaftliche Mannigfaltigkeit Deutschlands mit ihrer Ausprägung nach Ortschaft und Volksstamm trägt ihr Teil zu dem bunten Bilde, das den Gegenstand der deutschen Witzologie bildet, bei. Man hat versucht, die Ortskomik (Schilda, Ganzlosen, Burtehide usw.) als Ergebnis geschichtlicher Sonderentwicklung zu werten, die Stammeskomik dagegen (die sieben Schwaben usw.) als Spiegelbild volkhaft verankerten Stammesstums. Damit dürften zwei Richtungen angedeutet sein, die aber sicherlich stark miteinander verschlungen zur Wirkung gelangen. So kommen auch auf dem Gebiete des Humors und Witzes die großen Gliederungen des deutschen Volkstums und seine geschichtliche Entwicklung in gleichem Maße zur Geltung.

Schrifttum.

Edart, Rudolf, Niederdeutsche Sprichwörter und volkstümliche Redensarten (Braunschweig 1893). — Keller, Albrecht, Die Schwaben in der Geschichte des Volkshumors (Freiburg i. B. 1907). — Orlamünder, Paul, Volksmund und Volkshumor, Beiträge zur Volkskunde (Bremen 1908). — Hofmann, Paul, Das Komische und seine Stellung unter den ästhetischen Gegenständen (Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft IX, 4, Stuttgart 1914, S. 457). — Bruns, Max, Über den Humor, seine Wege und sein Ziel (Minden 1921). — Sohnrey, Heinrich, Die Beinamenbildung im Dorfe (Hannoverscher Kurier, 21. August 1924, Beilage Unser Niedersachsen). — Pauli, Johannes, Schimpf und Ernst, 2 Bände, hrsg. von Joh. Volte (Berlin 1924). — Fraenger, Wilhelm, Deutscher Humor aus fünf Jahrhunderten, 2 Bände (München 1925). — Borchardt-Wußmann, Die sprichwörtlichen Redensarten im deutschen Volksmund, hrsg. von Georg Schoppe, 6. Aufl. (Leipzig 1925). — Wagener, G., Spitznamen (Pflüger, Thüringer Heimatblätter, 3, 5, Mühlhausen, S. 225). — Rehm, Hermann Siegfried, Das Lachen der Völker, Dreitausend Jahre Welt humor (Leipzig 1927). — Brede, Adam, Humor und Ironie in der alten deutschen Bildkunst

sondern auch die Namen, einerlei, ob es sich um solche von Familien und Straßen oder um solche von Ortschaften und Landschaften handelt. Innerhalb der handelnden Komik sind die Narrenaufträge einerseits und das lustige Volksschauspiel höherer und niederer Art zu erwähnen; der Rasperle ist seit Jahrhunderten in allen deutschen Landschaften das Entzücken der Kinder.

Als Träger des unendlich reichen Volksgutes an Witz, Spott, Humor

(Ostland II, 9, Hermannstadt 1927, S. 284). — Rahane, Arthur, Der Humor und seine Sippe (Westermanns Monatshefte 71, 2, Braunschweig 1927, S. 635). — Rarg, Fritz, Sächsischer Volkswitz (Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde 5, Leipzig 1930, S. 1). — Hoefer, Edmund, Der Volksmund, Sprichwörtliche Redensarten (Minden 1930). — Hößding, Harald, Humor als Lebensgefühl (Leipzig 1930). — Fehse, Wilhelm, Wilhelm Raabes Weg zum Lachen (Westermanns Monatshefte, Braunschweig 1931, S. 61). — Schöffler, Julius, Der lachende Volksmund, Scherz und Humor in unseren Sprichwörtern, Wörtern und Redensarten (Berlin und Bonn 1931). — Wossiblo, Richard, Deinet den Humor in de medelbörger Volkssprach (Moskoo 1932). — Werner, F. E., Humor und Sage in Danzig (Danzig 1933). — Henssen, Gottfried, Der deutsche Volksschwanke (Volkskundliche Texte, hrsg. von Madensen, Heft 2, Leipzig 1934). — Nühle, Ludwig, Als geblohse, ihr Buwe, ein lustiges Buch, in nassauisch-oberhessischer Mundart (Gießen 1934). — H., Du. Niederdeutscher Humor (Der Heidewanderer 19, 49, Ulzen, S. 391). — Hoh-Bamberg, Humor und Spottlust im Mittelalter (Heimat und Volkstum 13, 1, München 1935, S. 28, 41). — Rogge, Alma, Vom niederdeutschen Witz und Humor (Zeitschrift Niedersachsen 40, 7, Bremen 1935, S. 317). — Werner, Ferdinand, Mir lache als. Eine Sammlung hessisch-fränkischen Humors (Gießen 1935). — Pfeiler, Wilhelm, Über des Witzes und des Humors Wesen und Wert (Zeitschrift Niedersachsen, Hannover 1937).

Das Volksschauspiel und Puppenspiel.

Von Dr. Carl Nießen,

Professor an der Universität Köln, Leiter des Instituts für Theaterwissenschaft und des Theatermuseums.

Wohl auf keinem volkskundlichen Gebiete sind solche Verwüstungen zu buchen wie im Volksschauspiel. Die Christianisierung ließ die heidnisch-magischen und kultischen Anteile schwinden. 1542 und 1552 erschienen in Tirol Polizeimahnungen, nachdem die Kirche schon oft gegen Mummereien angegangen war und auch die Magistrate das Spielgesuch unter mancherlei Vorbehalten bewilligt hatten. Aufklärerische Theologie des 18. Jahrhunderts wollte wie ihre weltlichen Volkstredner nicht mehr verstehen, daß der von Sailer in so gutherziger schwäbischer Satire parodierte duzbrüderliche Umgang mit den Heiligen dem Volke mehr galt als der von Maria Theresia anempfohlene Ersatz von Predigten und Kinderlehren. Die weltlichen Intellektuellen sahen das Volksschauspiel aus falschen Perspektiven des großen Theaters, pedantischer Moral oder des superflugen Menschenverstandes. Während Zissland 1784 nach Heidelberg fährt, um eine alte „gekleidete“ Prozession zu erleben, wird z. B. in Trier durch lächerliche Beschreibung der Fangstoß vorbereitet. Geradezu sinnbildlich ist der hochadelige Landrichter aus Weilengries, der den Christusdarsteller, einen armen Tagelöhner, mit Hundten heßt. Noch gefährlicher als die Polizei-Verbote waren die ironischen Anekdoten der Literaten (s. o. S. 144).

Wieviel man dem Volke aus dem Herzen reißen wollte, zeigt sein Aufbegehren schon 1523, als Bunzlauer Geistliche die Auffahrt gegen das Kirchengewölbe unterließen. In Raubers (1754) und Kaltern kam es zum Aufbruch gegen Verbote der Kaiserin. Ebenfalls in Tirol spielte man zur Nachtzeit, um die Verbote zu umgehen. Gewiß waren „Verlöbnisse“ in Verbotszeiten geistlicher Räder; aber vielfach sind sie abwendende Daseinsfurcht und Anker der Hoffnung. Dem Vorwurf der Ungereimtheit und des Zeitverderbs stand das Fernhalten von Trunk und Spiel, die Ermunterung zu christlichem Lebenswandel entgegen. Nach Zimmermanns Bericht wurde gar in Prag ein Stück ganz von Mädchen gespielt, um sie der Dragoner-Einquartierung zu entziehen. Die heiligende Einkehr, wie sie der japanische Schauspieler sucht, fehlt dem deutschen Volksschauspiel nicht: Lewald schildert das Kreuzschleppen eines alten Bauern-Christus aus Sarntheim in der Nacht vor dem Spiel; in der Grausamkeit der Schergen lebt ein anderes Stück der selbständigen oder an Figuralprozessionen des 17. Jahrhunderts angeschlossenen Geißelungen fort. Gemeinsames Gebet und Spielämter betonten im Tirol des 18. Jahrhunderts, wie jüngst in Galizien, gleich dem Mittelalter die geistliche Übung, wobei zum behördlichen Ärger die Zauberer, Teufel, Juden und Hanswurst die Kirche aufsuchten. In Argumenten gegen das theresianische Spielverbot wird (wie in Wien das Berufs-theater) die Bühne geradezu als beschwichtigendes Mittel der Regierung angepriesen.

Noch schlimmer als Verbot und Abgaben war die seelische Verlagerung, die sich mit dem ernüchternden Anschluß an die Großstadtzivilisation ergab. Wie stark der Schwund schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war, beweisen seltene Zahlenangaben: Die von Sifora für den Ausgang des 18. Jahrhunderts errechnete Zahl von 161 Tiroler Spielgemeinschaften reicht nicht entfernt aus; von 96 Salzburger Kirchen

hatten im Verbotjahr 1785 nicht weniger als 49 „theatralische Vorstellungen“ des Palmesels, der sichtbaren Sendung des Heiligen Geistes und der Auffahrt (s. S. 78); Deutinger weiß 1851 noch ein halbes Hundert (meist früherer) bayerischer Spielorte aufzuzählen, eine Liste, die sich nach neuerer Kenntnis noch vermehren läßt. Am besten hielten sich die einfachen mimischen Zweckformen des Heischens und Bescherens im Nikolaus- oder Christkindelbesuch und Sterngang. Allerdings halfen Habucht und Wettbewerbssraufereien das Spiel weiter entzaubern. Radio und Kino in Verbindung mit der Bilderflut eines technischen Zeitalters zerstörten die hinstaunende Ehrfurcht vor dem einfachen, oft nur sinnbildlich andeutenden Spiel. Städtische Spielleiter haben durch taftlose Einmischung viel verborben. Die geschwundenen soziologischen Grundlagen ließen sich nicht durch Reklame und touristischen Betrieb ersetzen. Mancherorts nahm der eifrige Textsammler die Grundlage für das Wiedererstehen von Spielen. Wie probat die Textentziehung wirken konnte, wußte schon 1758 die Innsbrucker Regierung. Allerdings bot der starke Anteil mündlicher Überlieferung, zumal bei kleinen Gattungen, Schutz vor solchem Zugriff. Am besten hielt sich das Volksschauspiel im Gehege der Berge. Zähes Festhalten an ererbtem Spielgut zeichnet die Sprachinseln im Osten aus, wird es doch hier zum Kampfmittel völkischer Selbsterhaltung. In Galizien hat sich das Herodesspiel in katholischen Gemeinden besser erhalten als in protestantischen, weil erstere keine Schulen haben und mitunter gar den Gottesdienst entbehren müssen.

Man erschwert sich den Zugang zum Volksschauspiel, wenn man es mit einseitigen literarischen Maßstäben mißt. Es gilt hier Uhlands Wort: „Die Poesie liegt weniger in den begleitenden Reden und Gesängen als unmittelbar in den Festbräuchen selbst.“ Ob es sich um Spielgut handelt, das von einer „höheren“ Schicht (Bürger, Orden, Wanderschauspieler) übernommen wurde, ob es ein Mann aus dem Volke oder ein ihm nahestehender „Gebildeter“ anpaßte oder gestaltete, wichtig ist allein die Frage, ob es aus der „Mitte der Begriffe“ (Tietz) des Volkes stammt. Entscheidend ist die soziologische Gültigkeit für eine gleichgestimmte landschaftliche Gruppe. Vereinstheater, das Zufallswahl aus Verlagsangeboten gewinnt, ist etwas anderes als wirkliches Volksschauspiel, das in und mit dem Volke wächst oder ihm aus Wahlverwandtschaft zufällt. Auch was sich aus ständischer Gliederung, den Zünften und Gilden, wozu auch die Meisterfinger zu rechnen sind, bildet, ist Volksschauspiel. Der ganze Umkreis des mimischen Brauchtums gehört hinzu, mag es sich um einen ausgebildeten Dialog handeln, eine Schrumpfung oder eine Vorform des Wortdramas. Deshalb ist z. B. der bloß gymnastische Tanz, der aus einem selbständigen Urtrieb der rhythmisierten Körperbewegung wächst (wie das Mimische aus dem besonderen Drang zur Umwandlung) auszuschließen.

Drei mögliche geschichtliche Ursprünge sind für das Volksschauspiel des Mittelalters ins Auge zu fassen: dieser aus sich zeugende mimische Urtrieb, der magisch-kultische und auch realistische Spiele schafft, Erbe der kolonisierenden Antike und (meist verdrängende) Neuschöpfung durch die Kirche.

I. Zweifellos hat der germanische Westen und Süden römisches Theater erlebt. Die Blüte des Mimus in Mainz, Köln und Trier bezeugt Salbian von Marseille in einer Bußschrift des 5. Jahrhunderts; dem Ansturm der Franken mußte er weichen. Theaterreste sind in Augst, Mainz, Heddernheim und in den Tempelbezirken von Trier und Mohn (Gerolstein-Belm?) gefunden, wozu noch eine Theaterinschrift von Witburg kommt. Von Augsburg, Worms bis Köln und Rhmwegen weisen Maskenfunde, von Bonn bis Hilbesheim Statuetten auf die Vertrautheit mit Atellane und maskenlosem Mimus. Die antike Komödie war aber als theatralische Erscheinung vergessen.

II. Es bedurfte nicht erst des weckenden Beispiels der römischen Kolonisatoren, um bei den Germanen mimischen Trieb zu wecken. Sie besaßen die Naturkraft zu einem eigenen Mimus, der zweifellos im Kult, aus den Altersklassen und Männerbünden in Fülle entstand. Schon in einer Zeitschrift Gottscheds, dann in einer Dissertation Frehtags wird die Frage nach ihm gestellt; aber beantwortet kann sie nur ausreichend werden durch eine vorsichtige Analyse der mimischen Gebilde, wie sie das Volksleben zum Teil bis heute lebendig zeigt; eine wichtige Aufgabe gewinnt hier die historische Volkskunde. Zweifellos haben die Germanen ihre mimisch dargestellten Tanzlieder (Ballade = Tanzlied!) besessen: in manchen Volksliedern wie z. B. im „Schloß in Österreich“ oder dem „Schiffmann“ wird der mimische Gehalt spürbar. Deutlich weist die Bezeichnung „laich“ auf got. „lailan“ = tanzen. In Tanzspielen der Faröer und im Kinder-Liedspiel klingt das alte Tanzdrama nach, um dessen Wiederbelebung sich jüngst Georg Hüsing u. a. bemüht haben. Bezeichnend ist für die Gattung, daß der Reigenchor den Übergang zu den Buschauern bildet oder mit diesen eins wird.

Der Schwerttanz, soweit er sich geschichtlich beobachten läßt, ist in der Hauptsache gymnastischer Ketten- und Verflechtungstanz. Aber die neben der „Brücke“ wichtige Gipselfigur der „Rose“ (Abb. 277/79) ist mit einer auffallend häufigen Tötung verbunden, der oft eine Wiedererweckung folgt. Die Verbreitung im ganzen germanischen Kulturkreis ist Nachklang von Waffentänzen in Einweihungsriten, wie sie schon unzulänglich Tacitus berichtet. Die Mutproben „blutiger Anfänger“, wie sie auch die handwerklichen und studentischen Depositionsspiele in mimischer Umwandlung zeigen, klingen deutlich nach. Die Tötung und Erweckung haben ursprünglich ein Aufgeben des Knaben und Erwachen des wehrhaften Jünglings bedeutet. Auch Analogiezauber für glücklichen Ausgang von Krieg und Jagd kann der Schwerttanz so gut sein wie sichtbare Stammeschronik der Tänze abgechiedener Helden oder Vegetationszauber. An magische Kraftsteigerung in Männerbünden (Pelzkleid der Berserker) scheint das Pelzgewand des männlichen Teiles englischer Narrenpaare zu erinnern. Daß die Männerbünde mimisch auszulegende Bräuche besaßen, zeigen die „gotischen“ Spiele am Hofe von Byzanz im 10. Jahrhundert, die Kampfmimesis und Vegetationsritus zugleich sind.

Die zählebigen Nachkommen der verummten jungen Gesellen sind die Schemen- und Berchtenläufer oder Anglöcker der Alpenländer und die tirolischen, süddeutschen und schweizerischen Verwandten der Fastnacht (s. o. S. 38ff.): sie sind Abwehr- oder Reimzauber, aber auch Volksgericht (Rügespiel), wenn sie durch Dorf und Felder toben. Die scheu gezeigten Gräber von Erschlagenen und die zahlreich belegte Meinung, daß der Böse sich unheilbringend und Händel stiftend unter die Maskenträger mische, beweist schon allein den alten heidnischen Dämonenglauben in solchen Bräuchen. Einen kultischen Lauf über die Felder mit zerfetzten Kleidern und Schuhen (vgl. die mit Flicken und Zotten besetzten Berchtenkleider!) berichtet schon der „Indiculus“ des 8. Jahrhunderts. In den Gestalten steckt heute noch etwas von der Freiheit religiöser Geheimbünde, der Mannbarkeitsweihen oder der Wehrgenossenschaft. Die Tierverummung, wie sie die Platte von Thorslunda und anderes früh belegen, klingt vielfältig im „Ersenbär“, der „eiserne Bertha“ und dem Pfingstschwanz in Barentänzen und Jagdspielen nach. Daß sich aus germanischen Auf- und Umzügen oder Tänzen Spiele und Dramen entwickeln können, zeigen am deutlichsten die Schwerttanzspiele aus Lübeck und Clausthal. Die gleiche einfache Technik des Ramm- und Ketten- bzw. Hereinrufungsspiels haben Nikolaus- und Christkindel-Einfuhrspiel wie die Fastnachtspiele.

Die zwanghafte Neigung, jedes Glied einer verummten Kette mit einem Sprüchlein einzuführen, hat zweifellos die einfachste Form der Nürnberger Fastnachtspiele aus Frühlingsumzügen junger Burschen entstehen lassen, zu denen die als Privileg der Mehger offiziellen Schembartläufer eine ähnliche Parallele und Rückbildung darstellen, wie der Schwerttanz im Verhältnis zum ursprünglichen Kampf-Tötungsspiel.

Die Verstäubung der ursprünglichen Männerbundbräuche führt leicht zu abstrakten Stilisierungen. Auch der zahlenmäßig beachtliche Teil der Gerichtspiele dürfte im Brauch der Männerbünde wurzeln, mag auch die Freude am öffentlichen Leben verbreitend und objektivierend gewirkt haben. Wie alles (Aufzug, „Revue“, Schwerttanz, Gericht und Tötung) sich zu einem Spiel zusammenballen kann, zeigt ein wohl ursprünglich deutsches Schwerttanzspiel aus Schweden.

Völlig falsch wäre es, die Anfänge des weltlichen Dramas als Ableger von komischen und „genrehaften“ Szenen des geistlichen Spiels abzuleiten, denn dessen Einfluß beginnt erst, als man sich bewußt geworden war, daß im Brauchtum etwas Vergleichbares aus anderer Wurzel vorlag. Jetzt erst konnte sich das Reidhart-Frühlingsstanzspiel der technisch-dramaturgischen Erfahrung des geistlichen Schauspiels bedienen und dabei das ursprüngliche tanz erfüllte Brauchtum verdunkeln. Wie in den mimischen Aufzügen Reime zum Drama liegen, läßt sich vielfach beobachten, z. B. im dem Tod austragen verwandten Fastnachtbegraben (s. S. 43f.) oder dem Jagen und Töten des wilden Mannes (in Thüringen mit Arzt- und Erweckungsspiel verbunden, s. S. 44). Schudi hatte schon richtig betont, daß die mimischen Frühlingsfeiern in „heidnische Zeiten“ zurückreichen, weit unter die literarische Verfestigung von Streitgedichten und Volksliedern.

In Lindemeiers Lustspiel „Die Comödienprobe“ wird von den Bauerskindern das Sommer- und Winterpiel als fester Bestandteil des ländlichen Brauchjahres betont. Die Gestaltung reicht von der verbläuten Form des heischen Singens über Wortstreit und Zweikampf bis zu großen Meisterschlachten und Erstürmungen, auf die barocke Feste Einfluß gewinnen können.

Poetisierende Motive wie Türken Schlacht (z. B. in Moselfranken) verdunkeln oft den ursprünglichen Sachverhalt, können aber so wenig über ihn hinwegtäuschen wie das Ersetzen des Spiels durch Figuren im geistlichen Brauch (s. S. 84ff.).

Dem verbreiteten Drachensich, dem Kampf Georgs, liegt vielleicht ein altes, vor dem römischen Lehnwort bestehendes Spiel mit einem Wurm zugrunde; dies macht der in Furth i. W. zu treffende Glaube an fruchtbringende Kraft des Drachenblutes wahrscheinlich (für die Flachsfelder). Daß St. Georg den nach dem Merseburger Zauberspruch ebenfalls berittenen Balder oder eine Siegfried ähnliche Gestalt verdrängen sollte, ist keineswegs unmöglich. Wenn Georg mit dem Drachen in der Figuralprozession umgeführt wird, spricht das mehr dafür als dagegen, obwohl auch die Verstärkung solchen Brauches durch die Gegenreformation beachtet werden muß. Wie wandelbar die Erscheinungen des Volksschauspiels sind, zeigt die Tatsache, daß der Bozener Prozessionschluß im Sarntal zur Dorfkomödie geworden ist. So dürfte in dem englischen und süddeutschen Georgspiel (abgedruckt bei Keller) die heidnisch-mythische Wurzel nicht fehlen, denn auch in der christlichen Verdrängung bleibt sie als Stoff (s. S. 95: alte Abbildung eines Drachensichs in Verbindung mit einer Prozession auf Stich von Henden nach Pieter Breughel).

III. Seltsam muß der Ursprung des geistlichen Dramas im Mittelalter genannt werden, weil es im Gegensatz zum dämonischen Ausbrechen des mimischen Brauchtums einer logisch-propagandistischen Erwägung sein Dasein dankt: aus einem für den kirchlichen Wechselgesang bestimmten Tropus schuf man im 10. Jahrhundert die Bilderbibel einer kleinen lateinischen Osteroper, die rasch stofflich nach vorwärts und nach rückwärts über das Gespräch der drei Marien mit dem Engel am Grabe hinausgriff. Zweifellos wollte man durch dies christlich-dramatische Brauchtum solches der Heidenzeit ersetzen und damit seinen ursprünglichen Inhalt aus dem Bewußtsein drängen. Es ging dem Missionsgeschick der Kirche also nicht um ein Ausrotten um jeden Preis, sondern um einen anderen Sinngehalt. Das Sommer- und Winterspiel konnte durchweg unverwandelt bleiben, denn die Vegetationsdämonen waren zu Allegorien geworden, die der Kirche nicht gefährlich schienen (Uhlend). Erst als die Reformation viel Bildsinnlichkeit zerstörte, wurde gegen den heidnischen Brauch als einen „papistischen“ gewettert. Die Formen des Winterausjagens und -tötens wurden dagegen stark verändert. Ausgeprägt mußte ein Zwiespalt in den Bergländern werden, denn die gleiche Erhaltungskraft schützte das alte Heidnische und angenommene Neue: so erscheint der Streit von Sommer und Winter im Tveraser Weihnachtsspiel nach dem Abschied der Könige von der Krippe. Nahe Verwandte der schiachen Perchten finden sich im geistlichen Volksschauspiel: wie die „böse Braut“ im Braunauer Nikolausspiel oder „Rehrweibel“ und „Karbafche“ sowie „Budelmutter“ im Christkindelspiel. Das männliche heidnische Gelichter war leicht in Teufel umzudeuten und damit entgiftet.

Ein Beispiel für geschickten Motivwandel bietet das Kärntner und Steiermärker Passionspiel. Alter Frühlings-Florennumritt wird unlöslich mit den Leiden des Herrn verknüpft, wenn nach dem Spiel auf der einfachen Bühne der Kreuzigungszug mit großer Reiterei (darunter Priester und Phariseer), unter Anführung des Todes (auf einem Schimmel) zu einem Hügel vor der Stadt hinausführt. Longinus fleht in der Metnicher Fassung für die Gemeinde um Schutz vor Feuer und Wetterschlag. So ist heidnischer Vegetations- und Opferzauber ganz ins Christliche gewendet. Solche Verchristlichung braucht nicht im Zuge der jahrhundertelangen Christianisierung erfolgt zu sein; starke Antriebe besaß auch die Gegenreformation. Das Wandern mit dem Spielschluß, das sich auch sonst findet (z. B. Billingen, Kastelruth, Oberammergau, Mittenwald, Seewen, Böhmenkirch-Gwidau) hat zweifellos durch die zum Teil berittenen Figuralprozessionen der Kapuziner und Jesuiten Anregungen empfangen, die in glücklicher Weise mit altem Wunsch der Segnung der Scholle und des Heimatortes zusammenklingen.

Bei dem Englmari-Suchen (St. Englmar im bayer. W.), das sich seit dem 18. Jahrhundert in eigenartiger Verknüpfung von Prozession und Spiel verfolgen läßt, könnte man vor dem Auffuchen der im Walde versteckten Statue des Schutzpatrons ein Wildmann-Frühlingssuchen vermuten, wie wir es aus Tirol, Schwaben und Thüringen kennen (s. u. S. 43ff.). Solche Historisierung läßt sich als Tendenz öfter feststellen.

Das aus den Händen der Geistlichkeit in die der Bürger übergeglittene, immer breiter ausladende geistliche Drama, das sich vom 13. Jahrhundert an allgemein einzudeutschen begann, wurde durch das Eindringen der Reformation beendet und durch leicht überschaubare Exempel-Spiele vorzugsweise aus dem alten Testament ersetzt. In katholisch gebliebenen Städten, wie Luzern, Sterzing und Bruneck kam es zu einer späten Nachblüte. Das Land griff begierig nach diesem unmodern gewordenen städtischen Spielgut, das so „verbauerte“. Aber wenn auch verständlicherweise Nachrichten fehlen, dürfte das Land schon früher

gespielt haben. So stellten in Ambras sieben Bauern vor Ferdinand II. ein Dreikönigspiel dar. Aber in Wien brachten Bauern am Anfang des 18. Jahrhunderts der Stadt wieder, was sie von ihr übernommen hatten. Die Darstellung im Umherziehen verlangte andere Technik als bei dem Spiel auf stolzen bürgerlichen Marktplätzen. Dadurch fanden Angleichungen an die Fastnachtspieltechnik statt. Jedenfalls ist in den Jahresringen solcher Spiele — oder besser vergleicht man sie mit geologischen Ablagerungen — manche mittelalterliche Überlieferung zu erkennen.

Die Spannweite des Volksschauspiels zeigt sich besonders im Weihnachtsfestkreis. Viel zu „entheiden“ fand die Kirche in den Rauchnächten. Westfränkische Umzüge mit Hirsch und Reh als Hauptmasken werden schon im 6. Jahrhundert verboten. Der Merowinger Childebert bekämpfte Länzerinnenzüge und Bonifatius heidnische Reigen zu Neujahr. Das Vorbild der römischen Saturnalien mischte sich im Kolonialland mit germanischem Eigenwuchs. Die im 15. Jahrhundert in Braunschweig zu Weihnachten laufenden Schöduvel mußten geloben, sich des Bestäubens mit Aschensäcken und des Schlagens (Lebensrute) zu enthalten. Auf alten stürmischen Geisterzug weisen bayerische Nachrichten des 17. Jahrhunderts (Berchtenjagen), wie solche des 19. Jahrhunderts aus Kärnten.

Spurlos verschwunden ist die Sitte des Knabenbischofs, die vielfach vom Narrenfest am Tage der unschuldigen Kinder auf den Nikolaus-Lobestag im September vorverlegt wurde. Dies bis zu drei und vier Wochen gedehnte Schülerfest, von dem sich im Essener Münster zwei kleine Mitzen erhalten haben, hat zweifellos in Umzügen zu mancherlei mimischer Mummerei geführt. Aber einen Spielniederschlag hat es nicht gefunden, denn der Episcopus puerorum im Benediktbeurer Prophetenvorspiel und die spöttische Verheißung der Bischofswürde am Nikolausabend in der Trierer Handschrift des „Theophilus“ bedeuten nicht viel mehr als Bestätigung der Bräuche.

Viel Rätsel gibt das reich entwickelte Nikolausspiel auf. Es handelt sich einerseits um eine Schöpfung der Klosterschulen des 12. oder 13. Jahrhunderts, aber der unter verschiedenen Namen auftretende Begleiter mit Maske und Pelzkleid ist trotz Meißens Forschungen, die im großen und ganzen abzulehnen sind, nicht einfach als Teufel hinzunehmen, obwohl er meist die äußere Erscheinung der vom Mittelalter her beliebten Spielteufel hat, aber auch den Vegetationsgeistern in Erbsenstroh aufs Haar gleichen kann. Im Krimmler Nikolausspiel wird der „Bediente“ deutlich von den Höllengeistern unterschieden.

Aus den Teufelskünsten der Verwandlung lassen sich weder die Tiergestalten erklären, die in der Weihnachtszeit umgehen, noch das Gelichter, das Nikolaus als „Chorus“ oder „Troß“ in phantastischer Fülle begleitet. Z. B. bei der Luther bekannten, in Volksbuch und Komödie erscheinenden Märchengestalt des Hans Pfriem, die schon 1659 als Nikolausbegleiter in Weimar bezeugt ist, kann gar kein Teufelscharakter vorhanden sein, da sich dieser grobe Fuhrmann im Himmel behauptete; später erscheint er als Harlekin. Nicht wegzuleugnen ist der von der Kirche bekämpfte Glaube an Geisterzüge, der älter ist als der Nikolausbrauch. Schon Burchard von Worms (gest. 1024) erwähnt zweimal die berittene „Daemonum turba“ unter Holbas Führung. Es ist keineswegs abwegig, an die Vorstellung vom wilden Heer zu denken: in Allerbeuren glaubt man, daß am Nikolaustage das wilde Gjak ziehe, das übrigens auch die Hirten des Weihnachtsspiels gelegentlich fürchten (s. o. S. 119f.).

Schon im 12. Jahrhundert gab es auch in Deutschland lateinische Nikolausmirakel (2 Hilbesheim und Einsiedeln). Obwohl der Jesuit Gretser, um desto besser im katholischen Sinne aufs Volk einwirken zu können, sein Nikolausdrama bewußt volkstümlich anlegte und der Stoff auch sonst dem Ordensdrama nicht fehlt, kam es nicht zu einem verbreiteten Bühnen-Schauspiel, da der Brauchtumsdialog neben sich nur ausnahmsweise Raum ließ (z. B. Hall 1759). Vereinzelte Synthese von Legende, Drama und Einkehrbrauch schuf der Tabakspinner Augetti in Schwaz (1790 bis 1853).

Das Kernstück ist die Einkehr des meist schon von draußen angekündigten Heiligen, des kleinen oder teils sehr großen Gefolges, Katechisieren der Kinder, Drohen des rauhen Begleiters und vielfach Beschenkung. Dazu gesellen sich ganze Ketten seltsamer Räuze: Bettler, Bettelbögte, Türken, die singende Schäferei,



323. Nikolo mit 4 „Barteln“, Tod und Habergeiß. Pogöriach bei Faak. (Aufnahme Photohaus Luise in Villach.)

in Stürnten Welsche und Ultrager und groteskes Poltergetier, wie Habergeiß und „Bappinus“. Den Höhepunkt bunter Erweiterung des Personalbestandes bietet die Breitenbacher Revue (Inntal). Besonders auffallend ist eine Szene mit dem Jüngling und dem Tod, die in den Jedermann-Totentanzbereich gehört, sich aber auch als Nachspiel in dem Sarntaler Passion findet (in Strimml Greiß, Sohn und Weib vom Tod geholt). Im Donnersbacher Nikolausspiel (Ennstal) beschlägt der budlige und kropfige Schmiedemeister einen unbändigen Schimmel; daß altes Brauchtum hier zur Posse geworden ist, läßt das phallische Brechelbrautspiel aus dem Murtal in Stürnten vermuten. Das Nikolauskonglomerat hat wahrhaft magnetische Eigenschaften.

Neben dieser gestaltenden Fülle stehen auch in katholischen Gegenden zeitlich entwurzelte Verkümmernisse wie Pelzmärkte, Makolbes, Medel oder Klapperbock und Schimmelreiter neben dem vereinzelt Gabenspenden Nikolaus. Luther selbst hat noch 1535/36 zu Nikolaus beschert. Zehn Jahre später hat das Christkind die Rolle des katholischen Heiligen übernommen, obwohl er ihn 1548 noch duldsam mitnimmt.

Als ein Erfolgsstück der Reformation reicht das Adventspiel von Christkindels Einkehr von der Rhön als Vorposten über Thüringen bis nach Schlesien, dem nordwestlichen Böhmen, Mähren und Galizien, von der Slowakei und Bukowina bis Ostpreußen. Reste in Mecklenburg und Hamburg zeigen, daß die Balken des Kreuzes ehemals breiter waren. Christkindels Erscheinen ist ganz nach dem Vorbild der Nikolaus-einkehr gestaltet, wie schon in der Frühzeit des liturgischen Spiels die Weihnachtsfeier nach dem Modell der Osterfeier gebildet wurde. Als Begleiter wird eine männliche Figur zugeteilt. Nikolaus selbst bleibt im böhmischen Spiel aus Trautenbach als weißer Nidel in Bischofstracht neben dem schwarzen. Der Name Klas-Rupprecht, der in Gerstungen und Oberkaß (Meiningen) begegnet, weist deutlich auf die Verschmelzung zweier Figuren. Im sächsischen Erzgebirge und der Niederlausitz behielt man als „Christ“ die alte weißbärtige Erscheinung eines reitenden Nikolaus bei. Meist aber ist der Nidel nichts anderes als der schreckende, barische Knecht. Christian Weise wendet sich 1672 in den „Erznarren“ gegen die Rupperte, die zu Weihnachten mit den Mägden nicht gerade erbauliche Späße trieben. In Schlesien und Böhmen ist neben Ruprecht Petrus als Ankläger der Kinder beliebt. Der „Alte Josef“ nimmt Wesen und Gestalt des polternden Nikolausbegleiters an. Im schlesischen Adventspiel ist der Kindererschreck-Nährvater in Pelz gekleidet. Er bringt die Wiege, die er wegen seines verwünschten krummen Buckels schwer oder auch gar nicht in Bewegung setzen kann, deshalb heißt er in Galizien „Steif-Joseph“. In der Gegend von Dels läßt er die Kinder über das Attribut der Teufel und Wildmänner, die Keule, springen, was zugleich an eine Figur des Schwerttanzes erinnert. Vom Bemalen des Gesichtes steigert sich das schreckliche Aussehen bis zur Maske. Sogar die rassende Teufelskette kommt als Gurt vor. Oft gleitet das verschleierte Christkind mit Versen des Weihnachtsspiels in die Darstellung der Maria ab.

Weitere Einmischung von Teilen des Weihnachtsspiels wie Herbergsuche, Engelsverkündigung und Anbetung der Hirten findet sich von der Grafschaft Olaz bis Mähren und Ungarn. Im Clausthaler Einkehrspiel liegt eine Skizze der ganzen Weihnachtshandlung vor. Findet sich auch gelegentlich in Thüringen die Gestalt der Sonne mit einer im Volksschauspiel öfter zu treffenden innen erleuchteten Kopfbedeckung, so ist doch das zwei- bis achtköpfige Spiel nicht von so merkwürdigem Volke belebt wie die Nikolaus-Einkehr. Aber in manchen Fällen von Erweiterungen fühlt man sich doch daran erinnert, wenn etwa im Waldeckischen eine lichte und eine dunkle Gruppe mit Hans Ruhbart, dem Sadträger, dem Ranzenträger Brose und dem in Alexandrinern redenden Schäfer Pamphilius mit dem edlen Rosse Zink auftritt. In der Gegend von Tepliz gesellen sich zu dem von Michael geleiteten männlichen Christus der heilige Thomas, Wenzel, Nikolaus und der alttestamentliche Moses; dem großen und kleinen Rupprecht stehen Sängermädchen gegenüber. In Rosch in der Bukowina hat eine solche ausgeweitete Gestaltengalerie den Namen „Apostelspiel“ gewonnen. In Masuren fanden sich zahlreiche Gestalten des alten Testaments. Wahrscheinlich haben sich hier Anregungen von barocken Figural-Prozessionen mit dem Einkehr-Spiel zusammengefunden. Das Herumschwärmen in nicht zum Spiel gebändigter Verkleidung war ein bei Knechten und Mägden beliebter Spaß. Schließlich schien das ganze himmlische Heer ausgesendet. Gegenüber dem Wetter gegen die papistischen „Irrgeister“ weist das salomonische Urteil der Leipziger philosophischen Fakultät 1680 andersartige Umgestaltungsmöglichkeit: sie verlangt nur Abschaffung der obersten und untersten Gestalt Christ und Rupprecht. Wie Spiele zusammenwachsen konnten, ohne ihre Besonderheiten abzugeben, zeigt das Nebeneinander von ausgewachsenem Christ und einem Kinde: im Erzgebirge vereinigten sich im 19. Jahrhundert die Engelschar (Advent) und die Königschar (Geburt). (Ähnliches auch in Hamburg.)

Von den Einkehrspielen unterscheiden sich die Handlungsspiele. Auch hier finden sich ganz kleine Gattungen. Die Herbergslieder des Advents wurden mimisch dargestellt, wie heutige Reste (Niederaltai) bestätigen. In Hallein hieß der Spielbrauch „Anhörbign“. Auch die Verkündigung blieb nicht bloßes Lied: In Augsburg wurde ihre Darstellung mit anderem im 18. Jahrhundert verboten; aus Kärnten ist sie als Figurenschauspiel noch im 19. Jahrhundert bezeugt. Dörfliche Bildkunst ersetzte das Dramatische noch weiter, wie es das „Frauentragen“, das „Josephtragen“ und das Käftchen mit dem in Wachs gebildeten älteren Paar zeigen.

Es ist abwegig, die Hirtenspiele, wie es versucht wird, von spanischen Weihnachts-Elfen abzuleiten und die Ordnungsbühne als Vermittler anzunehmen, obwohl Wiener Jesuiten im 16. Jahrhundert Eclogas Pastorales zur Weihnachtszeit darstellten. Vereinzelungs- und Abkapselungsvorgänge, wie sie z. B. das Paradeisspiel zeitigten, erklären Hirten- wie Herbergsspiel genügend. In Erl kann sogar zeitweise die Schächer-Räuberzene der Flucht nach Ägypten zu einem selbständigen Spiel werden, während es sonst nur Episode bleibt, oder Engel und Teufel streiten in herausgelöster Szene (Hartmann 181). Die Vorlage eines besonderen mittelalterlichen Hirtenspiels ist weder erforderlich noch kann sie bei der Bauernfeindlichkeit, wie sie die bürgerlich-städtischen Spiele (an der Spitze das Nürnberger Fastnachtspiel) zeigen, erwartet werden. Als das geistliche Spiel auf das Land und in die zu ihm überleitenden Märkte kam, war ein fruchtbarer Boden da, der auch den Überwuchs der reich eingestreuten Hirtenlieder erklären kann. In den Nachrichten des 16. Jahrhunderts liegt die Betonung noch meist auf der Königshandlung.

Neben den mehr formelhaften Elementen zeigen diese Hirtenspiele reizvolle Widerspiegelung der wirtschaftlichen Verhältnisse, der sie bedingenden Umwelt der Natur und der Sorgen des kleinen Mannes. Im Gegensatz zu den Engeln sprechen die Hirten Dialekt (zuerst aufgezeichnet in Pongos Berliner Spiel von 1589). Die Gaben stammen aus dem bäuerlichen Haushalt: in einer Webe- und Flachsegegend darf das „Harlein“ nicht fehlen (St. Oßwald); im Salzkammergut wird ein Duzend geschnitzter Löffel verehrt. Die alten Naturalopfer der Gemeinde sind in bildhaftes Spiel übersetzt. Wie die Wirtschaftsgeographie ist auch das Lebensgefühl landschaftlich verschieden: die Hirten der Alpen sind fecker und lustiger als die schlesischen. Es fehlt neben den stehenden alten Klagen über Wölfe und Kälte nicht an herber Kritik der sozialen Verhältnisse.

Im Brizlegger Spiel wird die Kartoffelbraunwein-Flasche zum Mittel des Vergessens eines miserablen Lebens. Aber neben dem oberflächlichen Optimismus der „schäferlichen“ Lieder steht auch kernhafte Lebensbejahung, welche die „liebe Schäferei“ nicht mit den Sorgen des Kaisers vertauschen möchte (Rausen). Die Hirten sind gesunde Volkskinder von ebenso herbem Benehmen wie naiver Frömmigkeit. In ihrem Denken sind sie anachronistisch und reden von Festen, Bräuchen und Aberglauben des Landes. Ein schöner Zug ist, daß sie selten vom göttlichen Kinde etwas für sich erbitten: Sie sind eben Vertreter der Gemeinde.

Hinter dem zur Formel Gewordenen kann sich alter Brauch verbergen. Die Kirche hatte mit dem weihnachtlichen Wolfsseggen wohl alten Brauch verdrängt. Im Bayerischen Walde, im Neubörsler und Obergrunder Spiel, vernehmen wir solch dreimaliges Blasen und Besprechen der Wölfe; sogar ein alter Stabreim scheint dabei vereinzelt nachzuklingen.

Hirtendialoge wurden als mundartliches Festorium oder „Pastorale“ in der Weihnachtsmette gesungen, wobei der Nachtwächter das Weckamt übernehmen kann (Hausruffreis). In Prag und Österreich-Schlesien leitete er den Wechselgesang als Amtsperson ein. Auch in Spielen erscheint der Nachtwächter (Barzdorfer Moralität, Kärntner Weihnachtsspiel, Gmund, Olmütz und Stehrer Kripperl). Der Dudelsack begleitet den Kirchengesang; auch den Engeln wird in den Spielen dies ländliche Instrument nachgesagt. Ruckruf und Vogelgezwitscher tönt in den geistlichen Mai der Lieder. Auch im Umherziehen konnte solcher Gesang vorgetragen werden, wie z. B. in Metten (Bayerischer Wald), in bescheidenster Form von einem Engel und einem Hirten.

Mit gutmütigem Humor treiben die Hirten allerlei Spaß, der vom Hereinstolpern und dem erregten Stottern bei der Meldung des Engelsgeichts (im lateinischen Wilsener Herodesspiel schon für den Boten verwendet) bis zu Wirkungen der englischen Komödianten (Falsch-Verstehen) und der niederländischen Posse vom „Busenblaser“ (Halsbach) reicht. Das Wecken ist die Hauptquelle der Komik. Wenn der Köhler Schmalz, dieser fruchtbare Volksdramatiker, sich des Stoffes bemächtigt, entsteht vollends eine komische Handlung mit der Parodie eines Sternanges (Brizlegg). In Steiermark treiben die Hirten allerlei Kurzweil und übermütiges Gesellschaftsspiel: mit unbekümmertem Springen und Singen stehen sie obenan.

Wenn die Hirten es noch so eilig zur Krippe haben, ein Lied findet doch seine Entschuldigung. Maria, Joseph und sogar

die Könige geben den Hirten an Singfreudigkeit wenig nach. Nur Herodes liegt im allgemeinen die Musik nicht; wenn er in einem Duett mitsingt, so ist das bedenkliche Operninfektion; dafür aber können gelegentlich zur Belustigung der Zuschauer zwei lauderwelschende Juden tanzen und singen, wie sie es im Drama des Mittelalters als Satire taten (St. Oswald und Neudörfl in Böhmen). Vom 14. bis zum 18. Jahrhundert sprudeln die Quellen dieser Lieder.

Der Himmelsglanz kann in ganz naiver Weise sichtbar gemacht werden, wenn in einem Brizlegger „Stubenspiel“ der „Glorh-Engel“ ein „Dransprent“ mit dem Anfang des Verkündigungshymnus trägt; in Hallein hält der Engel zwei Fackeln. Wird in Brizlegg die Bühne Spielstätte, so wetteifert der Engel mit dem barocken Erbe der Flugeffekte, indem er mit der Schrift in den Wolken erscheint. Vielfach ist die Hausstippe der Mittelpunkt, vor dem sich die Hirten lagern. Ist sie nicht ohne weiteres vorauszusetzen, bringen die Spieler eine Stippe mit, die sogar (Kirchdorf) mit einem Vorhängel versehen sein kann. Wenn Verhoh von Reichersberg, der neben Herrad von Landbergs im 12. Jahrhundert gegen die Spiele wettet, sich über Marias Kindbett aufregte, so bietet sich in Kärnten noch 1810 ein Beispiel dafür. Der Geburtshelfer Joseph holte ein geschnitztes Kind unter dem Rock der auf einem Schemel sitzenden Maria hervor. In einer deutschen Sprachinsel Karpathenrußlands deutet das Aufheben der Decke von der mitgebrachten Puppenwiege die Geburt an. In Rosenheim holt Maria ein Körbchen mit dem Kind herein. Schon das Mittelalter führte die Teufel in die Hirten Szenen ein (Benediktbeuren und Hesse). Im Ballinger und Seebrucker Spiel ficht der Engel einen Kampf mit dem Teufel aus, der wohl von dieser Verwendung her in die Nikolausrevue geriet. Realistisch ausgestaltet wird oft die Herbergsuche: in Kärnten sogar mit einem singenden „walischen“ Krämer und in Steiermark sowie in Salzburg (Wagrein) mit einem liederlichen Fahren den, der mit dem Freihart in Members Fastnachtspiel des 16. Jahrhunderts Verse gemeinsam hat, was nicht verwunderlich ist, da die Spiele von Steiermark und Kärnten so alten Ursprung haben. (Gleicher Vers auch im Schwerttanz und Handwerkerspiel.) Die stereotypen Wirte ersetzt in St. Georgen (Steiermark) ein schon Zigarren rauchender bauernfeindlicher Bürger. In Gmund tritt eine ganze Galerie von Volkstypen truppweise zu den einzelnen Strophen des Chorfinals.

Das Mittelstück des Kindelwiegens (s. u.) ist mehr Zustandsbild als Handlung. Es bedarf im Volksspiel der Hirten- und der Königsanbetung, um zur Handlung durchzudringen. Beide zusammen vollenden die Weihnachtstrilogie, zu der als Vorspiel, wie schon im Mittelalter, Verkündigung, Schätzungsbild und Herbergsuche treten können. Mehrfach erscheint Josefs Argwohn und Fluchtplan. Die Hochzeit Marias ist im Spiel aus dem Salzammergut nur lebendes Bild mit Gesangsbegleitung. In Steiermark läßt der Rat des Augustus das Bild sichtbar entstehen. Nach vorwärts reicht der Stoff mitunter bis zum Tod des Herodes; wenn er und die Könige fehlen, kann die Flucht nach Ägypten wie schon in Hesse den Abschluß bilden, ohne an falscher Stelle zu stehen, wie im Benediktbeurer Weihnachtspiel. Eine jüngere Ausnahme bildet in Hallein die überlange Beschneidungstempelszene mit jüdischer Litaneiliturgie und realistisch-blutigem Vorzeigen des beschnittenen Kindes.

Übereinstimmung mit dem Mittelalter ist vielfach zu erkennen, schon in der Simultan-Inszenierung, die bei dem Stubenspiel häufig ist und auch bei der Übertragung auf eine Bühne fortbestehen kann. Die Inszenierung des 16. Jahrhunderts mit Abgehen und Wiederauftreten verkörpert z. B. das Halleiner Spiel. Ob die zwei Propheten, die im Salzammergut vorangestellt sind, bescheidene Reste mittelalterlicher Überlieferung darstellen (Benediktbeuren) oder aus den Weihnachtsektionen angeregt sind, läßt sich aus dem vorliegenden Material nicht entscheiden. Der „dalkete Bauer“, der Herodes aufzieht, ist ein Nachkomme des komisch-frechen Boten im St.-Galler-Spiel bzw. des gefräßigen Lappa im Erlauer Dreikönigspiel; aber damit scheinen sich Erinnerungen an den Marcolf des Volksbuches bzw. Fastnachtspiels zu verbinden. In Breslau ist Harlekin in das Spiel gedrungen. Wenn komische Wirkungen nicht mehr den mittelalterlichen gleichen, so können sie doch daher stammen; sie wandeln sich nach dem Zeitgeschmack, Einflüssen der Berufsühne (Breslau), des Zeitwizes und der örtlichen Umgebung. Der Nährvater ist mit einer gewissen Komik bedacht; er kocht ein Süppchen wie im hessischen Weihnachtspiel, aber zum Geprügeltwerden wie dort kommt es schon deshalb nicht, weil die Wirtsmägde ausfallen und die Hirten zu eindeutigen Vertretern des Volkes werden; anders ist das im Adventspiel, weil Josef dort eben in eine groteske andere Gestalt hineinschlüpft.

Der Zugang zu einem hypothetischen Bauernspiel wird dadurch erschwert, daß neben späteren Ablagerungen die Meistersingerdramatik von Hans Sachs Einfluß gewann. Die Grundlage von Preßburg-Oberufer und anderen Spielen bildet ein dreiaktiges süddeutsches Spiel (bzw. dessen Vorlage), das 1693 gedruckt wurde. Vermutlich stammt es von einem protestantischen Schulmeister, der wohl bewußt die Singelust in Kindelwiegen und Weihnachtspiel bekämpfen wollte. In dem am meisten bekannten Ober-

uferer(-Preßburger) Spiel ist das Stück von 1693 leitender Text, zu dem verschiedene Einschübe treten. Die Compagnie gliedert mit Umzug und Gesang das ganze Spiel, den lebendigen Anteil der Christenheit versinnbildlichend. Im Bayerischen Wald bleibt die Sängerschar hinter dem vor die Tür gespannten Vorhang. In Oberufer aber ist ein bedeutames Bewegungsspiel entstanden. Der alte Wechselgesang zwischen Maria und Joseph durchflieht das schöne Gebilde als melodisches Band. Erstaunlich ist die Treue, mit welcher das auf den ungarischen Heideboden mitgebrachte Spiel der Heimat festgehalten wurde. Aber auch der Vorgang des „Verspielens“ läßt sich an diesem wahren Muster eines Volksschauspiels trefflich beobachten. Mit dem Auftreten des Herodes beginnt die Einwirkung des Hans Sachs (Christgeburtspiel von 1557, aber nicht der Herodes-„Tragedia“ von 1558). In dem Spiel von 1693 geht Herodes wohlbehalten ab; das konnte dem Sinn des Volkes für poetische Gerechtigkeit nicht genügen.

Hinter dem geschmückten Wacholderstrauch zieht die Spielerschar für Weihnachts- und Paradeispiel ein. In dem vom Altkönig gesungenen Prolog werden die „Singer“ angeredet und der Meisterfinger erwähnt, der heutige „Lehrmeister“. Die ernste Einübung erinnert wirklich an die Singschulen, die sich nach Osten verbreitet hatten. (Gute Aufzeichnung der Geste noch Hallein und vor allem Bayerischer Wald.)

Daß das im 19. Jahrhundert aufgezeichnete Spielgut insbesondere in den Hirtenjzenen auf alte Quellen zurückgeht, lehrt das Berliner Weihnachtspiel von 1589, das eine bayerisch-österreichische Vorlage hatte; in ihr finden sich schon Gespräche über Kälte, Wölfe und das Aufweden. Aber nicht aus dem Volkstum stammt das schäferliche Spiel vom „verlorenen Schäflein“ (s. u.); aber es bringt auch in Hirten- und Herbergslieder ein. In einem böhmischen Spiel (Pailler) ist die Gruppe der Schäfer von der der Hirten unterschieden; doch die barocke Schäferei hat dem volkstümlichen Hirtenspiel nicht viel anhaben können, denn aus dem Vergilschen Mopsus, der im Oberpfälzer Spiel neben Coridon genannt wird, wird doch ein Mops, und Galathee wird in Bagdorf in ein „Kanapee“ verwandelt, das sich auf Klee reimt.

Schon die metrische Form spiegelt die Wandlungen. Die alten Knittelverse sind trotz ihrer eigenen lockeren Fügung ein haltendes Band: (vgl. Judaszene in St. Oskwald und Neubörsfel) im Verspielen werden Reime gekreuzt, Prosazeilen stellen sich ein, oder man gefällt sich in barocken modischen Versspielereien. In der Zeit der Herrschaft des Alexandriner greift er auch in das Volksschauspiel. Im 19. Jahrhundert verebben die Verse immer häufiger in Prosa. Dabei machen sich natürlich Einflüsse aus dem Volksschauspiel selbst geltend: der verabschiedete Soldat Degenfelder bereichert im Gmunder Dreikönigs-Spiel die „altertümliche“ Vorstellung durch eine Herodes-Prosaszene, in welcher die Königin vergeblich um das Leben ihres Sohnes ringt. Dabei wird die hochtrabend gespreizte Sprache des Ritterstücks eingeschwärzt. Zwei Brizlegger Spiele verdeutlichen die wechselnden Zeitmoden; im ersten, das noch dem 18. Jahrhundert angehört, ist Herodes zur ausgesprochenen Hauptfigur geworden, die durch die tyrannischen Bösewichter des großen Theaters beeinflusst ist. Das Stück pendelt zwischen dem Schnaderhüpferl, Rhythmus des Hirtenliedes und der Opernarie, zwischen der gesunden Verbtheit der — allerdings (in Alexandrinern!) schon etwas wogelnden — Hirten und der weinerlichen Sentimentalität Josefs und Marias. Ritterstück und Räuberdrama überlagern alte Schichten. Im jüngeren Spiel ist zwar die (wie im Sturm- und Drangdrama) häufig in Ohnmacht fallende Herodia geschwunden, aber auch für die Teufel ist kein Platz, und mit einem bedenklichen Mitleidsseufzer der Humanität „Oh, armer König“ fällt der Vorhang. Der Breslauer Herodes zeigt den in der Stadt leicht zu erklärenden hemmungslosen Einfluß der Berufsbühne, die auch Harlekin mit platten Späßen beisteuert. In seiner Despektierlichkeit und dem Wortverbreiten verrät er den Einfluß des Bandenstückes, um so fremdartiger muß in solcher Umgebung eine spaßige, an Kinderverse erinnernde Strophe des Josef wirken. Der Schauplatz war wohl eine Bierstube, wie im Braunauer Herodesspiel und anderen Volkstücken.

Das Dreikönigsspiel kann sich allein zum eigentlichen Krippenspiel gesellen. In Kärnten wird des Herodes Verzweiflung als Nachspiel aufgefaßt und wie in der südslawischen Besetzung mit Kindern selbständig gespielt. Komische Wirkung ergibt sich, weil die dunkelfarbige Begleitung bei den Hirten Teufelsfurcht weckt. In mehreren Spielen sind die im Mittelalter wegen ihrer Prophetie noch ernst aufgefaßten Schriftgelehrten in die Judenverspottung einbezogen worden. Haß gegen die Juden betont ein Bericht von 1812 in Innsbruck (Doerrers S. 103). Das Ende wird Herodes vielfach durch einen Engel angekündigt. Der Tod erfolgt vereinzelt durch den schon bei Hans Sachs von Josephus übernommenen Selbstmord. Vielfach schleppen ihn Teufel, gelegentlich in groteskem Judepad — ab. In Krennau tritt der grimmig Tod mit seinem Pfeil zu ihm. Schon im ausgehenden Mittelalter (Mäsfeld, Friedberg) zeigt er sich in dem Passion beliebt. Als Thronfolger wirft sich oft der komische Diener auf; im Friedersdorfer Spiel verhandelt er gar die Insignien an zwei Schacherjuden.

Ganz einfache Gebilde mit Heischezweck sind nicht viel mehr als dialogische Einkleidungen des Sternanges, dessen Verse aber auch in größere Spiele eingehen und sogar auf andere Bräuche abfärben können (s. S. 86 und 151 ff.). Goethe hat den Brauch in liebenswürdiger Verdichtung festgehalten (vgl. auch Zimmermanns, Carl Hauptmann und Paula Grogger).

Auf eine alte Sternprozession, die vielleicht Grundlage des Magierspiels war, weist ein umstrittener Wiener lateinischer Text, in dem der Stern, d. h. wohl bereits der Sternträger, zu Worte kommt. Von den Sprachinseln im Osten bis zur Eifel, vom Alpensüden bis Holstein und darüber hinaus ist der Brauch verbreitet. Das deutsche Ansingelied hatten bereits Drude des 16. Jahrhunderts fest (zwei Nürnberger um 1560, Regensburg 1566, Straubing 1590). Aber Bettelgänge am Vorabend des Dreikönigstages werden schon im Schaffhauser Statutenbuch des 14. Jahrhunderts verboten. In Norddeutschland wird im gleichen Jahrhundert Singen vom heiligen Abend bis zum 12. Januar erwähnt, in Tirol bis zum Dreikönigstag. 1538 und 1546 wird in Weilheim ein Sternsingen eines Schulmeisters mit seinen Schülern zu St. Lucia bezeugt, das anderen Ursprung hat, aber wohl vom Dreikönigsingen die Form entlieh. Am schönsten hat Rembrandts Radierung den Brauch festgehalten. Der vielfach drehbare goldpapierene oder von innen erleuchtete Stern bildet das Hauptstück der bescheidenen Zuginszenierung, die mit den pompösen mittelalterlichen Zügen in Mailand, Köln und Freiburg nicht wetteifern kann und nur als Ausnahme Pferde kennt. Wenn 1598 die Dreikönige von München nach Schongau wandern, so wird es sich bei dem Rindlein wohl um ein figürliches Requirat gehandelt haben. In Tiefenbach (Bayerischer Wald) zogen drei alte Männer mit dem Stern und dem Kasten mit den drei Krippenmännern umher. Nicht nur in den Alpenländern, auch am Niederrhein führten Kinder einen solchen Puppenkasten mit sich. In Sachsen nickte Herodes aus einem Fensterchen des Sternes, während man im Harz den entsprechenden Vers des Sternliedes dadurch illustrierte, daß die „Sterngucker“ ein Holzhaus herumtrugen, aus dem eine Puppe hervorjah („Theater portatif“ in Nürnberg, s. S. 154).

Besonders beachtet ist der Mohrenkönig, der eine Solostrophe erhält, wenn die beiden anderen gemeinsam singen müssen; der epische Text wurde dann vereint vorgetragen. In zahlreichen Verschleißformen, die vom Heischelied bis zum Kinderreim reichen, hat sich das anschaulich Mimische mehr oder minder verloren. In Tirol erscheinen drei Knaben summarisch mit Ruß geschwärzt. In Steiermark gibt es gar Dreikönigs-Singerinnen. Die Gabensäcke können den Königen ein höchst profanes Aussehen verleihen. Steirische Könige begleitet wenigstens der eine Art Reisepaß vorweisende „Bögerbua“ mit Gabenkorb und Holzschwert.

Ein bezeichnendes Beispiel, wie sich im Volke der mimische Urtrieb immer wieder zur Gestaltung drängt, ist der Brauch des „Königmachens“ oder des Bohnenkönigs. In den Schülergesprächen des Schottennius Hesus 1525 f. zeigt sich der König bei dem Schmausdialog von einem ganzen Hofstaat umgeben. Auf einem Rneipenbilde „de koninck drincket“ von Apshoven (Kölner Theatermuseum) genügt zur Kennzeichnung der Hofcharge ein an die Mühen gesteckter Loszettel, während in den Gemälden von Jordaens und Metju die gekrönte Majestät des häuslichen Schlemmerkreises schon mehr königliche Zurüstung zeigt (s. S. 155).

Schon die frühesten Formen des liturgischen Weihnachtsspiels verbinden das Gespräch der Hirten und Hebammen, den verkündenden Engel und auch die drei Magier mit der Bildkunst der Krippe. Im Anschluß an die Krippenverehrung ergab sich eine volkstümliche Feier, die Lieder und Reigentänze erfüllten. Immer wieder werden Gesänge und Tänze zu Festzeiten verboten, weil sie als heidnisch empfunden wurden. Das liturgische Spiel sollte also nicht nur Versinnlichung sein, sondern Damm gegen überschäumende Festfreude, die zum Teil heidnisches Erbe war. Aber die Kirche konnte dem Volke die unmittelbare Teilnahme nicht wehren, zumal nachdem sie das verdeutschte Spiel in Laienhände abgegeben hatte. Die Krippe wurde in Deutschland durch die Wiege ersetzt (erhaltene gotische Stücke im Nationalmuseum München und Schnütgenmuseum Köln). Der Mönch von Salzburg hatte den Zwiegesang Marias und Josephs geschaffen, mit dem in Kirche und Volkschauspiel das Kindelwiegen untermalt wurde. So sehr wurde Singen, Springen und Wiegen (mit magischen Wirkungen!) zum beherrschenden Ausdruck der Freude, daß in einer Erlauer Handschrift des 16. Jahrhunderts der Volksbrauch die alten Spielelemente zurückdrängte. Joseph erweist sich als sehr trinkfreudig und läßt nicht nur Hirten und wiegende Amme vom Wein kosten, sondern auch Maria und das Kind, nachdem er zwischendurch eingeduselt ist. In ein Spiel eingebettet erscheinen ausgelassene Tänze in der hessischen Weihnachtsposse.

In Erlau tritt ein Hirt mit zwei starken Hunden auf. Es ist möglich, daß die Kirche hier einen dionysischen Taumel apollinisch zum Spiel geklärt hat, denn aus dem 16. Jahrhundert wird berichtet, daß in Stralsund Jungen als Hirten gekleidet Hunde, Schafe und Ziegenböcke mit in die Kirche brachten und schreiend auf und ab liefen. Noch 1799 wird polemisch von rauschhaftem Unfug berichtet. Über die Tanzlust der Hirten in den Spielen braucht man sich nun nicht mehr zu wundern. Sogar im losgelösten Lieb bleibt der Tanzantrieb. Im Mühlkreis reichen die Hirten das Kind küssend herum: das war ein Gemeindebrauch der Christnacht. In jüngster Zeit ist das Kindelwiegen meist vom Adventspiel aufgesogen, kommt aber in ungarischen Sprachinseln selbständig vor. Im 16. Jahrhundert blieb der Brauch bei den Protestanten beliebt: Luthers Schüler Matthaeus fühlte sich deshalb genötigt zu betonen, daß seine Wiegenlieder nur zu Hause gesungen werden sollen. Aber der Zug mit der Krippe blieb noch lange beliebt — zum Teil mit dem Kindelwiegen verbunden (Hamburg, Böhmen, Masuren, Oberpfalz).

Der Flugeffekt wurde sogar in der protestantischen Kirche auf den Engel der Verkündigung angewendet; in Krimmitschau erlosch der Brauch, als ein Knabe mit dem Kreuz durch Seilriß abstürzte.

In den Weihnachtsfestkreis gehören die auch der Stadt nicht fremden Paradeisspiele (23. und 24. Dezember: Adam und Eva). Die älteste Handschrift stammt aus Matrie am Brenner (1608). Die Paradeisspiele begründen die Notwendigkeit der Menschwerdung. Schon im lateinischen Abschnitt des mittelalterlichen Dramas konnte solche Vereinzelnung eintreten: 1194 in Regensburg Erschaffung der Engel, Sündenfall Luzifers, Rache an den ersten Menschen und die Propheten. Die Propheten hat das neuere Volksspiel durchweg in diesem Zusammenhang nicht aufgenommen. Dafür aber um so begieriger (Schlesien, Steiermark und Kärnten) die „Litigatio sororum“, den Prozeß, den Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vor Gott führen. Die Freude am alten improvisierten Prozeßspiel vom Schlag des Gaisthaiding im Unterinntal und anderer Tiroler Fastnachts- und Hochzeitsgerichte (s. Hartmann) wird in diese Spielepisode überseht worden sein. Als Vorspiel wird die Litigatio zeitweise in dem Kastelruther Passion verwendet, wie auch als Episode im Auftakt von Erl, findet sich häufig in Tiroler Karfreitagsprozessionen und im „geistlichen Recht“ von Kiefernfelden (Doerr, S. 81). Als Vorspiel wird dies Paradeisspiel auch im Böhmerwaldpassion und im Sarntal gebraucht. (Anderes die Verbindung mit alttest. Episoden in Kastelruth.)

In der gleichen Landschaft (Steiermark) befindet sich nach Martin von Codem „Nachfolge Christi“ der Streit in Prosa eingefügt und in der alten Verzestalt. Die Erschaffung der Welt wird (abgesehen von den durch Musik gegliederten Schöpfungstaten in Obergrund) durch einen epischen Monolog Gottes abgetan, den durchweg Verse von Hans Sachs bestreiten. Die vereinfachte Inszenierung des Stuben- und Wanderspiels bewirkt, daß der Engels-Sturz verloren ging; er kommt aber als selbständiges Spiel vor. Die stärkste Schrumpfung zeigt Metten (Bayer. Wald), wo am Vorabend der Adam- und Evatage die Voreltern sangen, wozu draußen der Teufel „rumpelt“. Im Elsaß werden 1788 nur vier Männer und eine Frau als Wanderdarsteller genannt. Von der im Mittelalter beliebten Teufelsversammlung, welche die Ränke einfädelte, finden sich in der steierischen Gruppe die stärksten Reste (insbesondere St. Georgen). Ein Beispiel für die Formelhaftigkeit des Spielbrauches ist der „Thron Luzifers“ aus den Teufelsleibern. Den Namen „Eheteufel“ hat „seit Rebhuns Susanna“ protestantische Dikastie beigezeichnet. Neigung zum Gesang zeigt sich so verstärkt, daß das Salzburger Spiel durch 52 Strophen eines Paradeisliedes in Oratoriumscharakter gedrängt wird. Weitgehend hat Hans Sachs (außer in Kärnten) das vollständige Paradeisspiel durch seine „Tragedia“ von 1548 beeinflusst, die nichts anderes ist, als eine kürzende Übersetzung von Ziegler „Protoplastes“ (1544). Aber ganz wurde die mittelalterliche Quelle dadurch nicht abgeriegelt. Die Gemeinsamkeit der Abweichungen von Sachs bestätigt die Vermutung einer älteren vom Elsaß bis zur Slowakei und Jugoslawien reichenden Vorlage. Codem steuert Prosa-Modernisierungen bei (Steiermark: Klage Luzifers und zweite Engelsendung). In Österr., Schlesien und Kärnten wird der Prozeß, der Sachs fehlte, nach Codem versifiziert. Vielfach schließt sich ein Weihnachtsspiel an; in Oberufer geht es seltsam voraus. Wenn in Hgendorf bei Graz 1872 zu Fastnacht gespielt wird, ist das Entwurzelung. In Kärnten erscheint sogar die Heilige Dreifaltigkeit sichtbar mit verdeutlichenden Attributen. Von wunderbarer Eindringlichkeit ist die mimische Symbolik. Zum Zeichen, daß er ungeschaffen ist, birgt Adam in Oberufer den Kopf in Gottvaters Schoß. Bemerkenswerte Raumsymbolik hält das Donnersbacher Spiel fest (links Teufels- und Jammertal-Seite). Das Allegorische von Steiermark (Gespräch von Tod und Schlange) ist in Vorderberg-Feistritz noch weiter getrieben, wo z. B. Barmherzigkeit einen Liebespfeil auf Gott abbläst. Das ist Erbe des 17. Jahrhunderts, in dem Cupido den Fideletharing der Komödianten ins Hinterteil schießt. Vom Paradeisspiel verschieden ist das von Holberg und Elhof satirisch erwähnte Adam- und Eva-Spiel der Wandertuppen, von dem sich in Gotha eine Handschrift nach der Hamburger Bürger-Oper erhalten hat.

Stark zerschiffen sind die östlichen Ausläufer. Adventspiel, Sternsinger- und Schwerttanzverse mischen sich ein. Die Verwandlung in einen bloßen Umzug in Löttis (Ungarn) öffnet dem Einstömen von Versen aus Einkehrspielen das Tor.



324. Weststeirische Spieler auf Wanderschaft (Paradeisspiel-Stallhofen). (Photo Steffen in Graz.)

lichung des Sinnes ist aus Cochem ein „Pilger“ übernommen, mit dem der Hirt sich wiederholt bespricht. Die Schäferin vertritt Magdalena, deren Hoffart sie aus dem mittelalterlichen Spiel geerbt hat.

Auch die Teufelsgefallen fehlen nicht: so treten in Vorderberg drei „Götter“ zu ihr. Wie Magdalena tanzt die Schäferin mit den Teufeln. Spiegel und Hut, den die Teufel bringen, waren schon im Mittelalter Kennzeichen der modischen Torheit Magdalenas. In einem Weinhold bekannten Bettel des 17. Jahrhunderts war das „Schäflein“ ausdrücklich der Magdalena gleichgesetzt wie in Deichels geistlichem Pastore (München Anfang 18. Jahrh.). Wenn der Tod erscheint, wird die Nähe des „Jedermann“-Spiels deutlich. In Steiermark bleibt auch hier die Teufelei der höllischen Häscher lebendig, die wie im Mittelalter brüllend und hastend singen. Sinnbildliches Doppelspiel ist im Volksschauspiel wichtig: Eva spielt die Schäferin. Das Schuldrama des 16. Jahrhunderts hatte die Parabel aufgegriffen (Schöpfer). Aus dem Geist des allegorischen Parallel- und Bei-Spiels der Jesuiten ist das Schäflein-Spiel gestaltet. Un- und für sich ein unvollständlicher Vorwurf. Trotzdem wurden sehr viele Lieder vollstümlich, Lieder mit viel barock-humanistischem Requisit der Weltfreude. Wie die Sprache, wird auch der Tanz verzierlicht und in Vorderberg geradezu „Menuett“ genannt. Das ist im Hirtenspiel bei dem formelhaften Abschreiten der Versfüße ganz anders (vgl. insbesondere das Spiel aus dem Bayerischen Wald bei Hartmann mit den ungewöhnlich gut aufgezeichneten Spielanweisungen). Vielfach bricht das Volksmäßige wieder hervor und trotz aller arkadischen Umwelt schwebt insbesondere in Steiermark das Ländliche sinnlich vor, und es entsteht in der Liebeszene ein Almidyll; das Werbeduett gemahnt an „Gasslreime“.

Die Verbindung mit dem Passionspiel (Vor-, Zwischen- oder Nachspiel) war schon durch Cochem nahegelegt; denn bei ihm begegnet der Pilger zum zweiten Male Christus, als er am Kreuze hängt (Steiermark und Kärnten). In dem steierischen Passion aus dem Paltental ist Magdalena als das Urbild der Schäferin erhalten, das sich zuerst im Wiener Passionspiel findet.

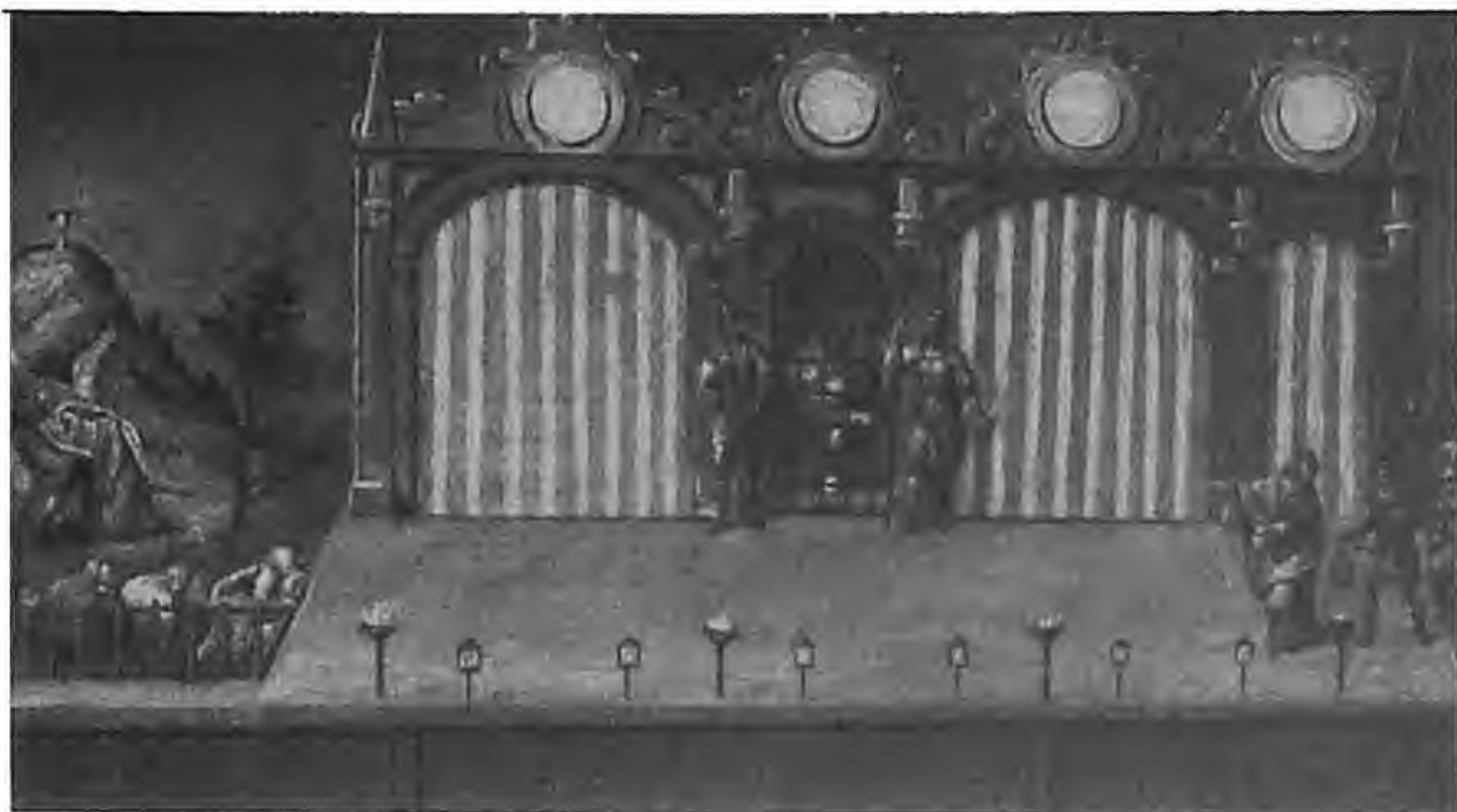
Nur ein monologisches „Vorgespill“ ist in dem Oberaudorf-Thierseer Passion von 1799 übriggeblieben: barockes Echo antwortet dem suchenden Hirten. In Schlesien geht das Schäfleinspiel sogar Verbindung mit der Adventseinfuhr ein, wobei Petrus der Pförtner kurz den Pilger vertritt. Im Kärntner „Jedermann“ erscheint im Grunde nur die Schäferin durch den männlichen Sünder ersetzt; aber ein Schäflein-Spiel hat ein altes Jedermann-Totentanz-Spiel überrannt. Dazu kommen noch andere Zutaten der musibischen Arbeit: Paradeisspiel mit der Litigatio und Marien-Mirakel. Noch reicher und damit rätselvoller ist die Barzdorfer Moralität (Leop. Schmidt): Paradeisspiel, Prozeß, Cain und Abel (fortzeugender Fluch der Sünde vgl. Vorspiel aus Friedberg in Böhmen), Schäflein, Weihnachtsspiel, Nachspiel „Edelmann“ und Tod (Jedermann mit Beziehungen zum Don-Giovanni-Reis). In dem böhmischen Kreuzungspunkte überschneiden sich schlesische und alpenländische Spielkreise.

Das eigentliche Hauptstück des geistlichen Volksspiels blieb der Passion (in den Alpenländern männlich). Alle Gestaltungsmöglichkeiten gewinnen hier mehr Raum, und entwicklungsgeschichtliche Spannungen offenbaren sich stärker. So ist vielfach unter dem Einfluß des Ordensdramas seit dem 17. Jahrhundert die naive mittelalterliche Freude am unmittelbar anschaulichen Ausbreiten der Handlung dem barock-alle-

Die Menschwerdung Christi und die Entführung wird vielfach durch das „Schäferspiel“ oder „Schäflein-Spiel“ allegorisch behandelt (auch kann es allegorische Prophetie sein). Dann ist das Weihnachtsspiel entbehrlich. Der Hirt sucht das verlorene Schäflein in der „Wildnis“, d. h. die „Schäferin“ in ihrem Sündenleben. Sie ergibt sich dem als Jäger erscheinenden Teufel, tanzt mit ihm und läßt sich beschenken. Daneben wirbt in Admont ein singender Schäfer und ruht mit der Sünderin beim „Brunnenquell“. Zur Verdeut-

gorischen Verblümen und sinnbildlichen Deuten gewichen. Durch Parallelspiel und „Vorbilder“ ergeben sich innere Schwellungen oder gegenläufig dient das Allegorische der lehrhaften Verdichtung knapper Zweckspiele.

Wenn sich der Kurfürst 1680 und 1685 in der Münchener Residenz durch etliche Knaben den Passion darstellen ließ, handelt es sich wohl um Jesuitendialoge, wie sie



325. Passionsbühne in Schwäbisch-Gmünd. 18. Jahrhundert. Ölgemälde in der Ehrhardschen Altertumsammlung.

auch in der Kirche rezitiert und gespielt wurden. Solche mehr betrachtende als darstellende Dialoge (der Jesuit Brunner in Innsbruck nennt sie „Bauernspiele“) sind anscheinend früh von wandernden Volksspielern aufgegriffen worden, denn 1618 wollen fünf Garmischer in Tirol „eine Comedie von der Opferung Christi singen“. Solche Betrachtungsdialoge und szenische Oratorien gingen als Vor- und Zwischenspiele auch in die Passionen ein (z. B. Tölz, St. Stephan in Wien, Schwäbisch-Gmünd, vgl. auch die aus gleicher Haltung erwachsenden Zwischenreden des guten Hirten und des Engels in Saalfelden). „Seidne Bändtl“, die 1662 im Kloster Seeon für eine „Karfreitags-Comedi“ angeschafft werden, weisen mehr auf eine schäferliche Elegie als einen Passion.

Bezeichnend für die Verzärtelung mancher Szenengruppen sind die roten Taffet-Bänder, an denen Josef in einem Zwischenspiel des Schwäb.-Gmünder Passions geführt wird. Jedenfalls kann aber die biblische Gegenständlichkeit auch in einer opernartigen Darstellung wie der Innsbrucker festgehalten werden. Die allegorische Verbrämung dient der Verbreiterung der an sich schon beliebten Ihyrischen Elemente. So beklagt z. B. in Thiersee eine Seele in Pilgerkleidung mit einer Arie den zu Boden gesunkenen gezeißelten Christus und küßt ihn auf die Schulter; im Pinzgau kniet die Seele beim Kreuzweg vor dem blutspieenden Christus und beklagt später das „Vesperbild“. Daneben erscheint noch der mit Arien zu Betrachtung mahnende „Genius“, der mit dem Engel am Ölberge ein regelrechtes Duett singt, wie in Böhmenkirch der gute Hirt mit der Anima peccans. Judas antwortet im Pinzgau nicht nur das Echo und stachelt seine Rache: er legt sich der Ohnmacht nahe nieder, da quält ihn das Gewissen mit einer Arie. Das Umsichgreifen des Allegorischen und des Theatral-Humanismus zeigt die Neumarkter Passions-Prozession: In einer „Tobtenzen“, wie sie Harzsdorffer schon in den „Gesprechspielen“ abbilden ließ, wird König Sceleton mit den Parzen, dem guten, schlechten und schlechtesten Tod (letzterer für Judas) gezeigt. Der eine Tod, wie er schon im ausgehenden Mittelalter auftritt, war also der barocken Sinndeutung nicht genug. In dem Halleiner Judas- oder Fastenspiel wird das Geschehen so verdichtet, daß Judas kein persönlicher Bösewicht bleibt, sondern zum Vertreter der undankbaren Menschenseele wird. In der Schweiz läßt sich beobachten, wie der gleiche Ordensmann (Iten) für das Kloster Engelberg ein den Passion vertretendes Spiel schafft, aber für die Pfarrkirche eine unmittelbare Handlung.

In Tirol wird die eingeborene Spiellust im Barock leidenschaftlich gesteigert. Mit dem Mittelliede der Figuralprozession vermag man hier die Anknüpfung an das Mittelalter deutlich zu erkennen. Sowohl im Sarntal wie in Rastelruth mäfelt Judas an dem vom Hohenpriester vorgezählten Sündengelbe wie im alten Tiroler Passion. Die Überwucherung durch barocke Schnörkel ist im allgemeinen nicht so stark wie etwa in Oberammergau: aber die Singelust hat sich in Rastelruth bei der ausgedehnten Joseph-Handlung unbändig Bahn gebrochen. Nach Cochem wird Christus am Ölberge von dem Engel gestützt (Abb. 325). Über seinem Kelch gewahrt man die Leidenswerkzeuge, so wie auf den Bahreuther Figurinen Messelreuthers Sinnbilder des Übels aus der Büchse der Pandora traten. Barock

empfundener ist es auch, wenn in Kastelruth nach der Pöllerschießerei zur Auferstehung Christus in der Mittelszene zwischen dem gefesselten Tod und Teufel inmitten der vorher so tirolerisch trinkfreudigen Wächter erscheint.

Da der dreitägige (in Bozen 1514 auf 7 Tage erweiterte) Tiroler Grundpassion zweifellos der würdigste ist und durch die enge Verbindung mit dem Kirchenraum im Kern zusammengehalten erscheint, wird dem Tiroler Christleiden-Spiel ein fortwirkender Gehalt gesichert. Bemerkenswert ist die Ausstrahlungskraft: Erlauer Texte weisen auf Beziehung zu Tirol. Zwei Haller Passionen wanderten ins Allgäu (Sonthofen). Auf Steiermark wirkte ein Bozener Text bis in die jüngste Zeit. Viele Zeugnisse weisen auf die Wanderlust der Tiroler Volksspieler (Krain, Graz, Salzburg und Wien). Nach Süden erstreckte sich der Passion bis tief in das italienische Sprachgebiet. Eine Fülle von Spielorten ist bekannt (z. B. Silz 1629 und 1637, Hall, Patzsch u. a. s. u.; vgl. Zeitschr. f. österr. Volksk. XII S. 185 ff.).

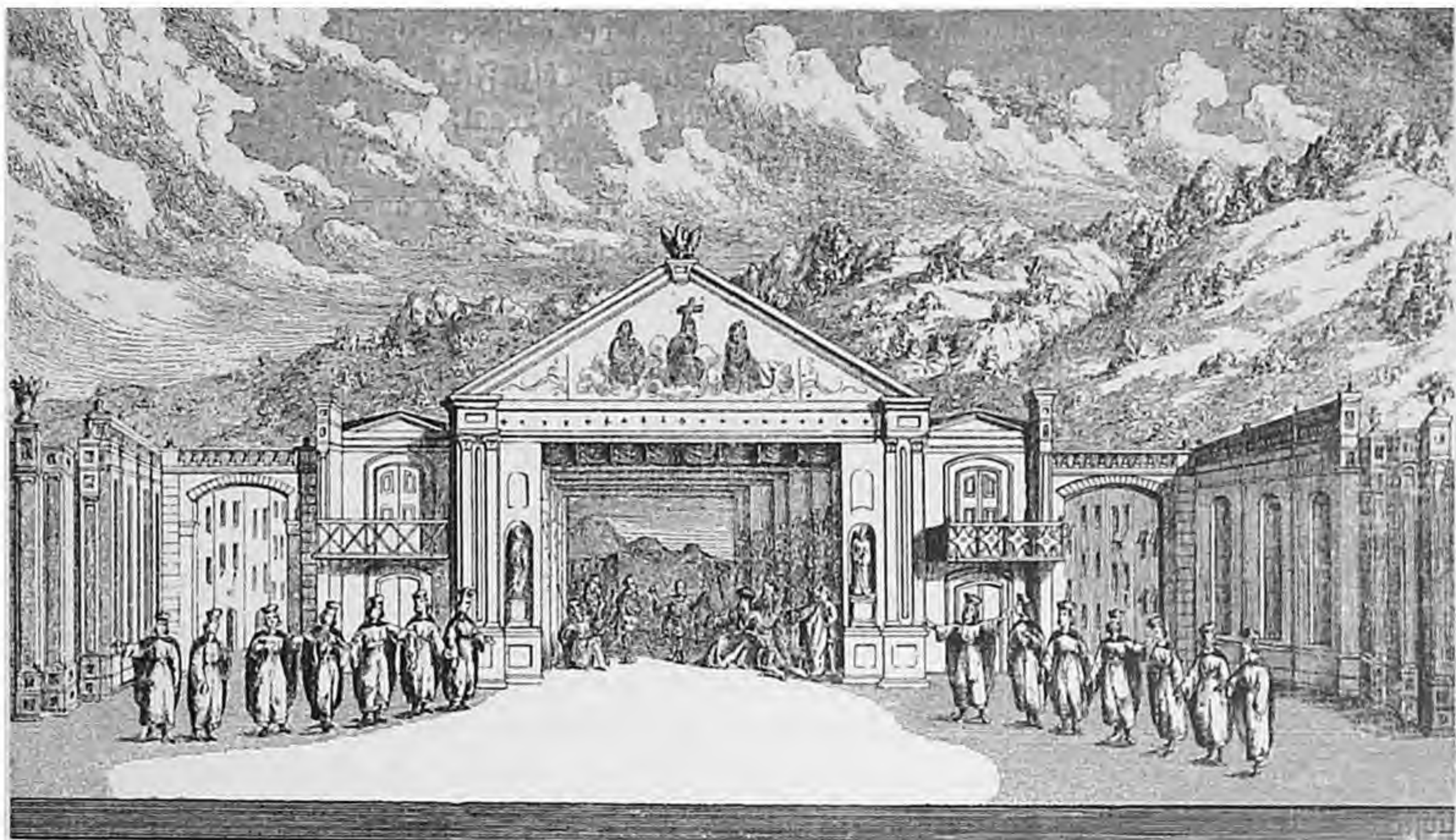
Die Bühnenform der ländlichen Passionen hat seit dem 17. Jahrhundert weitverbreitete Gemeinsamkeiten: hinter einer dekorationslosen Vorbühne liegt ein Vorhangtheater mit mehr oder minder bescheidener Verwandlungsmöglichkeit. Einzelne Standorte können sie nach Bedarf flankieren. Eine Kreuzung von solcher Simultantechnik der vom humanistischen Schuldrama abzuleitenden Terenzbühne (Badezellenbühne) des 16. Jahrhunderts und perspektivischer italienischer Bühne zeigt der in zwei Bildern des 18. Jahrhunderts überlieferte Passion von Schwäbisch-Gmünd. Ähnliches sehen der Passion in Zuckmantl und Spichtigs Dreikönigsspiel (Schweiz) voraus. Das Nebeneinanderliegen von Tiefenbühnen hat man für Oberammergau im 17. Jahrhundert vermutet; ein Trierer Text weist wirklich diese Möglichkeit auf. Nimmt man die frontale Unterteilung der Perspektivbühne mit dem Szenen abspaltenden Zwischenvorhang, wie ihn die Wanderbühne des 17. Jahrhunderts schon besitzt, hinzu, und auch auf den Platz vor dem Aufbau zum Teil weitausegreifende Zugwirkungen, hat man die Raummöglichkeiten des Freilicht-Volksspiels ziemlich beisammen. (Eine Oberstockbühne findet sich in Weißenbachs Eidgenössischen Contrafest Zug 1672.) Ein besonders deutliches Musterbeispiel für die Inszenierung bietet eine im Kölner Theatermuseum befindliche Abschrift des Kastelruther Textes.

Auch in Bayern fehlen Brückendaten vor der Gegenreformation nicht (1524 Einladung der Stadt Amberg, Zuschuß des Klosters Windberg zu Passion bei St. Jacob in Straubing 1594 und 1596). 1613 ist ein Passion aus dem Inngau in Rosenheim berichtet. In Weharn wurden 1646 nach der Passionspredigt und vor der Ausführung wie anderwärts Szenen in der Kirche dargestellt (vgl. auch Nibling Abendmahl, Ölberg und Gefangennahme in der Kirche, das übrige im Freien). 1624 wird ein deutscher Passion in Mindelheim erwähnt.

Der Passion war in Bayern so beliebt, daß ihn das Leibregiment 1713 nach Namur verpflanzte. Auch in der großen Stadt spielte man (wie in Wien) noch lange: in München besaßen die Stadtmusikanten von ungefähr 1650—1770 das Passionsprivileg, das insbesondere nach dem allgemeinen Passionsverbot andere geistliche Spiele nicht ausschloß. In Tölz und Mittenwald fand Ausdehnung bis auf 4 Spieltage statt. Das „muthwillige“ Begehren war in den bayer. Passionsorten nicht so leicht einzuschüchtern, obwohl die Behörden alles Erdenkliche an Verbot und Strafandrohung taten.

Die Vorstellungen von dem Volkspassion sind durchweg von dem siegreichen privilegierten Oberammergau bestimmt, obwohl es sich so ziemlich in jeder Beziehung um einen Sonderfall von weitgereisten Handelsleuten und Kunstgewerblern handelt. Schon 1740 kamen nicht weniger als 11000—12000 Zuschauer „in specie ausländische Personen“. Zielklar ist schon im 18. Jahrhundert Fremdenverkehr und Wirtschaft betont: 1770 werden bereits 4000 Programme nach außerhalb versandt. Entscheidend für den Erfolg ist die Loslösung von der Karwoche, indem man damit dem strengen Wortlaut des Verbotes entchlüpfte und sich bessere Verkehrsmöglichkeiten ergaben.

Selbst innerhalb der Beihnjahresfrist wurde die noch 1748 in der Kirche gespielte „Kreuzeschule“ gestattet, ein „umgekehrtes“ Passionspiel mit dem neuen Testament als lebende Bilder inmitten einer Skizze des alten. Bewußt lernte man von der Kritik (Görres, Devrient) und verwurzelte die frühe Spielunterweisung bereits in der Schule. Manche den internationalen Touristen weniger bekannte bäuerliche Passionen verkörpern in ihrer edigen Art und trotz der anspruchslosen Inszenierung besser das Wesen des unverfälschten Volksspiels als die anspruchsvolle „Trauerbühne“ Oberammergaus.



326. Passionsbühne zu Oberammergau 1850. Stahlstich von Fr. Wolf. Orig. Theatermuseum Köln.

Die Textgeschichte lehrt, daß hier nicht so ganz der „wunderbare mittelalterliche Überrest“ vorliegt, wie Debrient meinte: entscheidend wirkte sich das literarische Patronat des benachbarten Wallfahrtsklosters Ettal aus.

1633 Gelübde wegen Pestgefahr, aber deshalb 1634 nicht unbedingt die allererste Aufführung.

Eine „wiederum“ „renovierte“ Handschrift 1662, bis 1740 mit Besserungen im Gebrauch, eine Verchränkung zweier Passionen aus der Diözesanhauptstadt Augsburg (St. Ulrich und Afra 15. Jh. und Schneider und Meistersinger Seb. Wild [1566 gedruckt], letztere nach dem englischen lat. Osterspiel von Grimald) — 14 vermutlich 1780 eingeklebte Zusätze zum Teil aus Melb 1600 und 1615 in Weilheim gespieltem Passion, zu dem in Kohlgrub lebende Bilder aus dem Handlungsbereich traten (z. B. Abschied Marias in drei Gruppierungen zu Gesang der umflorten Magdalena auf der Vorbühne) — Lebende Bilder als Handlungsparallele aus dem alten Testament gehäuft im Text des Benedictinerpaters Rosner 1750 (18 Präfigurationen, in Deutschland als Handlungen zuerst in dem Heidelberger Feste-Passion) — 1780 Kürzung durch Pater Knipselberger — Rationalistische Prosa 1811 durch ehem. Ettaler Benedictiner Othmar Weiss unter Beseitigung der Teufelsverschwörung, in die schon früher Allegorien eingeführt waren, und mit dem Einzug als prunkvollem Auftakt (Rosner selbst hat für Dachau 1760 sein Spiel in Prosa umgesetzt). — Ortspfarrrer Daisenbergers auf Wunsch von Max II. veränderter Text mit geringen Abwandlungen bis heute.

Wie der Sillianer Passion (Tirol), der rhätoromanische von Lumbrein und eine Ambrasener Bühne drei Spielfelder aufweisen, so scheinen die von Chorliedern begleiteten Vorbilder bis zum Bühnenumbau von 1815 auf Seitenbühnen dargestellt zu sein (vgl. auch Litho einer Bühne aus Mils). Daß noch 1750 auf der Winterbühne aufgebaute Haus des Pilatus wurde später (Regiebuch 1790) neben das perspektivische Mitteltheater gestellt; wegen der Symmetrie gesellte sich das Haus des Annas auf die andere Seite: mithin ist die Bühne zwar aus den Antrieben des Ordensdramas, aber nicht etwa, wie behauptet wurde, unter dem Eindruck pompöser französischer Jesuitentheater in Rennes und Paris entstanden.

Bis 1820 wurde auf dem Friedhofe gespielt und für die Kreuztragung ein Teil der Umgebung einbezogen, bis 1830 der Aufbau zwangsweise auf die „Passionswiese“ verlegt wurde (Umformung der Bühne 1890 durch Hoftheatermaschinenrieder. Lautenschläger unter Schräglegung der Seitenhäuser und 1930 durch dessen weiteren Nachfolger Prof. Vinnebach: Stilisierung und damit letzte Aufgabe des Anspruches dörflicher Kunst). Unbestritten ist der durch die Bildschnitzerei geschulte Blick für großartige Gruppenbildung.

Als Vorbild gewann Oberammergau, sich teilweise mit der örtlichen Überlieferung kreuzend, weitreichende Geltung (Kosners Text im 18. Jahrhundert: Dachau, Tölz, Freising, Kieferfelden und von da Oberaudorf und Erl. — Weiß: Thaining, Rott am Inn, Mittenwald, Waal; Chortexte über Adams nach Erl, Brigg. In jüngster Zeit: Lienhards Freilichttheaterpläne, Stieldorf 1889, Selzach, Jöhnsdorf, Steglitz, Ranch, Canisina-College Buffalo USA, und auch Schweizer Volksspiel). Ein angeblicher Oberammergauer Text diente in Thiersee zum Ausräumen von Bedenken der geistlichen Zensur, was allerdings in Erl mit besserem Erfolge gelang.

Nicht übersehen darf man unter dem vorwaltenden Eindruck von Oberammergau auch die anderen bayerischen Passions-Orte und ihre Zusammenhänge mit den Tiroler Spielorten. In Erl sind z. B. zwei Bearbeitungen des Osterspiels von Wild (1697 und 1700) erhalten. Verwandt mit Flintsbach und Oberaudorf ist ein Passion in langen Mittelversen und Alexandrinern, der auch in Vorderthiersee seit 1801 gespielt wurde, das nach dem bayerischen Spielverbot von Oberaudorf Text und Gerät übernahm.

Eine Verbindung zwischen Bayern und Schwaben stellte der Volksdramatiker Pfarrer Joh. Michael Gall aus Meßkirch dar. In München begann seine Schauspieldichtung in Schule und Bierstube. Von 1665 ab war er Pfarrer in Neufra a. d. D. Unter seinen fünfzehn Stücken befinden sich zwei Fassungen des Passions, von denen die Mittelversfassung in vier Akten in der Pfarrkirche in Neufra gespielt wurde.

In Bayerisch-Schwaben ist von 1651 bis 1781 in Donauwörth eine Kreuzigung im Rahmen der Karfreitagsprozession der Rosenkranzbrüderschaft festzustellen (s. unten). Der kleine Markt Waal besaß ein eigenes Spielhaus, dessen Dekorationen über Schloß Oberdorf von der Schulbühne des säkularisierten Klosters Ettal gekommen waren. Nicht weniger als 22000 Zuschauer sollen 1828 bei der Darstellung im Freien (auch 1815) gekommen sein. In Waldsee ist von 1732 an ein Passion bekannt.

Wie sehr territoriale Verhältnisse wirksam werden konnten, hätte sich schon in Tirol nachweisen lassen: als Schwäbisch-Gmünd 1802 an das protestantische Württemberg kam, hörte der Passion auf, nachdem ihm im Vorjahre die französische Besatzung mit Wohlwollen und Geringfügigkeit zugeesehen hatte. Dabei war die Begeisterung für das Spiel so groß, daß ein altgewordener Kaiphas, der bei der Ausführung nicht mehr zu Fuß steigen konnte, sich einfach in seinem Wagen fahren ließ. Die älteste Handschrift des zweitägigen Spiels stammt von 1769, aber schon vor 1727 hat es Karfreitagsspiele gegeben. Gekreuzte Reime und gezielte Sprache — die Apostel werden „Donnersöhn“ genannt — verraten die zeitgemäße Modernisierung. Vor-, Nach- und Singspiele können an wechselnder Stelle eingeschoben werden (Josef, Jephthe, 7 Todsünden, der unschuldige Adam, Jesus von den 7 Todsünden umgeben, Samson). Alle die Gestalten daraus erscheinen als Überleitung zu der Ausführung. In den Gruppen des neuen Testaments tritt auch der Volksliebbling Genoveva mit Schmerzensreich und 4 Jägern auf. Die Freude an dem lyrischen Erguß der Reue greift von Judas auf Petrus über. Die allegorische Vorliebe zeugt eine seltsame Szene, indem am Kerker Christi Petrus und Judas mit dem Engel, der den Hoffnungsanker trägt, und dem Höllensfürsten auf der Vorbühne erscheint. Judas klagt nach seiner Erhängung als Geist aus der Hölle. Aus der Luft an dem mobilen Kindertheater erwachsen vielleicht die Rollen des warnenden Pilatus-Söhndchens und des hartherzigen Lächerchens des Herodes. Aber schon 1599 findet sich in Freiburg der kleine Sohn eines Tyrannen und ein predigendes Brüderlein, das vielleicht auch eine Kinderrolle ist. Möglich ist, daß der beliebte Susanna-Stoff die Freude an solchen Kinderrollen stärkte.

Weissenstein wirkt nach Böhmenkirch hinüber, wo Pfarrer Ostertag auch aus Wilds Text eine ganze Reihe von Versen übernahm. Josephs auch in Tirol beliebter Verkauf erscheint hier als Vorbild unmittelbar vor der Verhandlung mit Judas; am zweiten Tag wird als „Beispiel der ganzen Welt“ Abraham und Isaac dargestellt. Stark bemüht werden zwei Trauerengel, die den Schmerz der Christenheit singen (Ölberg, Gefangennahme, Geißelung, Krönung).

Als einzige Prosa sind neben den derben Spottreden der Juden drei fröhliche Teufel zugelassen. In Schwäbisch-Gmünd verhängte man schon den erhängten Judas, der noch in Oberammergau aufplachte und Wirtstchen fallen ließ, die von Teufeln verspeißt worden sein sollen, und der Teufel wurde zur Allegorie. Träger des Spiels war die Bruderschaft des allerheiligsten Altarsakramentes, welche die Aufgabe hatte, die Mitglieder in einer der „Leichprozession“ des Karfreitags durchaus verwandten Ordnung zu Grabe zu geleiten. Diese Pflicht wird zu besonderem Spielbrauchtum transponiert, indem die alte kirchliche Zeremonie der sepultura crucis, welche überhaupt die liturgische Voraussetzung der ersten dramatischen Osterfeier gebildet hatte, eine Spielgestaltung findet: geführt von dem Spiel-Genius, Musikanten und fadeltragenden Pagen bringen Johannes, Jakobus, Josef und Nicodemus mit den hl. Frauen im schwarzen Gewande den von 6 Männern getragenen Leichnam in die Kirche ein. Der Segen gibt dem „Passionsakte“ die letzte Weihe. In Schwäbisch-Gmünd wurde das hl. Grab am Karfreitag nach dem Verbot

der Prozession (1783) herumgetragen, wie es sich auch als Schaustück in der Karfreitagsprozession findet (in Lamsweg von Maria mit den 7 Schmerzen begleitet). Ein Passion ist aus Lauchheim bezeugt. Donaueschingen besaß eine bis in das 15. Jahrhundert zurückreichende Überlieferung, die das aufschlußreiche Regiebuch belegt. Eine zweitägige Handschr. (schon mit Akt-einteilung) gehört nach Willingen, das den gleichen Beziehungen zum Luzerner Osterspiel unterliegt. Da Willingen katholisch blieb, hatte der Passion der 1585 errichteten Bruderschaft ein langes Leben. Die Franziskaner waren Schirmherrn des 1770 verbotenen Spiels, von dem sich eine Handschrift des 18. Jahrhunderts erhalten hat. Schließlich wurden Spiel (alle 4 Jahre) und Prozession (alle 2 Jahre) getrennt.

Im Elsaß wurde im 16. Jahrhundert das Leiden Christi oft dargestellt (Straßburg 1518, Gebweiler 1520, Rohrer 1531). Aber die Spielblüte, die Schwaben und dem alemannischen Donauraum beschieden war, scheint durch die politischen Verhältnisse vermindert worden zu sein.

Sehr spielfreudig ist auch Salzburg, das Übergänge zwischen Tirol und Bayern schafft. Bereits in der Mitte des 17. Jahrhunderts wird ein Passion in einem Steinbruch bei Salzburg dargestellt (vgl. Rutsch). Im scheltenden Hirtenbrief des Erzbischofs Hieronymus von 1779 wird festgestellt, daß Passionsprozession und Passion beinahe in allen Städten und Märkten zu finden waren. Was er ein „seltsames Gemenge von Religion und Possenspiel“ nennt, ist in Wahrheit das Übersäumen des von der Kirche zu „kindlichen Bußtränen“ geleiteten Mimus: ganze Rotten von Juden und Teufeln verleiteten das Volk zu schallendem Gelächter. Bereits 1622 regte sich der bayerische Herzog über das Geschrei der Umgebung Christi auf, wie auch eine ältere Anekdote einigen Tumult vermuten läßt. Der Meraner Stadtrat warnte vor dem Unfug, den die Judenschar trieb. Das Toben der Perchten und Schemen überflutet den Passion wie den Nikolausbrauch. (Vollendete Anlehnung an das Fastnachtspiel „Vom Kaiser und einem Abt“ war es, wenn in Kohlgrub der geplagte Judas in einer Schubkarre zur Hölle gefahren wird, während Donaueschingen noch eine achtbare Höllenfahrtsseilbahn hatte.)

Über die „Schenkensprüche“ bei Judas Tod wurde schon 1780 im „Zuschauer für Bayern“ gewettert.

In Mittenwald sollen die Kriegsknechte improvisiert haben, womit die Haltung der Reim- und Rätselwettspiele in den Passion einbrach, wie es im Hallener Weihnachtsspiel spitzfindig feierlich der Fall ist. Man muß sich hüten, bei solchen Erscheinungen den Standpunkt der Aufklärung einzunehmen: Laube sagt mit Recht, wer gut lacht, weint auch gut. Der Wechsel von Komik und Ernst ist dem Volke ein seelischer Atemzugsvorgang, den niemand besser verstanden und zur dramatischen Symphonie geformt hat wie Shakespeare. Es ist auch nicht zu übersehen, daß das Volk die Feinde Christi durch Lachen straft.

Was von Passionen im Lande Salzburg erhalten ist, trägt andere Züge, die das Ordensdrama bewußt aufgeprägt hat (Saalfeldener Passion nur teilweise durch Hartmann überliefert). Der Pinzgauer Passion (identisch mit Lofer?) mahnt unentwegt durch Arien und Ritornell zur Reue und Betrachtung. Von dem „Geist der Prophezeiung“ wird nach dem lehrhaften Prolog der auf der Vorbühne an einem Tisch entschlummerten Maria, auf der Hinterbühne das künftige Leiden des Sohnes in lebenden Bildern gezeigt.

Dabei ergibt sich eine starke Annäherung an die bis in die Gegenwart im Umherziehen gesungenen Passionslieder. Barodes Echo stachelt die Reue des Judas an; als er sich davon ermattet niederlegen will, quält ihn das singende „Gewissen“.

In Erbärmdebildern kann sich der Verfasser nicht genug tun, und Christus muß sogar vor der Kreuztragung Blut „ins Maul“ nehmen, um es auf der Bühne auszuspeien, damit die Maria greifbaren Grund zu Klage und Ohnmacht hat.

Rechtes Zeugnis der Komödienlust sind auch die „reimweisen“ Prozessionspassionen von Lamsweg. In den erhaltenen Programmen von 1714, 1715 und 1718 zeigt sich das Bestreben, das Kerngeschehen jedes Jahr anders aufzuputzen. 1714 wird die litigatio ins Antike gewendet, indem der über die Untreue der Menschen aufgebrachte Jupiter von der Göttin der Liebe zum „Pardon“ bewegt wird. Hercules befreit 1718 den Prometheus. Chöre beschließen und eröffnen die einzelnen Akte. Ordensballett macht sich in Teufels- und Totentanz bemerkbar, obwohl die Teufel schon in Alsfeld sehr tanzlustig waren. Wie Humor und blutiger Realismus Pole des Volksschauspiels sind, zeigt der flinke Teufelszwerg und das Bersägen des Judas in der Hölle. (Besondere Höllendekoration bei Münchener Stadtmusikanten. In Saalfelden Ver-spottung der weinenden Seele.) Nicht umsonst ist Abraham a Santa Clara's „Judas der Erbschelm“ in Salzburg erschienen: die Wirtshauszene, in welcher der liederliche Judas ein Ländler mit der Kellnerin wagt, findet zwar keine unmittelbare Entsprechung bei Abraham, aber sie ist ganz aus seinem Geiste geschaffen.



327. Der Reiterzug unter dem Kreuz, an der Spitze (rechts) der Tod. Klößenberg in Kärnten. (Photo Bundesstaat. Volkshilfungsreferent in Klagenfurt.)

Oberstauen, Sonthofen und Oberstdorf genannt, in welcher letzterem auch Klopstock eingewirkt haben soll. In Mittelberg wurde auf Grund eines Gelöbnisses von 1726—98 nicht weniger als 63mal gespielt: am Mittwoch auf dem Theater am Kirchplatz, am Gründonnerstag die Kreuzschleppung.

In Steiermark zeigt der von Bozen abgeleitete Gründonnerstag-Text aus dem Paltental selbst in der Gestalt des Judas einen Anflug der Heiterkeit des Landes. Er rückt geradezu in die Nähe des Hanswurst, da er durch den Verrat der Ebbe in seiner Kasse abhelfen will, um im Wirtshaus ein Seidel zu trinken. Erhalten sind daneben aus Tirol übernommene mittelalterliche Züge: Motivierung des Judaskusses, Zählverse, Teufelsversammlung und Compassio Mariae. Beim Kreuzschleppen betet das Volk den schmerzhaften Rosenkranz. Ein bescheidener Passion stammt aus Kallwang (Text 18. Jahrhundert, meist in Prosa, aber mit Versabschlüssen von Reden). Der Verfasser ist wohl ein Geistlicher, der bewußt einen Reformtext schuf, indem er den volkstümlichen Wildwuchs beschnitt. Die Zählverse sind verändert. Nach der pantomimischen Kreuzigung räumen die Juden die Bühne und sieben Engel sprechen zu jedem der letzten Worte vier Verse.

Der Epilog ist ein regelrechtes Litigio-Singspiel: der Genius der Rache wendet sich gegen den Genius des menschlichen Geschlechtes. Maria kündet Gnade und der Genius der Milde verheißt dem Sünder Veröhnung. Auf Rezitativ und Arie jeder Person fällt der Chor ein. Durchziehende Spieler (mit ihrem wohl kleinen Personal) wählten in Gaishorn den verdichtenden Innenraum, während in Trieben eine große Bühne im Freien aufgeschlagen wurde. In der Gegenwart ist nur St. Lorenzen erhalten (zuletzt 1932 — mit Kreuzziehung außerhalb der Bühne). — Bis hart an die ungarische Grenze reichten im 18. Jahrhundert die Spielorte (Fürstenseld: Mten 1764/69: neben Passion an 4 Spieltagen noch „Genoveva“ und die „Türkische Komödie“).

Von Kärnten ist schon im Mittelalter berichtet, daß das ganze Domkapitel von Aquileja einer Aufführung beizuhnte. Das Landvolk sagt, man solle zur Aufführung eines (die Osterfestzeit durchweg wahren-den) Christi-Leidenspiels so weit gehen, daß ein Paar Schuhe zerrissen wird. Noch vor sechs Jahrzehnten hatte fast jedes Tal sein eigenes Spiel (heute nach Graber nur Gegend von St. Veit). Das Verbot von 1802 wurde besonders rücksichtslos durchgeführt, wurden doch sogar Spieler in Ketten gelegt, zu Zwangsarbeit, Geldstrafen und Kerker verurteilt. Auch ins Windische wurde das Spiel übertragen (Abb. 327). Vielleicht durch Wanderspieler gelangte der Passion in Sprachinseln. Drei Textzweige weisen auf gemeinsamen Ursprung. Eine Sörger Handschrift zeigt schon starke Szenenverluste. Jahresringe lassen sich in Kärnten besonders gut beobachten (z. B. aus Ordensdrama lebende Bilder als vordeutende Inhaltsangabe [s. oben Pinzgau!], Thrik und Schäferei). Das Nebeneinander gewachsene Formen wirkt gar nicht äußerlich:

Wenn sich gelegentlich der Ton pathetisch hebt wie bei der Verzweiflung des Judas, bei Longinus im Pinzgau oder bei Petri Reue, so könnte man theoretisch an eine Einwirkung Klopstocks denken. Aber Klopstocks Judas, dem noch etwas von der Schönheit des gefallen Engels eignet, war dem Geschmack des Volkes als zu blutlos wenig gemäß. Größere Gegensätze als Klopstocks Abaddon und der Lamsweger Teufelszwerg sind schwer denkbar. Eher war die Sentimentalität und mythische Allegorie dem Volke mundgerecht zu machen, wie es Goethes lyrische Passionsbibel war. In einem späten musikalischen Passions-Drama von Immenstadt im Allgäu (1816 in Burgau aufgeführt) hat der geistliche Rat Rittershausen den untauglichen Versuch gemacht, sich an den Protestanten Klopstock anzulehnen. Aber die Zugsauer konnten Klopstocks Ebl und Semida im Grabzuge der heiligen Frauen nur durch das Programm erkennen. Von Klopstock stammt auch die Begegnung Marias mit der bleichen Römerin, der Gattin des Pilatus. Als ältere Passionsorte werden noch

die Verhandlungen vor den Hohenpriestern werden als Haupt- und Staatsaktion in Alexandrinern vorgetragen; kurzatmiger sind die Wutverse der Juden; Neue-Alexandrinier haben den erregenden Schwung der Versenden des Faustspiels. Im Gurktal ist die Teufelsversammlung zu einer Arie Luzifers zusammengeschrumpft.

Wenn der Engel die Frau des Pilatus warnt, wird die Absicht des mittelalterlichen Erbes mißverstanden. Daß der Tod besonders häufig auftritt (zu Beginn als Beherrscher der Menschen, bei der Urteilsverkündung und hoch zu Ross beim Verschicken, ist kein Zufall, denn die Federmann-Spiele und Totentanzszenen, die sich sonst seltener finden (Siebenbürgen, München) sind in Kärnten besonders häufig. Merkwürdig und viele Fragen anscheinend ist das Duett zwischen Maria und dem Nachtwächter. Das Abrufen der Stunden streift die Unerbittlichkeit des Zeitablaufs bei Marlowe und stimmt zugleich mit dem Stundenruf der Passionslieder überein. Eine Unterredung mit dem „Gespons Jesu“ und den Töchtern Sions bei Spee. Graber erinnert an Minnesang zwischen Wächter und Liebenden, der ins Volkslied einging.

In Krainburg hat sich der Text eines 1730 dargestellten Passions erhalten. Auch Oberösterreich hatte sein mittelalterliches Erbgut (Kremsmünster: zwei Marienklagen — Kloster Lambach: 1593 aufgezeichnete ältere Klage). In Lambach bestand auch ein eigentliches Passionspiel (Handschrift 1751 und 1757 mit gedrucktem Programm). In Windischgarsten wurde in der Mitte des 18. Jahrhunderts auf dem Markt gespielt. Eine „Judith“ vertrat 1752 in Gmunden den Passion (s. oben Fürstenfeld). Das nördliche Mühlviertel hat Spielbeziehungen zu Böhmen (Wanderspieler, Rechnungsbücher von Rohrbach, Haslach und dem Chorherrenstift Schlägl, das aus seinem Fundus Gewänder verlieh).

Den Übergang zu den böhmischen Spielen bildet der Passion aus dem Bayerischen Wald, dessen Anfang die Art der Passionsdialoge beherrscht. Von dem Anschlag der Teufel ist wieder nur eine Rede übriggeblieben, die den überhaupt farg behandelten Judas als schon verführt nennt. Nach der langen Bußpredigt des Todes mischt sich aus Cochem entlehnte Prosa mit Resten von Mittelversszenen.

Die Abkürzung bei dem pantomimisch abgetanen Trinken und Würfeln (oder improvisiert?), die geradezu an den Lakonismus des kurzen Benedictbeurer Passionsspiels aus den Anfängen erinnert, ist aus der Wandertechnik herzuleiten, denn Leute aus Grainet und Fürholz spielten auf Einladung auch auswärts in Gasthäusern und Scheunen.

Böhmens Anteil am deutschen Volksspiel ist alt (14. Jahrhundert: Prager Klage, Fronleichnamsspiel in Eger, 1449—1517 als ganze Heilsgeschichte in drei Tagen, von 1500 ab auch selbständige Passion). Aus Plan sind zwei Gründonnerstag-Texte von 1766 und 1710 erhalten (redigiert vom Maler und Spiel- und Prozessionsleiter Andreas Schmied). Nach einer Geißler- und Kreuzschlepperprozession stellten sich die Spieler zu beiden Seiten der Bühne auf. Der sparsamen Beschränkung auf Verhöre und Geißelung geht das mit Tweras übereinstimmende und aus Cochem genährte Gespräch zwischen Jüngling und Pilger voraus. 1770 wird bis auf das Verschachern Christi zurückweitert. Auffallend ist das Judenteutsch in der Prosa, welche meist von den Juden (im Gegensatz zu den Standespersonen) geredet wird. In Neuwald bei Reichenberg wurde im 18. Jahrhundert gespielt. In Reichenberg selbst soll das Spiel an Kinder übergegangen sein — oft das Schicksal auf der Schwundstufe — wie auch in Graupen und Platten. In Nixdorf, wo 1796 ein Strumpfwirker eine geistliche Comödiantengesellschaft begründete, waren in der Schar der Gefangennahme auch Kinder. Über die ganze Karwoche erstreckte sich der Passion von Hohenelbe (Kirche und im Freien). Beim Zwischauer Karfreitagsspiel geißelten sich Büsser im Volk während der



328. Passionsbühne in Sörg (Kärnten): Die Schäferin des Zwischenspiels vom Guten Hirten.

Geißelungsszene. Am Kreuzziehungswege zum Kalvarienberg wurden hier wie anderwärts zwischen 1729 und 1749 Kapellen errichtet. Tod und Teufel trieben sich in der Menge umher. (In Schwäbisch-Gmünd kamen sie als Kassierer mit dem Zuschauer in Berührung, in Bruned hielten Teufel die Ordnung bei der Karfreitagsprozession.) Niemeß erneuerte 1922 eine 1669—1681 bezeugte Überlieferung.

Im Böhmerwald ist ein Passion aus Sablat bezeugt. Einen neuen Anstoß gab der im Sommer als Maurer, im Winter als Leineweber tätige Paul Grölheßl, als er 1816 in enger Anlehnung an Cochem für den Markt Horiß ein Trauerspiel in zehn Aufzügen einrichtete. Obwohl er die ältere Überlieferung beachtete, riegelt er sie damit ab (Spielorte: Wallern, Tisch, Polletitz, Ralsching, Kirchschlag u. a.).

Ursprünglich spielte man im einfachen Sonntagsgewand. Ein besonderer Theaterbau mit Dekorationen eines Ateliers wurde 1893 errichtet. Der durch keine Vorbilder aufgeblähte Stoff verdichtet sich auf wenige Geschehnistage. Energisch werden Szenen zusammengelegt, indem z. B. Maria „die arme betrübt Wittib“ vor dem Gefängnis erscheint, aus dem Christi Stimme tönt. Erst am Jahrhundertende nahm man lebende Bilder und den Oberammergauer Einzug auf.

Eine zweite Fassung schuf Grölheßl 1848 für Tisch. Die sogar bis Steiermark wandernde Gesellschaft von Tveraz gab ein Spiel, das der Vorbeter und Brautweiser Pangerl nach Horiß und Cochem gebildet hatte. Die hinter der Szene gesungenen Chorlieder stammen aus einem Wallfahrer-Gesangbüchel (zur Verwendung vor den Stationen). Zur Handlung treten Bilder mit Gesang (7 Schmerzen, Grablegung, Auferstehung). Dadurch entsteht wieder eine starke Beziehung zu den Passionsliedern (s. oben). Eine merkwürdige Abart stellt das wahlweise zum Dreikönigs- oder Leidensspiel zu gebende Vorspiel aus Friedberg, das in den sechziger und siebziger Jahren durch Wanderdarsteller fast im ganzen Stummauer und Kaplitzer Bezirk verbreitet war. Der Prosapassion ist mit Hilfe epischer Exposition und Erzählbrücken wegen des geringen Wanderpersonals auf ein Außersich zusammengedrängt. (Tod durch Hauptmann berichtet.) Annas ersticht sich am Schluß und wird wie Herodes vom Teufel geholt.

Aus Österreichisch-Schlesien stammt der bis ins 17. Jahrhundert zurückreichende Budmantler Passion mit den barocken Modeeinflüssen in den auffallend kurzen Versen. Das „Echo“ hat hier der Teufel übernommen, der Judas' Monologverse variierend wiederholt. Im Paradiesprozeß war der Heilige Geist durch ein Transparent im Hintergrunde dargestellt. Mit der Austreibung beginnt das Zwischenreden der „Moral gegen das Volk“. Gleich folgt gemäß jüdischer Redeweise das Schachern im Tempel, bei dem der Hohepriester probat beteiligt wird, so daß er ohne Verzug durch Entsendung eines Herolds zur Rache in eigener Sache schreiten kann. Oft erscheint Maria. Sie scheucht Petrus mit einem Blick, so daß der Reue-monolog erst nach Marias Abgang stattfinden kann; auf dem Kreuzweg fällt sie dem Sohne um den Hals und wehrt die Häßcher ab.

Die Pilatusfrage nach der Wahrheit wird beantwortet, aber nicht so mutig wie im alten Frankfurter Passion. Den Weg der Judasrotte füllt eine Krie aus. Besonders merkwürdig ist die Ausdehnung der Kriensfreude auf die Befehlung des Longinus, der recht soldatisch anfängt. Der Vorhang wird in deutlicher Vorliebe für kleine Bildauschnitte wiederholt nur halb aufgezo-gen. Judas wird mit Gesang und Tanz abgenommen.

In den östlichen Sprachinseln hat der Passion kein starkes Nachleben gefunden, obwohl am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts Passionen festzustellen sind (Bartfeld, Odenburg 1664 Passions-spiel mit folgendem Geißlerzug).

In Gegenden, in denen der Passion ausgestorben war, boten ihn kleine Berufswandertruppen. Zwei solche Handschriften (angeblich aus der Feder eines aber in München unbekannten geistlichen Rates) befinden sich in der Sammlung des Verfassers; nach den Spieleintragungen drang der Text auch in alte Passionsorte ein (1883 viermal in Willingen und Donaueschingen). In Sachsen wurde 1843 auf Grund einer Passionsaufführung ein Verbot religiöser Handlungen für alle Gesellschaften erlassen.

Das Leidensratorium als Ersatz für den Passion findet sich nicht nur in protestantischen Gegenden (vgl. Peters Angaben über einen 1656 durch den Chirurgus Heinr. Proßig verfaßten Text aus Jauernig, wo sich der Passionsgesang bis tief ins 19. Jahrhundert hielt). Eine Umbiegung des Passions in eine Oper schien wohl ein Mittel, den Verböten zu entschlüpfen. Ein solches zweitägiges „großes musikalisches Drama“ mit Vorbildern und eingeshobenen Passions-szenen (unter Einfluß von Schwäbisch-Gmünd) war das Mach-

werk von Rittershausen (s. oben). In Burgau war dafür 1816 das Theater „mit Parterren und Galerien“ fest gebaut und ganz gedeckt; es fehlte nicht an barocken Effekten (Umwandlung des Paradiesbaumes in das Kreuz mit Leidenswerkzeugen).

Ein eigenartiges Heischspiel aus dem Totentanzbereiche war am Sonntag vor der Karwoche das „Tudench“ in der Saazer Gegend. Ein Stangenreiter sagt es an. Sein Bruder meldet den König. Als der die Hochzeit seiner Tochter anrichten will, packt sie der Tod mit weißer Larve, den ein Ritter niedersticht: Hat sich das alte ergreifende Gespräch des Aldermanns von Böhmen (Johannes von Saaz) in der gleichen Gegend durch Einwirkung eines Jahreszeitenstreites in einen optimistischen Totentanz gewandelt, der Sinnbild für Christi Sieg über den Tod ist?

Schon im 15. Jahrhundert gab es besondere Ölberglieder. Messen wurden auf dem Kirchhofe inmitten der Gräber abgehalten. Dafür errichtete man mit Häschern, Blumen und Getier sehr realistische polychromierte Steinölberge (oft mit Kanzel daneben) auf dem Kirchhof oder inmitten von Kreuzgängen (zwei Typen: panoramaartig, in Kapellenbaldachin oder Nischen aufgebaut: Offenburg, Neuffen, Beuren, Straßburg; freiplastisch: Ulm und Speier). In Wien konnte in St. Stephan zugunsten der Passionsbühne der Ölberg weggeräumt werden. In dem Besuch der Gemeinde Steinhöring wurden 1816 die „Bilder“ als „bleibende Belehrung für Verstand und Herz“ gerechtfertigt. Von den beweglichen Ölbergen haben sich einige bis auf unsere Zeit erhalten bzw. sind erneuert worden: Franziskanerkirchen Dietfurt und Berching. (Berchinger „Angst“ = Andacht zur Todesangst 1516 gestiftet, durch Zustiftung auf jeden der sechs Fasten-Donnerstage erweitert, 1806 erneuert, 1880 unterbrochen und 1928 wieder eingerichtet.) Der singende Christus fällt in Berching dreimal nieder. Das beleuchtete Kreuz senkt sich jedesmal herab und berührt Christi Schulter; auch erscheint der Engel in diesem an die Predigt angeschlossenen Spiel. In Dietfurt, wo die Einrichtung 1680 erfolgte, ist Christus eine Figur. Neben solchem geistlichen Puppenspiel ist die Darstellung im Ausschnitt des großen Altargemäldes in Dießen mit dem „theatrum mundi“, d. h. dem mechanischen Theater, zu vergleichen. Das 8 m hohe Gemälde wird in eine Vertiefung herabgelassen und gibt den Raum für ein theatrum sacrum frei, wie es Dubreuil und in anderer Art als besonderen festen Aufbau Pozzo und Gius. Galli-Bibiena in Kupfern dargestellt haben. Überlebensgroße Flachfiguren stellen Passion, Auferstehung, Himmelfahrt und neuerdings auch die Geburt dar. Bezeichnend für die Sentimentalität ist der Handfuß eines der Putten auf das Wundmal in Christi Hand. (Mechanische Auferstehung in der Schweiz [Zug] bis in die fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Ölberge in Bayern im 18. Jahrhundert: Mibling, Grafing, Mailing, Lufpling.)

Der Probst zu Waldbirch brachte 1528 den Markgrafen von Baden zu gesetzlicher Einschärfung der Grablegung und der Auffahrt. Die Zimmerische Chronik berichtet von einem Grafen v. B., der auch angesichts des neuen Glaubens auf die Himmelfahrt und Auskütten von Feuer und Wasser vom Gewölbe nicht verzichten wollte (III, 161). Andachten mit beweglichen Figuren wurden 1782 in Salzburg verboten. Außer dem dort erwähnten Heiligen Grab mit „rührendem Maschinenwerk“, sich drehenden, mit Fischen gefüllten Kugeln oder kleinen Springbrunnen hat sich einzelnes bis heute erhalten. So kann man in Schönau (Bayerischer Wald) Himmelfahrt und Ausgießung des Heiligen Geistes (durch das Heilig-Geist-Loch) sehen (Photos in Sammlung des Verfassers).

Neben das Spiel des Passions tritt in der Gegenreformation der verkleidete Zug am Karfreitag, der sich mit Spiel durchsetzen, in ihm gipfeln oder (meist nach dem Pilatusurteil) von ihm ausgehen kann. Zweifellos ist die ältere Fronleichnamsprozession das Vorbild. Aber besondere Voraussetzungen der Gegenreformation fördern: Bußübung, die in der Prozession zur Schau gestellt wird, kann im Beichtstuhl angeordnet, als Bruderschaftspflicht oder freiwillig übernommen werden (Geißler, Kreuzschlepper, „Ausgespannte“, Dornengekrönte, Büsserinnen in rauen Kutten; kindliches Vorspiel in kleinen Kreuzträgern, die z. B. in Rosenheim, Rößlarn, Wasserburg, Schwäbisch-Gmünd und Lamsweg dem zwölfjährigen Jesus folgten). Rechnungen für Reinigung der Kutten und Geißeln sowie für Wundbehandlung bezeugen den blutigen Fanatismus; immerhin ließ roher Mutwille in Hohenelbe beim Vorbeigehen an Mädchen fester zuschlagen, so daß sie mit Blut bespritzt wurden. Öffentliche Geißelung läßt sich schon 1260 in Trient und München belegen.

Geißlerzüge sangen zur Notwende durch das Land. Jesuiten (mit der Neigung zur intellektuell-spiritualistischen „Führer-Scholaſtik“ [Dörner]) und Kapuziner (mit bewußt vollstümlicher Gestaltung der wandelnden biblia pauperum) durchdrangen dann zur Ausbreitung des Glaubens die am Ende des 16. Jahrhunderts auflebende Messe mit dem Schauspieltrieb, dem sie das „Figurale“ hinzugefügten. Akademische Sodalitäten, bürgerliche Bruderschaften und Günfte wetteiferten in verschwenderischer Ausstattung an Kostümen, Sinnbildern, Attributen, Tragbühnen, Wagen, Passionsfahnen und Transparenten. Zum Beispiel in dem kleinen Mindelheim wurden 1756 nicht weniger als 84 Gruppen gezählt. Pferde traten in großer Zahl auf, die Schaubarkeit der meist im nächtlichen Fackellicht vollzogenen Prozessionen mehrend. In Lamsweg geleitete 1692 die „Türkische Kavallerie“ den scheinbar von drei Straßen gezogenen Wagen des Salomo, dem sechs Mohren zur Seite ritten. In Hohenelbe fuhren die Todsünden im Wagen: hinter dem Rentmeister als Geiz der Teufel auf einer Schacktruhe wie auf dem Blutswagen des „Jauß“. In Wasserburg zählte man 1692: 54 Pferde. Das Reiten der Hohenpriester war schon bei Martin von Cochem vorgebildet. Die Liebe der Tiroler zur „figurierten Prozession“ war so groß, daß sie eine Landshuter Schlittenfahrt von Studenten parodierte. Bis Heidelberg, Trier und darüber hinaus erstreckt sich die geistliche Maskerade. Im Roſoko traten (wie in der Fronleichnamsprozession) allegorische Gestalten und täſtelnde Anspielungen immer mehr hervor, das Erzählen verdrängend. Der Brauch hat vorreformatorische Wurzeln. In Sillian waren Geißler und Passionsdarsteller in einer bis mindestens 1316 zu verfolgenden Bruderschaft vereinigt. Die Spielprozession trug die Darsteller zum Schauplatz heran. In Frankfurt zog man am vorletzten von vier Spieltagen auf Umwegen durch die Stadt. Nach Beendigung der Spieltage wurden die Kreuze in feierlichem Zuge vor der Stadt aufgestellt. 1498 ziehen die Figuren des Passions zu Fronleichnam mit: der fünfte Christus ist erst der Spieldarsteller. Auch innerhalb der geistlichen Spiele des Mittelalters bildeten sich immer wieder prozessionsartige Züge (Ausführung, Grablegung, Gang zur Vorhölle, Zug der erlösten Vorfäter). Trotz der Enge der Kirche heißt es in Sterzing am zweiten Tage manent in processione. Als in Lauingen (Schwaben) die Prozession verboten wurde, schwärzte man sie zum erlaubten Passion verkleinert wieder ein (1788).

1489, 1495 und 1511 wurde in Bozen der ganze Passion durch einen Umgang ersetzt. Deutscher Bürger wollen sich bei Versagender Spielerlaubnis 1569 in Köln mit dem Umzug der „Judith-Spieler“ begnügen. Nach dem thesesianischen Verbot trat in Tirol wieder umgekehrt der Passion an die Stelle der Prozession (Hall, Schwarz, Mattenberg, Ruffstein, Bruned). In Meran versuchte man schon 1737 beides zu trennen, aber Stiftungen hielten den Zug am Leben. Keineswegs schloß die Prozession einen vollständigen Passion aus (in Köstern wurden Verse aus dem Leidenspiel beim Bußgang wiederholt). In Innsbruck gab es am Karfreitag eine Wiederholung mit Besuch der „Gräber“.

Durch Verbindung von Prozession und Spiel konnte die Stadtarchitektur wirksam einbezogen werden: in Hohenelbe wurde Christus nach den von Montag bis Mittwoch dauernden Verhören im Rathaus gefangengesetzt; in der zweiten Woche spielte man bis zur Auferstehung. Dazu gab es auf der „Schau- und Trauerbühne“ eine Parallele Jonas—Christus und bei den Augustinern ein Oratorium vom guten Hirten. In Meran vollzog sich in den Arkaden die Kaiphaszene, ein Obstgarten war Gethsemane. In Ruffstein wurde Christus ins Rathaus geschleift und dem Volk dargestellt. Nach dem Urteil beginnt der große Zug, in dem sich innerhalb des Alten Testaments auch der Triumphwagen der Judith findet. Die beste Anschauung gewährt das große Album der Trierer Karfreitagsprozession, die schließlich den Schülern der Jesuiten verboten wurde. Bezeichnend für die Inszenierungstechnik ist der Handlungserjaß wie das Band, mit dem der Engel das Opferſchwert Abrahams zurückhält.

Anschluß an die Passionspredigt ist z. B. in Weharn bezeugt. Daß die Kapuziner schon früher Szenen mit der Predigt selbst verbanden, ist aus der Geschichte des Dramas bekannt: in Aegeri im Kanton Zug hatte der Prediger 1668 einen „Ecco homo“ und eine mater dolorosa auf der Kanzel. Ein ſeltſamer Reſt von „Delbergen“, Passion und Bußprozession ist die Pantomime in Treßdorf im Mölltal, bei welcher die Häſcher Farben trugen: alle Spiel- und Brauchformen ſind in dieſem Konglomerat verbunden (vgl. Graber, Volksleben). Stattliche Reſte ſind in Spanien. In Mendrisio (Schweiz) iſt eine ganze Prozession erhalten. In Menden (Weſtſalen) und auch anderwärts geht ein Christus mit und tut ſeine „Tälle“. So waren in Buchmantl nach dem Aufheben des Passions noch lange die „Blutmänner“ übrig, im Mölltale in Kärnten blieb die Kreuzziehung. Die Pilger, von denen Stefan George aus ſeiner Jugend berichtet, können von Kuttenträgern ſtammen (aber auch „geſchaidt Pilger“ 1674 im Auguſtiner Kloſter Schönthal und Kuttenträger in München zu Fronleichnam).

Im Vergleich mit der Charfreitagsprozession beſcheiden, aber ungemein verbreitet war der Palmeſel. Schon aus dem 10. Jahrhundert iſt aus Augsburg der Einzug bis zum Perlach-Hügel bezeugt. Überfahrene Palmzweige galten als Unwetterſchutz. In Trier wurde der Biſchof mit dem Palmzweig berührt: ſo iſt die „Lebensrute“ ganz ins Chriſtliche gewendet. Die Zuhauer waren alle Volk von Jeruſalem. Aber dennoch blieb es im allgemeinen bei der Figuraldarſtellung, die anfänglich aus der Scheu entſtand, die höchſten

Personen (auch Maria) lebendig zu zeigen. Der Holzesel erklärt sich aus dem in Konstantinopel 680/681 erlassenen Verbot, Tiere in die Kirche zu bringen. (Ausnahmen in Northheim und Quedlinburg.) Zwischen Darstellung und Puppenspiel steht der Christus mit beweglichem Arm in Aachen. Ein heiteres Sathrspiel ergab sich am Nachmittag, wenn die Knaben vom Mesner den Esel für eine Heischefahrt liehen oder die Mütter ihre Kinder darauf reiten ließen (Zauber wie beim Kindelwiegen); der hohle Esel in Ronnberg soll Feigen und Bachhörndel gespendet haben.

Bis in die Gegenwart hat sich der Brauch erhalten (Busch bei Hallein, auf Bahre getragen, wie auch früher mancherorts), z. B. Köln-Mülheim, Thaur bei Hall, Heischzüge der „Pueribuben“, d. h. der Messungen in der bayerischen Oberpfalz, bei Regensburg und im Bayerischen Wald (Photos aus Kößlarn nach dem Hochamt), Bildbildungen Landsberg a. d. W. und im katholischen Schwaben). Die Aufklärung wütete auch gegen diesen Brauch, der vielleicht einmal die heidnisch-germanische Umfahrt missionarisch ersetzt hatte: das Eselchen von Ronnberg mußte gevierteilt werden; zum Beweise des Gehorsams erhielt das Salzburger Konfistorium ein Stück davon.

An Alter und Pracht überragt das 1264 gestiftete, von der guten Jahreszeit begünstigte jüngste Kirchenfest der Fronleichnam die Karfreitagsprozession. Bereits 1366 werden in Prag theatrale Spiele und Gaukeleien verboten und 1384 untersagte man den Geistlichen die Teilnahme an der Aufführung. Später war die Kirche freundlicher, denn z. B. in Friedberg und Zerbst wird Ablass gewährt; in der Stiftungs-urkunde der Friedberger Spielbruderschaft werden lediglich Bedenken erhoben, daß die mimische Prozession am Feste selbst die Bewohner der Umgegend von ihren Pfarrprozessionen weglockte (Verlegung auf Oktav oder den Montag, z. B. Marburg, Zerbst, Lamsweg u. a.). Die Prozession wurde zur öffentlichen Angelegenheit: der Rat von Zerbst schickte einen Kollektenbrief rund, als der Fundus verbrannte.

Aus Münzelsau (Württembergisch-Schwaben) ist ein ausgedehnter Spieltext (5600 Verse) von 1479 mit Zusätzen späterer Aufführungen erhalten. Der Grundgedanke der Verherrlichung der Eucharistie überwuchert die schrankenlose Freude an der Mummerei, die im Spiel auf drei Stationen gipfelt (von dem durch den rector processionis ausgedeuteten Sinn des skizzierten Alten Testaments bis zur lehrenden [Apostel], leidenden [Märtyrer] streitenden [Disputation mit Synagoga], siegenden Kirche und dem Weltgericht). Alle Stoffkreise des mittelalterlichen Dramas strömen in dieser großartigen wandelnden Heilss-revue zusammen. (In Calw 1498 ein drama biblicum und früher und später [1407, 1502] in der Fest-Oktav ein Passion.) Schon Münzelsau hatte stellenweise reinen Aufzugscharakter mit Erläuterung der Figuren. In Zerbst ist gar der Dialog durch aus der bildenden Kunst entlehnte Spruchbänder ersetzt (Erläuterungsbefchriftung auch im Barock). Auch in Freiburg be- streiten die Zünfte die einzelnen Gruppen. Der Übergang von der Prozession zu einem großen Spiel auf dem Münsterplatz läßt sich in zwei Freiburger Texten (1516: 2372 Verse und 1599) trefflich beobachten. Fischart verspottete das „hurtige“ Ab- wickeln: Cain hat keine Zeit, Abel zu erschlagen, abgesehen davon, daß der Prozessionstechnik ein Fortschaffen der Leichen Schwierigkeiten machte. Aus szenischem Zwang muß der Versucher selbst den Paradiesbaum heranziehen, der im Zuge meist in der Adam- und Eva-Gruppe mitgeführt wird. Das Ursula-Schiff, neben dem von einer Jungfrau am Bande geführten Drachen (vgl. Gemälde der Gudula-Prozession in Brüssel) das Hauptstück, wurde 1557 den Schererknedten zu teuer. Auch der große Passion, der sich aus der schon 1516 auf dem Münsterplatz dargestellten Kreuzigung entwickelte, bleibt stark Bewegungsspiel. Wenn im dreitägigen Egerer Passion (mit Altem Testament) Sprunghaftigkeit auffällt, ist das vielleicht Einfluß der 1446—1481 in Eger belegten Fronleichnam-Darstellungen. Bescheidene Ansätze liegen im ausgehenden Mittelalter neben großen Aufzügen (Eichstädt und Nürnberg nur Engelsknaben neben dem Traghimmel, dagegen Ingolstadt 1507 als Eingang der „Lintwurmritter“ St. Georg und dann je 33 Bilder aus Altem und Neuem Testament, am Schluß noch Heilige, Evange- listen, Kirchenlehrer und Jüngstes Gericht).

Die Reformation machte dem „Brangen“ mit dem „lateinischen Hergot“ vielerorts ein Ende. Aber in München kommt erst 1544 die Sitte auf. Jesuiten und insbesondere Kapuziner griffen den Brauch wieder „zum Staunen der Katholiken und Gegner“ auf, weil sie mit volkstümlichen Mitteln aufs Volk einwirken wollten. Wo die Zünfte nicht wetten konnten, setzten die Jesuiten in Köln ihre Katechismuschulen ein. Das der Pfarrei St. Ursula zugewiesene Schiff ihrer Patronin griff das Motiv des Wagenschiffes auf, das im Rheinland vor den Trionfi der Renaissance von Zeit zu Zeit überraschend auftauchte (i. S. 47: Corneli- münster; in Köln Einzug der Isabella). Die prunkvollste Steigerung auf deutschem Boden erzielte München, wo zeitweise drei Stadel zur Aufbewahrung eines Fundus notwendig waren, der sorglich vor den Schweden geflüchtet wurde. (1574 nicht weniger als 1439 Personen — Inventar von 1627 auf 250 Blättern, d. h. 72

mehr als 1592; gedruckte Ordnungen seit Wilhelm V.) Unbedenklich griff man in die antike Mythologie. Beim Fürsteneinzug wurden Schaubühnen mit lebenden Bildern am Wege für den Einen errichtet, beim Einzug des weltherrlichen Christus wurden Trag- und Wagen Bühnen dem ganzen Volke zugebracht.

Wie auf der jungen Opernbühne Italiens erschienen Gestirne auf Wagen. Mohren mit „schenberten“ führten klingelnde Elefanten und beladene Kamele. Pharaos hatte 1627: 106 Reiter. Bei dem Triumphwagen des Königs wurde gar ein zahmer Leopard mitgeführt. Schon früher hatten sich die Rüstler zur Arche seltene Tiere geliehen; in Landsknecht flog bei jedem Evangelium eine Taube aus der (wasserspeienden!) Arche. In Landsknecht wurde sogar des Herzogs wegen 1593 die Prozession wiederholt. Die Zünfte gingen im 17. Jahrhundert zurück. Über die Corpus-Christi-Bruderschaft ließ sich auch in Märkten und Kleinstädten die Prozession anlegen sein, die auf Dörfern in einen Flurenumgang überglitt. Zu letzter großer Steigerung setzt das 18. Jahrhundert mit starker Neigung zur Allegorie ein (bezeichnender Überwuchs in Eichstädt 1749 — 4 Rupper mit 50 Gruppen aus Landsknecht).

Gut hält sich der miles christianus Georg (z. B. mit Drachenschild auf besonderer Bühne als Abschluß). Erst 1878 wurde in Furtth (wie schon früh in Bozen) der Drachenschild auf den Nachmittags verlegt. Sonstige Reste haben sich zum Teil bis in die Gegenwart gehalten (in Mittenwald u. a. Notburga noch in den achtziger Jahren, getragene Sinnbilder, Reste von Bruderschaftstracht, Panzerreiter in Landsknecht, in Köln bei „Römerfahrt“ zwölf Apostel mit Stäben). David mit der Harfe tanzte lange; in Köln verwandelte sich ein Vortänzer mit der Davidsfahne an einem umgehängten Trinkhorn in das „Gede Berndchen“ in der Gruppe der Willigen Mägde und Knechte des Karnevalsuges. 1563 ist in München schon ein Riese als Herold des ganzen Umgangs erwähnt. In Lamsweg zeigt sich schon im 18. Jahrhundert Samson beliebt (vgl. Gigantones in Spanien). Er blieb bis heute mit anderen Figuren.

Das Spielelement fehlte nicht. Außer Jesuitendialogen sind vier Ürdinger Prozessionsspiele erhalten geblieben. In Lamsweg wurden die „Figuren“ (wie früher die Turnierschaustücke) durch darunter gespannte Zugtiere (hier Ochsen) bewegt; jede „Figur“ hatte einen Boden für die „Kameti“, zum mindesten schrien sie im Vorbeifahren „einem Prödingen ähnlich“ die gelernten Reime aus, die der „Prozessions Meister“, vorsorglich zum Einhalten bei sich trug. Am zweiten Montage nach Fronleichnam (Bruderschaft Montag) gab es eine neue Form des „Ochsenprang“ in 32 Gruppen. Um eine Spielbühne zu gewinnen, ließ man die Prozessionswagen auf dem Markt zusammenfahren und verband sie mit Brettern. (Gleichartig die Inzenierung spanischer Autos).

Man spielte die schönsten Begebenheiten der Bibel, aber auch den „Heiligen Lienhart, die Brigida, die Magälenah, den guten Hirten und das Hoch würdige gut“ (Kochers Chronik). Aus Kärnten, Steier und dem Lungau kamen die Zuschauer als „Kirchfahrer“. In Odenburg (Ungarn) ließ man 1664 ein „Mysterium über den allerheiligsten Leichnam“ auf einem Triumphwagen fahren. Das Ramingsteiner und Oberndorfer Goliath-Spiel kann gut ein vertragener Rest von Prozessionspiel sein (die Kürze beider ist auffallender Hinweis). Der Bozener Umgang ist eine Ausnahme. Bereits im 15. Jahrhundert ist er in Übung; Zünfte und Ritter steuern ihre Schutzpatrone bei. Später suchen die eifrigen Kapuziner Einfluß zu gewinnen. In der Beschreibung von 1611 wird zwischen dem Umgang am Vormittag und dem mit 1750 Versen versehenen „actus“ am Nachmittag (mit erneutem Aufzug aller) unterschieden, einer an Selbstvorstellungen und Monologen reichen Abkürzung der Heilsgeschichte auf der Bühne des Musterplatzes. Ein mitteldeutsches Fronleichnamsspiel (Handschrift aus Neustift, jetzt in Innsbruck) hat auf den Aufstakt eingewirkt, auf die Passionszenen aber der alte Tiroler Passion; der dritte Teil bringt Legendenerzählungen der Tiroler Nothelfer. Den Beschluß macht Georg, den bis an den ersten Stod reichenden und von drei Knechten bewegten „Burm“ tötend, der zuerst 1483 als reparaturbedürftig erwähnt wird. Nebeneinander besteht hier Figuralprozession und Prozessionspiel an einem Ort. Ungeheuer stieg der Prunk nach dem Dreißigjährigen Kriege. Aber der Text wurde erst 1714 barock (Alexandrin), bis 1751 das Verbot einschlug, das nur 1753 noch ein abgenötigtes Aufladern ermöglichte.

Die Figuralprozession wurde auch auf andere Kirchen- und Heiligen-Feste übertragen. Gemälde von der Übertragung der Gebeine des seligen Heinrich 1759 und des Heiligen Eusebius 1679 haben sich in Bozen erhalten, in Wien ein Festzug des Heiligen Jacob (Albertina). Eine Tafel im Sterzinger Rathaus berichtet von der Überführung der Reliquien des Heiligen Deodatus 1702 (vgl. für Tirol eine Zusammenstellung von Dörner). Die Prozessionen zu Ehren der Kirchenpatrone blieben bis heute in Resten wirksam (Engel führen den Pflug des Isidor, Schäferinnen und Notburg gehen mit, und die Seele, ein Kind, wird von Engeln geleitet).

Die Figuralprozessionen und Heilsreben haben für das Volksschauspiel große Bedeutung: man kann sie mit Schwämmen vergleichen, die alte Spiele aufsaugen und sie und aufgenommene barocke Elemente wieder abgeben, neue Spiele zeugend. Ohne weiteres ließ sich der Stil des Prozessionsspiels für Einkehrspiele verwenden, wie es sich bis Masuren und bis zur Bukowina beobachten läßt.

Oft mündeten Prozessionen in ein Spiel aus (St. Veit, Laurentius — Nachweise für Bayern, Moser, Kiefernfelden, S. 154). Wenn Luzifer zum Prolog in Kiefernfelden aus der Prozession auf die neben dem Friedhof errichtete Bühne sprang, gewann der Umzug wieder die Aufgabe der mittelalterlichen Spielprozession.

Die Spiele des weltlichen Jahreslaufs haben sich nicht so entwickeln können wie die geistlichen, da eben von der Kirche tunlichst alles ad maiorem Dei gloriam umgedeutet wurde (Jahreszeitenstreit, Fruchtbarkeitsgeister s. oben). Das Garben-Opfer an mit Furcht und Hoffnung verknüpfte Geister führte nicht zur mimischen Darstellung (s. S. 104 die Gründe). Wenn bei dem „Haserfahn“ im Kreise Reife die ohnmächtige „Haserbraut“, die mit dem „Bräutigam“ auf einem Wagen fährt, vom „Feldscher“ mit Schere, Pflaster, Spritze und Rummelflasche ärztlich betreut wird, so ist das keine eigentliche Ernteposse, sondern ein Bereichern des Juges mit freischwebenden Motiven (s. unten). Dagegen weist das kärntische Spiel der „Brechelhochzeit“ am Ende der Flachsbearbeitung auf alten Geisterglauben und Fruchtbarkeitslegen, während das Beschlagen beim Schimmelreiter zu verbreiteten Wandermotiven gehört (Graber, S. 349ff.). Ganz jung sind die aus dem Vereinspiel entlehnten Jessener Ernte-Dramen (s. S. 108). In herbstlichen Umritten ist zum mindesten das Mimische nicht mehr erkennbar (s. S. 111). Nach dem Ausdreschen beginnt die relative Muße des Bauers und zeugt ländliche Gesellschaftsspiele mit geringem oder improvisiertem Text, aber mit stark mimischem Gehalt und auch eigentliche „Drischelleg“-Spiele und -Predigten. Der bis zum Weihnachtsstübenspiel vorstoßende und ohne Bühne in Tenne und Scheune verwirklichte Spielplan von einfachen Dialogen und dem späteren Übergang zu Ritter-, Räuber- und Märtyrer-Stücken ist von Hartmann für einen engeren Bezirk erfaßt (S. 176), ehe die Dreschmaschine vollends ihre zerstörende Wirkung ausübte.

Ein Verfasser erfolgreicher und verbreiteter Drischellegspiele war ein „ausgejagter Salzburger Student“ namens Ferd. Joly, der in Rah „privatisierte“ und 1823 starb. Er war Lohnschreiber, Kirchen-, Spott-, Totenlieder- und Komödiendichter. Zeitsatire, wie vieles bei ihm, ist das Spiel von den „Untersbergern“, d. h. spannlangen Geistern, die mit ihrem „General“ Kaiser Friedrich im Berge haufen. Der wieder einmal erwachte Kaiser droht der Zeitverderbnis, die Weltgerichtsschlacht auf dem Walserfeld verkündend; wichtiges Gespräch zwischen dem Bajas (auch den Salzburger Hauswurst verwendet Joly) und einem Untersberger-„Mandel“ leitet zum Schlußlied. Hartmann schreibt ihm auch humorvolle Firtenspiele zu. Durch Bajas, einen alten verdrossenen Bauern und die Vermehrung der Streiter gewinnt das Spiel von den „vier Jahreszeiten“ Humor und Scherz zugleich, vor allem aber eine ausgebreitetere Szenenführung. „Die alte und die neue Mode“ satirisch wie in einer dramatischen Bauernpredigt zu mustern, wird sogar Faust bemüht. Bauernpossen, in die sich der Tiroler Ulträger mit seinem Dialekt einmischt, gemahnen an die „Nachspiele“ (s. unten). Bis zum kurzen „Verlorenen Sohn“ reicht das Schaffen dieses wahren Volksdichters, den das Verfemachen sogar nachts nicht ruhen ließ.

Mit der Fastnacht entchlüpfte das Volk dem kirchlichen Gängelbände so, daß die Orden eigens fromme Spiele der Anti-Fastnacht mit bewußter Volkstümllichkeit, insbesondere in Bruderschaften und Bürgergildatitäten ansetzten. Diese Besorgnisse waren nicht unbegründet, denn wie in der Schweiz im rhätomanischen Gastafegna die Knaben mit einer Lärmusik das Gras wachsen machen, so glaubten die Tiroler, daß Unterlassen der Fastnachtsummereien, besonders des Perchtenlaufens, eine Mißernte bringe (Hörmann; von Tschudi in der Schweiz schon 1528 berichtet). Zumal in den katholischen Gegenden ist ein hunder Gestaltenzug mit vielen alten Einsprengungen entfesselt (s. oben und S. 34ff.). Da Luther das Fasten ablehnte, war das vorherige Austoben der Lebensfreude eigentlich nicht notwendig, doch haben Protestanten und Reformierte sich auch ihre Fastnachtsfreude gesichert. Der Rausch der Freude lockert die Hemmung zum Andersseintwollen und Darstellen und entbindet die Phantasie, wobei aber nicht zu übersehen ist, daß er der ausgewogenen dramatischen Gestaltung entgegensteht. Daß Züge Spiele schaffen können, verrät die Hauptmasse der Nürnberger Fastnachtsspiele von Revuecharakter, man fühlte die Notwendigkeit, die in das Haus eindringenden Mästen vorzustellen, und so reihten sich anspruchslos derbe Sprüche aneinander. Das bewirkte nicht etwa der offizielle Schembartlauf, der zwar in dem Sturm Elemente eines mimischen Frühlingekampfes besitzt, aber doch eine städtische Stilisierung darstellt: es sind die freien Lauf- und Reimrotten, die zur Spielrotte werden.

Auffallend ist in Tirol, in der Schweiz, in Schwaben und anderwärts die Macht, die Jungmännergruppen und „Knabengesellschaften“ (mit anerkannter Gerichtsbarkeit) haben. So ist es naheliegend, daß sich in der zweiten großen Gruppe der Tiroler und Nürnberger Gerichtshandlungsspiele das Rügegericht von Altersklassen und Männerbünden bis in die Gegenwart, Spiele zeugend, fortsetzt. Ein lärmendes Volksgericht des „Haberfeldtreibens“ hat noch keine Gestalt, das feierlich-zeremonielle Verlesen des Fastnachtbriefes (oft durch Ortsfremde) ist noch keine dramatische Form oder hat sie bereits verloren, aber mimisch ist sie fast durchweg. Schon die Zimmerische Chronik erwähnt ein solches „schemmengericht“ zu Meeringen, in dem die Verfehrtheiten des Jahres dargestellt werden. Solche Narrengerichte (z. B. Stodach) und „Parlamente“ gab und gibt es noch in Fülle.

In Brigg wurden z. B. 1862 die „Milchverteuerer“ aufgeführt, nachdem das um den Galgen der Wagenbühne versammelte Kriminalgericht getagt hatte: zur passenden Strophe des abschließenden Spottliedes holten kleine Teufel die Übeltäter wie Judas in die Hölle unter dem Wagen. In Wörgl (Tirol) wurden solche Rügelieder wider den Schaden einer Schweizerei und der Eisenbahn auf den Wagen wenigstens teilweise pantomimisch dargestellt. In Mittenwald wird auf dem „Rohlenhausen“-Wagen heute noch ein Eheprozeß mit dem Hineinschieben des Mannes in den Meiler beendet (vgl. den Backofen, mit dem in Zurzach Narren umherzogen, dessen Hauptaufgabe das fastnachtliche Schwärzen war, vielleicht ein Erbstück der geistlichen Prozessionstechnik: der Blechpfennige streuende Antichrist wird in der Dresdener Johannisprozession von einem „Backofen“ begleitet — aber auf deutschem Boden gab es schon in Lübeck bei der Zirkelgesellschaft Wagen-Fastnachtsspiele (Verzeichnis 1430—1515), die vielleicht von den Niederlanden und England beeinflusst sind — in der Gegenwart Wagenbühne in Malmédy). So gut in Tirol, der Schweiz, Salzburg wie im Allgäu, in Bayern und Schwaben war die seit dem 16. Jahrhundert belegte Altweibermühle beliebt (heute noch in Thüringen, s. Hahne-Niehoff). Ein regelrechtes Handlungsspiel aus Niefersfelden beschreibt Pichler. Der alte Freiherr von Zimmern empörte sich in Meßkirch über das Verjüngen eines Greises, dem dann noch die alten peccatores ausgehauen wurden. Das Austreiben des Winters verdammt in dem Werfen der Billinger „Wuschte“ und des Schweizer „Hegels“ (beide brettgepanzert). In Schwaben wurde eine Hexe gerichtet, wie vielfach der wilde Mann gejagt, erschossen und wieder belebt wurde (s. S. 44 ff.). Zweifellos hängt das alles mit magischen Absichten im erneuernden Frühling zusammen. Aus dem Fruchtbarkeitszauber des Eggen- und Pflug-Ziehens durch alte Jungfern, die später meist durch junge Männer ersetzt wurden, entwickeln sich Spiele mit zum Teil vorhergehendem Gericht oder es wird (wie im Nürnberger Fastnachtsspiel) solcher Brauch dramatisiert.

Verwandt sind in der Schweiz und Tirol die Moosfahrten, von denen aber die geistlich-moralische Umbiegung im Muotatal ein Streit zwischen dem härenen Bußprediger und Bacchus kaum noch den ursprünglichen Zusammenhang erraten läßt und den Bereich des oft abgewandelten Wettstreites der Fastnacht mit verschiedenen Gegnern streift (schon Nürnberger Fastnachtsspiel Nr. 72 und 73 Fastnacht gegen Fasten, 1754 in Einsiedeln junge gegen alte Fastnacht). Wenn in Zürich der Mehgerzug mit Braut und Bräutigam „unzüchtig“ erschien, wird sich ein Spielbrauch entwickelt haben, dessen passendes Ende das immer wieder zu Fastnacht zu findende in den Brunnen- (oder auch Stadtbach)-Werfen war (Bullinger 1574). Fruchtbarmachen des Menschen und der Natur wurde wechselweise als Gleichnis genommen (vgl. auch Wasservogel und seine christliche Umbiegung im Nürnberger St.-Urban-Brauch).

Eine unbändige Lust zum Improvisieren und Spielen bricht sich Bahn, ob man nun bei Augsburg einen Ochsenlauf oder bei dem verbreiteten Blockziehen, das auch heute noch in der alemannischen Fastnacht Komödienlazzi erzeugt, einen Arzt den Bajaz operieren läßt, wobei durchaus an die vom Krämerspiel des Osterdramas beliebte Dramengestalt des Quackälbers zu denken ist, die in Meithartspiel und Fastnachtsspiel einging. So ist die ganze Fastnachtslust mit Spielkeimen durchsetzt. Oft äußert sie sich nur in einer Steigerung der Komödienlust, wobei vielfach, wie z. B. in Köln, bei der olympischen Gesellschaft mehr Bürger- als wahres Volksdrama entsteht. Im Allgäu werden nach Umzügen mit dem Schinderhannes, dem Bayerischen Hiesel, Eisenbart und der Altweibermühle Stücke wie „Preciosa“, „Verschwender“ und „Bayerischer Hiesel“ gespielt oder Züge durch pantomimische Darstellungen wie „Deutschlands Errettung“, „Napoleon auf Helena“, „Tell“, „Salomons Urteil“ und „Joseph“ zeitweise ersetzt (Meiser).

Wie in Brannenburg eine Fastnachtssmaskerade von Andreas Hofer 1810 aus dem Wirtshaus in ein großes Schlachtspiel zwischen Bayern und Tirolern unversehens übergehen konnte (z. B. heute in Altsried noch beliebt ist), schildern die Gerichts-

alten im Münchener Kreisarchiv (Mosser, Niefersfelden S. 142). Die Stoffe sind oft besremdlich, so wenn in der Schweiz Tell-Aufzüge (zum Teil mit anschließendem Volksschauspiel) gegeben werden oder in Böhmen ein in friedliches Annehmen eines „Ruz“ und Wirtshausfreude ausmündendes Singspiel, ein Streit des Bauern mit den mutenden Vergleuten erscheint. Bis in den Aschermittwoch reicht in dem Fastnachtbegraben (einer Puppe oder eines Festteilnehmers) mit der Parodie des kirchlichen Zeremoniells die Spiellust (auch auf der Kirmes gibt es solchen Brauch, am Rhein mit Prozeß über den „Zacheies“). Die Kämpfe mit zum Teil mimischer Einkleidung haben sich entweder aus dem Jahreszeitenstreit entwickelt oder auch aus den im Frühling durchgeführten Waffenmustern der Bürgerschaft (vgl. Mosser in Bayerischer Heimatschutz 1933 und 1931).

Wie in der Fastnacht entwickeln sich auch in anderen Frühlingsbräuchen Spiele und Ansätze. Dabei zeigt es sich wieder, daß gewisse Formen in verschiedene Zusammenhänge eingehen können. In der oberen Steiermark wird Sommer und Winter je ein Sachwalter für einen förmlichen Rechtshandel beigegeben; jeder hat seine Anhängergruppe, die dreschend oder mähend die Arbeit mimit. Gericht konnte über den Hahn, der zu Fastnacht, Kirchweih oder bei der Ernte getötet wurde, gehalten werden. In Österreichisch-Schlesien führen berittene Bajazzi den Hahn zur feierlichen Verurteilung auf den Dorfanger, wie in Böhmen nach der Pfingstprozession unter dem Vorsitz des „Königs“ ein Halsgericht über einen eingeklemmten oder aufgehängten Frosch gehalten wurde. (In Schwaben ein Fastnachtsgericht gegen einen mit Blutblasen versehenen Fastnachtbären [Strohmann], der eine blinde Rake getötet haben soll. Tod austragen, Winter austreiben, Mai- und Pfingstumzüge, Räuberspiele, Bärenjagen, Wildmannjagen s. oben.) Im Semmeringgebiet gibt es ein Maibaumschneiden (nach der Aufrichtung): der „Oberförster“ will von dem Bauern den Baum kaufen. Wie beim alten Oster-Krämerspiel ist die zeternde Frau nicht einverstanden, und auch der „Bua“ legt sein Veto ein. Nach vergeblichem Versuch und Schärpen der Säge durch den „Sogfeiler“ kommt der Baum zu Fall. Die Bäuerin trägt die Volksspeise „Sterz“ auf, nachdem der Kastelbinder den „Rein“ geflickt hat. Um den abgeschlagenen Wipfel, den der Bauer hält, tanzen dann im Saal die Holzknechte. Der Wasservogel wurde in Bayern zu einem großen Maskenumzuge mit Spielszenen auf besonderer Bühne (Verhör des Hiesel, Arztspiel mit Heilung oder Türkenkampf und Bayerischer Hiesel mit Arien, Chören und Schlusßkampf sowie kleine Possenspiele). In einem Pfingsttritt der Rottweiler Gegend werden David und Goliath (s. oben) in die Sprüche eingebaut. Die Jungmühle findet nicht nur zu Fastnacht Anwendung, so z. B. im Harz zur Kirchweih.

Auch die Hochzeit kann mit dramatischen Szenen durchsetzt werden. In Tirol tanzen Jungmänner als Masken (z. B. Puppenauswerfen im neuen Heim, Brauttorten-Tanz mit verwandten Fruchtbarkeitsgesten). Als Beziehung auf den Bräutigam gibt es eine Almzene mit berittenen englischen Touristen, oder schlechtes Ruhmessen der Braut wird in Kastelruth dargestellt (auch Vorführung des „Hochzeitssejels“ und des Berufs der Brautleute durch Masken). In Tirol, Böhmen und Ungarn führt man dem Bräutigam nach dem Handel mit dem Brautführer die falsche Braut zu, entweder ein altes Weib (Tepler Gegend), aufgepumpte Köchin (Westungarn mit Heischezweck, vgl. auch die verbrannte Schürze z. B. in Tirol), als Braut gekleidetes kleines Mädchen (Iglaue Gegend), von dem der Bräutigam sich loskauft oder „wille Braut“ in Tirol. In Westungarn gibt es festgelegte Dialoge zwischen dem Brautvater und den als Handwerksburschen eingeführten Überbringern der Brautshuhe, wobei die obligaten Zunftdialoge eingewirkt haben können. Auch im Norden äußert sich der Spieltrieb: in Jamund (Bezirk Gösslin) wurde bei dem zweiten Abschnitt des Schmauses im Hause des Bräutigams ein in Prügelei ausgehender Ehezwist dargestellt. Wegsperrern beim Kirchgang und bei Überführung des Brautgutes (weit über Europa und auch in Indien verbreitet) führt zu Spielszenen. Rügegericht ist das Durchhecheln von Vorkommnissen durch einen der „Klausermacher“ in Deffreggen (am Iseltal). Die Tiroler „Klausermacher-Reime“ weiten sich im Eisacktal zum „Klauser-Spiel“, einem langen Streitdialog zwischen Klausenmacher und Brautführer, das ein Hochzeitlader verfaßt haben soll (mit Durchhecheln). In Kärnten wird das „Valisführen“ (Tirol „Trucheführen“) vollends zum dramatischen Schwanke in gekreuzten Reimen (Handschrift des 19. Jahrhunderts: Streit zwischen Truhnenführer und Wächtern, zu denen der Korporal tritt; der verschlafene und trink-



329. Bühne beim Reifentanz. Die fastnachtspielmäßig dargestellte Szene zeigt das Ziehen des Narrenzahns. (Aus einem Nürnberger Schembartbuch. Berlin Staatsbibl.)

bildliche Zeugnis für ein dem studentischen Depositionsbrauch verwandtes Handwerkerspiel dürfte die Narrenszene bei Gelegenheit eines Nürnberger Reifentanzes sein (Abb. 329). Das Ziehen des Narrenzahns auf der Depositionsbank weist auf eine gewisse Verwandtschaft mit Hans Sachs' Fastnachtspiel vom „Narrenschnitten“, nur daß hier die von den Narrengalerien (Brant und seine Nachfolger) gewonnene Handlung ins Allgemeinere gewendet ist (s. oben Fastnachtspiel zu Meßkirch). Die Verwandtschaft des beliebten Schreinerspiels vom Lichtprozeß mit der starken Prozeßgruppe der Nürnberger Fastnachtspiele ist so groß, daß an eine Entstehung in Nürnberg zu denken ist. Im Fastnachtspiel werden auch Personifikationen (wie Fastnacht wiederholt und Tanaweschel, eine Grippe) verklagt, oder unbecömmliche Speisen. Augenscheinlich ist der Prozeß gegen das durch seinen Träger redende Licht von Egl in Regensburg erweitert worden und gelangte wieder nach Nürnberg zurück (vgl. Nürnberger Prolog). Egl hat das Bauernhobeln ungeachtet in den Prozeß eingeschoben, in Hamburg folgt er besser nach. Das „Bestätigen“, „Annehmen“, „Postulieren“ oder die „Deposition“ hatte Wechselrede. Aber zur Spielentwicklung brauchte sie mimischen Zuwachs. Den brachte das Transponieren ins Fastnachtspiel, dessen Bauernfeindlichkeit leicht den groben Bauernkloß und seine Ehehälften anbot. De Wises und Rits Buchdruckerspiel wie auch das Posener Posamentiererspiel sind Dialoge für die wirkliche Deposition. Dem Improvisieren von Liedern und Scherzfragen ist noch Raum gelassen. Der Cornut selbst hat aber im Weichten eine festgelegte Rolle. Auch diese Spielbräuche hat die Aufklärung und ihre Nachfolge beseitigt (1802 schrieb Hagen eine besondere Abhandlung gegen das Postulat). Neben dem Schäferstanz, der vielleicht in dem Spielritual der Hirtenstäbe nachklingt, gab es dramatischen Wechselgesang, Streit um den Vorrang zwischen Schäfer und Edelmann (Mecklenburg). Das ist grundsätzlich nichts anderes als der Streit der (vier) Jahreszeiten, den das Hamburger Tischlerpiel als Intermezzo aufgejogen hat. Diese Gestalten wie auch der verliebte Schäfer, die spröde Schäferin und Cupido mit dem überwindenden Pfeil zogen wie auch anderwärts die Darsteller des Handwerkerspiels im Zuge mit, der so die Aufgabe einer Spielprozession gewinnt. Zugleich aber wirken diese

lustige Hauptmann kann erst durch Hanswurst gewedt werden). In Tirol wird auch das Brautstehlen zu einem gereimten derben Streitdialog zwischen Brautführer und „Brautshölm“, sonst aber bleibt es bei dem raschen Handstreich und einfacher Auslösung. Beschlagen des ungeduldigen Schimmelreiters wurde in der Altmark am ersten Hochzeitstag dargestellt. In der Grafschaft Ruppın störten die „Feien“ durch Possen den Zug zur Kirche.

Wie die Hochzeit „Losprechen“ für das Leben ist und Spiele veranlaßt, so auch das Reifwerden für das Handwerk. Das älteste

Aufzüge wie ins Weltliche gewandte Figuralprozessionen, denn neben Wildleuten, Narren, Völkertypen, Erdteilen, Bauern, Schäfern usw. fehlten getragene Symbole (bei den Schreibern fünf Säulen u. a.) sowie regelrechte Tragbühnen nicht. Dieser Gestaltenreichtum, dessen Kleideraufwand zu Verbot führte, nötigte geradezu zur Spielerfüllung. So stellen der Doktor und der Bartscherer bei der „Höge“ der Hamburger Brauer Unterhaltungskomödien, während „Buchtrager“ und „Ochsenreiber“ schon auf dem Anmarsch zum Fest ihre Lazzi treiben. Sogar bei den unsagbar brutalen Bergener „Spielen“ fehlten Narr, Bauernweib und Bauer als Spaßmacher nicht (s. oben).

Ein erhebendes Beispiel dafür, daß der Spieltrieb den Menschen selbst in dunkler Tiefe nicht verläßt, sind die 1856 geschriebenen „Klänge aus der Tiefe“ aus Johannesburg (Ungarn): eine ergreifende Pantomime mit Gesängen, eine vom Engel angesagte Darstellung von Einfahrt, Abschied und Bergmannstod. Die armen abgearbeiteten Häuer triumphieren über ihr hartes Los, indem sie Kraft finden, es im Liede zu verklären und spielweis zu gestalten.

Die Freizügigkeit der mimischen Motive läßt sich bei dem Barbieren gut beobachten, das sich in der Deposition der Studenten wie der Handwerker in gleicher Weise findet (auch bei den Kaufleuten in Bergen und sogar bei dem Freisprechen der Pferdejugen im Braunschweigischen). Im Appenzellerland ist der Barbier eine Pantomime, die bei Theater und Abendunterhaltungen gegeben wird. Mit einem Riesmesser wird der Kunde halbiert, dann frisiert ihn der Barbier, zu dem seine Frau gesellt ist, und wäscht ihm den Kopf. Mit einem großen Hammer und Meißel wird das Schröpfen bzw. Aderlassen vorgenommen. Zahnziehen beschließt. Ähnlich ist das „Badern“ bei den Drischellegspielen des oberen Innviertels mit Rasieren, Schröpfen, Kropfoperation (Blutblase!) und Abfahren auf der Schubkarre (s. oben) nach vergeblichem Versuch des Lebendigmachens. Bei Kirchweih Tänzen im Böhmerwald (Kohlheim) wird der von zwei Weibern gestützte Patient ähnlich mit Sägespänen eingeseift. Die Operation am hinderlichen Kropf glückt, dafür fällt der Patient beim Aderlassen der Länge nach auf den Boden. Der bei der Szene anwesende Doktor besorgt sich von der Musik eine Klarinette und erweckt den Toten mit Blasen in den verlängerten Rücken. In Schwaben (z. B. in Bühl) ist zu Fastnacht aus dem ziegenbärtigen Doktor der Doktor Eisenbart geworden. Nach Rasieren und Budeloperation bewirkt wieder Aderlassen den Tod. Wenn zwei Fastnachtsnarren den Fliehenden erwischen, erfolgt die Belebung auf gleich groteske Weise mit einem Rohr. Das gehört zu den Lazzi der Commedia dell'arte, denn Phaëton-Harlekin wird in Paris auf diese Weise die Lunge eines plädierenden Advokaten als Lebenselement eingeblasen. Diese Bauernpossen können eine alte Geschichte haben, denn schon im antiken Minus gab es die „Barbierstube“ des Plocamus, ein von Petron erwähntes mimisches Kunststück, bei Lope de Vega findet sich ein Zwischenspiel „Der Halsabschneider“, bei Holberg ist es auf die Geschwähigkeit abgesehen. So leben im Volksspiel alte Typen der Weltliteratur. Viele Fragen tun sich auf. Kommt der Barbier daher in das Handwerkerspiel der Deposition, etwa aus mimischem Erbe der Fahrennden? Jedenfalls weist aber die Tötung und Erweckung auf alte Initiationsriten, die in der „Freisprechung“ fortleben. Beim Doktor Eisenbart können auch unmittelbar „ausstehende“ Quacksalber neben dem Volksschlager unmittelbar eingewirkt haben, denn mit Possen lockten sie Käufer und Patienten an.

Soweit das Schuldrama literarisch betont ist (z. B. im 18. Jahrhundert Holberg), gehört es nicht in die Geschichte des Volksschauspiels. Aber wenn die Schüler für Bürgerfobalitäten spielten, ist die Nähe da. Wenn z. B. in Ensisheim von Schülern auf offenem Markte Deutsch gespielt wurde (wie in dem durch zahlreiche Szenenholzschnitte bebilderten „Spiel von der Kinderzucht“), blieb der pädagogische Zweck des „Zuchtspiels“, der exercitia morum, für die jungen Darsteller. Schottelius' Friedensspiel in der Braunschweiger Burg glitt wieder in die höfische Invention hinüber. Dennoch sind Possen der Gregoriusfeier den Standesspielen der Handwerker verwandt, wenn etwa der Bauer seinem Sohne mit Hilfe des Nürnberger Trichters Weisheit einflößt. Zum Schülerbischof des Gregoriestages, der, wie sein Vorgänger, in



330. Flintsbach in Oberbayern. „Valentin und Ursinus“ von Schmalz 1934. Der Kaiseraal ist eine alte Bühnenmalerei. (Photo P. Roth.)

geschlossenen alttestamentlichen Dramen sind stark im Rückzuge. Aber von Tirol bis zu den ungarischen Bergstädten ist der ägyptische „Joseph“ (Abb. 326) als selbständiges Spiel beliebt. Welche alttestamentlichen Spiele in Happung bei Rosenheim im Freien dargestellt wurden, ist unbekannt. Parabeln des neuen Testaments finden sich nur vereinzelt (wie der Herr des Weingartens). Dagegen hat das jüngste Gericht von seiner Beliebtheit im ausgehenden Mittelalter nichts eingebüßt (18. Jahrhundert in Tirol, Umhausen, Grams, Wattens [alle 7 Jahre verlobt], Ruffstein, Oberhofen, Passier — in Oberaudorf 1771 erwähnt — Text in Altenmarkt [Salzburg] erhalten). In Tölz werden sogar die „Reinen der Verdammten“ dargestellt.

Von großem Einfluß auf das Volkschauspiel ist als Ausrichter, Stoffträger und Formgeber das Ordensdrama. Durch die Bruderschaften, Sodalitäten und Kongregationen erfolgt eine unmittelbare Einstellung auf das Volkstümliche. Auch zu den großen öffentlichen Schulaufführungen hatte das Volk Zutritt, das neben der reichen Schau mit Tanz und Waffenspiel durch die deutschen komischen Zwischenstücke auf seine Kosten kam. Nachweislich zeigten oft Studierende in den Ferien, was sie an dramatischer Darstellung in der Ordensschule gelernt hatten. Auch wenn sie in ländlichen Gemeinden Pfarrer wurden, sind sie Mittler zwischen Ordensdrama und Volkschauspiel. Die Stoffe des Jesuitendramas, die der gegenreformatorischen Ausbreitung und Befestigung des Glaubens dienenden Märtyrerstücke strömten breit in das Volkschauspiel. Besondere Lieblinge kristallisieren sich heraus, wie der freiwillig arme Alexius, der ritterlich-standhafte Sebastian, der in Abenteuern irrende Placidus-Eustachius, die treue Ansberta, die ihren Gatten aus Türkenbanden befreit, oder Di(s)mas im „Rosenfranzspiel“. Immer zeigt sich in diesen Gestalten eine Wahlverwandtschaft mit den schönsten Idealen der Volksseele, deshalb wäre eine bessere Kenntnis des Volksdramas auch für das Berufstheater der Gegenwart keine müßige Beschäftigung. Lokale und landschaftliche Verbundenheit haben die Spiele von besonderen Patronen, wie Andreas von Rinn in Tirol (Mitalmord), der hl. Notburg und auch entlegenen Schirmern wie dem hl. Castulus in Moosburg. Daß die Welle der Verehrung im Volkschauspiel in der Ferne höher aufbrachen konnte als im Ursprung der Bewegung, lehrt die Häufigkeit der Joh.-von-Nepomuk-Dramen in Tirol, während man sich in Böhmen, abgesehen von einem Spielbezirk um Budweis, meist auf das Schuldrama beschränkte. Die Berufsbühne brauchte fromme Stücke als Behördenföder für verbotene Zeiten und zur Ausräumung moralischer Bedenken. Möglicherweise hat ein Schuldrama die Quelle für das Stück des Wiener Hanswurst Stranitzky abgegeben wie für ein Innsbrucker Alexandriner-Stück, das dann in Prosa umgesetzt wurde (nach zeitgenössischer Nachricht von dem Prager J. P. Fischer, dessen Shakespeare-Bearbeitungen ähnlich vorgehen).

der Kirche predigte, gesellten sich Vertreter der Handwerker und Stände. Auch Auftreten in kriegerischer Maskerade war beliebt (Ansbach), große Mumme-reien gab es noch im 19. Jahrhundert in Roßburg und Mülhausen. Bei studentischen Zügen auf der Straße zeitigte noch das 19. Jahrhundert übermütige Spiele, die in gleicher Weise der Biermimik wie der Volksposse nahestehen, mag auch die Satire politischer und intellektueller sein (vgl. Konrad, S. 189).

Die im 16. Jahrhundert in Schuldrama und Bürgerspiel beliebt gewordenen und stofflich in sich ge-

Aber auch aus dem Volke entstanden Fassungen, die nicht nur „volkstümlich“ waren wie das Dramengut der Wandertruppen. Zu Gestalten wie die Dulderinnen Genoveva, Giralda, Griseldis und die Kaiserin im „Ottavian“ wäre das Volk auch ohne Jesuitendrama vorgebrungen, denn die Volksbücher boten diese Stoffe, die dem starken Bedürfnis nach sanfter Rührung entgegenkamen. Überhaupt ist die epische Literatur ein mindestens ebenso starker Anreger wie das Drama, konnte es sein, weil die Dramatik des Volkes episch ist. Hans Sachsens leidendes Weib Genura findet sich in Ungarn. Da man das gleiche



331. Spielhaus von Kiefersfelden, 1833 erbaut.

Gefühl suchte, konnte Szenengleichheit nicht ausbleiben, so ist die böhmische „Giralda“ an die „Genoveva“ angelehnt. Der Vorrat an Dulderinnen reichte nicht und so wurde in einem böhmischen Spiele „Graf Karl von Königsmark“ eine verfolgte Amalia (Räuber?) mit ihren Kindern aus der Grotte doch noch ins Grafenschloß versetzt. Solche Spiele weisen über das Märtyrerstück in die Weiterentwicklung des Volksspiels: es sind Legendenstücke frommer Ergebung und bilden den Übergang zum Ritterstück, das im „Grafen Königsmark“ mit Kreuzfahrer-Romantik und Einsiedlern voll erreicht erscheint. Deshalb konnten sie sich neben dem Ritterdrama halten, als die Märtyrer schwanden.

Die große Zäsur bildet die jeweils schärfste Zuspitzung der Spielverbote (z. B. Bayern 1791 alles Volkstheater nach dem Verbot des geistlichen). Als das Spiel wieder erwachte oder auch verborgen fortleben mußte, trat ein Wandel ein: der Spielträger war nicht mehr die Gemeinde, Wirte wurden Unternehmer und vereinsmäßige Organisation mit Statuten und sogar „Aktiengesellschaft“ (Eigentümerin des Spielstabels in Kiefersfelden) bildete sich. Die Innenbühne wurde immer mehr zur Spielstätte. In bezug auf das geistliche Spiel tritt eine Doppelreaktion ein: die stärkere, daß man das Weltlich-Ritterliche in den Vordergrund treten ließ, weil der Kampf um das geistliche Theater am längsten gedauert hatte, die schwächere, daß man doch wieder mit der frommen Erbaulichkeit Spielerlaubnis erwirken wollte. So verschwanden die Märtyrer nicht ganz, ja in der Jahrhundertmitte erscheinen sie wieder stärker. Am deutlichsten spiegelt sich die Entwicklung in dem Schaffen des Köhlers Jos. Schmalz, der zwischen 1830 und 1860 Kiefersfelden und manche andere Spielorte mit Stücken versorgte, die unbekümmert in bis zu einem halben Hundert Verwandlungen durch Raum und Zeit schreiten. Nicht mit einem Male ist der Typ des Ritterstücks geschaffen. Schmalz übernimmt (wohl nach einer Oberaudorfer Vorlage) am Anfang die hl. Barbara: aber die Kämpfe und Abenteuer zweier rivalisierender Freier sind ihm wichtiger als die fromme Jungfrau. Barodes Erbe muß er noch in sich verarbeiten, indem er allegorische Vor- und Zwischenspiele einfügt.

Der Spielplan der Berufsbühne wirkte schon im 18. Jahrhundert ein, Molière und auch gelegentlich Holberg kommen aus der Weltliteratur. Shakespeare, der z. B. in Tittmoning („Sturm“ und „Kaufmann“) gegeben wird, ist mehr dem bürgerlichen Liebhabertheater (vgl. Vöberach) vorbehalten; aber indirekt bestätigte er die von Herder gerühmte Freiheit des Volksspiels, der die Stürmer und Dränger Vorkämpfer wurden; ohne sie aber ist die Ritternachsfolge des Götze nicht zu denken: Babo, Spieß und Kockebue konnten Einzug halten. So gut wie die Kleinbürger Schiller spielten, wollten Handwerksgelegen 1844 in Pfaffenhofen die „Räuber“ darstellen, wie es die Laufener Schiffer wirklich taten. Gab man „Kabale und Liebe“, so war ein happy-end mit Heirat unerläßlich.

Denn das Volksschauspiel empfängt seine Gesetze aus dem Wesen von ursprünglichen Naturen. Das Volk will klar das Gute vom Bösen geschieden sehen, daher die Schwarz-Weiß-Zeichnung der Charaktere. Ein Böser wie Golo kann nicht genug gestraft werden, und müßte der Blick des Himmels selber als Vollstrecker eingreifen (Königsmark), aber der gute Mensch kann zwar gequält werden, und muß es auch, um seinen ganzen Wert in die Erscheinung treten zu lassen, wenn er nicht gerade ein strahlender Held ist, aber er muß siegen und belohnt werden (poetische Gerechtigkeit). So ist das Volksschauspiel durchaus optimistisch, weicht aber der Rührung keineswegs aus, ja sucht die Wollust der sanften Träne des Mitleidens, aber die

schneidende Tragik ist vermieden. Von dem Ernst erholt sich das Volk durch den eingeflochtenen Spaßmacher, denn Gottsched hat für das Volksschauspiel nie gelebt. In Kiefernfelden hat sich eine solche Dosis in Possenszenen des Kasperl als Einlage zur „Katharina“ erhalten. Das Volksspiel beharrte in gewissem Sinne bei der Fügung der Haupt- und Staatsaktion (trotz der romantischen Einflüsse); der Spaßmacher ist Diener, Knappe. An das Ordensdrama erinnert wieder mehr das Einstreuen von Intermedien in der Art, wie es Kiennast in Dachau in „Hirlanda“ so gut wie in seiner „Johanna von Arc“ hielt; groß ist die Verwandtschaft etwa mit den deutschen Zwischenspielen im lateinischen „Stephanus“ der Kölner Jesuiten (1627), denn auch hier tritt das Volk als Bauer und Soldat in die Erscheinung, während man in den Hauptstücken in echt barocker Dramaturgie große Herren vorzieht, eine Welt, die fern vom Alltag ist, wie man den Zusammenstoß von Christentum und heidnischen Tyrannen, den Orient oder die Welt des Rittertums aufsucht. Das Volk meidet den platten Naturalismus, die Sprache ist förmlich gehoben und in ihrer Bauart pathetisch. Zieht sich die unmittelbare religiöse Erbauung zurück, will das Volk doch erhoben sein: die Räuber, welche das Volk besonders liebt, „Schinderhannes“ und bayerischer Hiesel (vom Berufstheater „Räuber“, „Rinaldo“ und „Räuber auf Maria Kulm“) sind Freunde der Unterdrückten, wie auch der „Raubschütz“ Karasek. Sie werden geradezu Richter über die verderbte Welt. Schinderhannes ist ein Feind der jüdischen Wucherer, wie bei Karl Moor ist Rache sein „Gewerbe“, was bezeichnend genug im österreichischen Puppenspiel tendenziös geändert wird (Ausg. Kralik und Winter). Auch die Räuber müssen so nobel denken und reden wie der Selbsthelfer „Kunz von Kaufungen“ im „Sächsischen Prinzenraub“, der in Puppenspiel und Volksdrama lebte.

So ist die „Foppen-Romödie“, die sich seit den achtziger Jahren in den Alpenländern durchsetzte, ein Abfall von dem Idealen und Phantastisch-Bunten, wenn sich auch die Ethik des Volkes und die Art der ausschließenden Kontrastierung der Figuren nicht ganz änderte. Es ist bezeichnend genug, daß man in Flintsbach solche Trachtenstücke für die Fremden gab, sich aber vorher selbst von einem Ritterstück durchschüttern und erbauen ließ.

Es ist keine falsche Romantik, wenn sich heute aus den alten Spielorten die herausheben, die das große Kostümstück pflegen, wie es einst auch in Tirol der Fall war (Ritterstücke in Brädl u. a.): In Kiefernfelden spielt man heute noch in einem 1833 errichteten Spielhause. Die Verwandlungstechnik geht ganz auf barocke Bühnenform zurück: rasch lassen sich Buchkulissen mit harter glatter Kante umblättern, wie sie von den Bibienas schon (Prag, Barcelona) verwendet wurden. Drei Spielfelder liegen hintereinander, denn außer den Rollprospekten gibt es wie bei Furttenbach eine letzte Vertiefung, die sich durch geteilten Schiebe-Prospekt öffnet (auch bei Dubreuil beschrieben und nach Tied in England fortlebend). Werkleute spielen in einer Art eindringlicher Stilisierung alte Stücke von Schmalz: „Ulrika oder die Entscheidung um Mitternacht“, „Almanzor und Elvira oder Vom Sklaven zum Thron“ oder das „große Ritterchauspiel aus der Zeit des Faustrechts“, „Die Grauenssteiner oder Die Rache am Sarge des Gemordeten“ von Silvester Greiderer. Wie die Oper sich des öfteren im Volkstheater findet, so liebte Endorf besonders das Musikalische (z. B. 1864 ein „dramatisch-dialogisches Oratorium“ „Der verlorene Sohn oder Gottes Walten und Menschen Schalten“ und ganz gesungene Aufführungen in jüngerer Zeit). Neigung zu szenischem Glanz drängt anders an die Grenze der bauerlichen Möglichkeiten, wie z. B. die hieratische Darstellung in Kiefernfelden (In „Nero“ ein „Bachanale“ oder ein Kampf mit Papptieren im Zirkus). Die Meininger haben hier nicht umsonst gelebt, und auch der Spielplan der Berufsbühne wirkt hier stärker ein, obwohl man in Kiefernfelden die Bibliothek eines Schmierendirektors aufgekauft hatte. Sogar „Zauberflöte“ und „Don Juan“ sollen versucht worden sein. Die geistlichen Stücke wie „Joseph“ und „Eustachius“ waren erfolgreicher als die Bauernstücke (abgesehen vom „Herrgottsschneider“). Der Dualismus des Spielplans tritt hier besonders in die Erscheinung. Flintsbach kaufte (wie es öfter geschah) die Bühne eines Klosters (Kott) und hat noch einen mehr als hundert Jahre alten Vorhang. Auch hier gehen die Anfänge geistlichen Spiels bis ins 17. Jahrhundert zurück.

Besondere Beachtung fanden mit Recht die Laufener Schiffer (Salzburg), die im Winter zu Wanderkomödianten wurden und ihre bescheidene Zurücksetzung auf Stragen mittrugen. Schon im 18. Jahrhundert wird ihr gutes Spiel belobt. Neben kleinen Spielen des Jahreslaufes geben sie große Stücke. Es gab



332. Endorf in Oberbayern. „Kaiser Nero“: In der Arena 1911.

nicht nur „Wildschützen (Hiesel) und Einsiedler Geschichten“: sie hatten 1810 einen Spielplan von „Sing-, Lust- und Trauerspielen, Legenden und Farcen in der reinen Manier des 17. Jahrhunderts“: neben der hl. Genoveva, Nepomuk fand sich ein (verlorener) „Faust“ (in Riegersfeldens Weidmann!), und ein interessanter „Don Juan“, den Rich. Maria Werner eindringlich untersucht hat: er geht auf die Wiener Haupt- und Staatsaktion zurück und bildet eine Mittelstellung zum Puppenspiel. In Nachspielen, die improvisiert wurden, wurden dem Standl alle Spaßmöglichkeiten geboten.

Es ist ein Gesetz volkhafter Dramatik, daß sich die Zuschauer vom ausgestandenen Ernst im Nachspiel erholen (Sathrspiel der Antike und No-Kyogen in Japan). Bei den Wanderbühnen war im 17. und 18. Jahrhundert das Nachspiel ein fester Bestandteil des Theaterabends. Aber auch ohne dies Vorbild wäre das Nachspiel im Volksschauspiel entstanden, zumal es mittelalterliche Wurzeln verrät. In Oberufer folgte dem Paradeis- und Weihnachtspiel ein Schuster- und Schneiderspiel; der Name des Nachbar Diltapp kommt im süddeutschen Fastnachtspiel, bei Sachs und einer 1628 in Erfurt gedruckten Komödie vor, die deutlich Nachfahre des Fastnachtspiels ist. Aber das Spiel selbst erinnert weniger an die Ränke listiger Weiber in einer altdeutschen Gruppe als an die „Englischen Komödianten“ (Liebesdialoge gesungen wie in deren Singspielen). Im Donnerbachers Spielprozeß von 1845 wird auch ein lustiges Spiel nach Paradeis- und Schäferspiel eingestanden (in der älteren Handschrift „Sommer und Winter“). So hatte auch das Schwazer Weihnachtspiel sein Nachspiel. Die steirische Szene Pastor, Jude, Hanswurst gemahnt an die Fastnachtspiel-Disputation von Holz. Aber die Satire ist (wohl in der Gegenreformation) zweischneidig geworden (gegen protestantischen Pastor). Die Seebruder, Wessener und Eisenerzer Weihnachtspiele haben das gleiche Stück „Der lustig Jude aus Amsteldam“, (eine Art Parodie des Schäferspiels mit einem materialistischen Schacherjuden (vgl. Münchener Liebhandschrift von 1791), wie der Jude überhaupt infolge seines Gehabens geradezu zur Satire herausfordern mußte. Das Paradeisspiel vom oberen Murboden in Steiermark hat ein Nachspiel, das nach einem Ehezwist von Adam und Eva einen wucherischen Verwalter zeigt, der aus mittelalterlichen Seelenparaden stammen könnte und in der Szene der Bauernnot besonders deutlich an ein alemannisches Bruchstück aus dem Kreise der von den Teufeln geholten Lastergalerie erinnert. Über das Fortleben der Fastnachtspiele im 17. Jahrhundert hat Volte Belege beigebracht. Wie der ins Fastnachtspiel übernommene Quacksalber kündigt Hanswurst dem steirischen Prasser die Medizinkünste des Doktors an. Andere Nachspiele sind Genrebilder aus dem bäuerlichen Leben; Seufzen über Steuer-sorgen, Brautschau mit Prügelbuecht, Hanswurst mit der mannstollen Gretel (vgl. Szenen der Englischen Komödianten, die sogar auf den Narren und Ophelia im Vanden-„Hamlet“ abfärbten). Auf die Praxis der Wanderbühne weisen einaktige Possen wie die „Billentur“ Brizleg 1824, auf Jesuitentheater das Nachspiel

von Kiennaß zur „Itta“ (komiische Katechese und Hängen eines Straßenräubers). Merkwürdig ist der „Gejoppte Geizhals“ in Steiermark, der geradezu an die antike Komödie erinnert, aber wohl von einer Commedia dell'arte bestimmt sein dürfte. Die Türkenflavinnen werden „Schäferinnen“ genannt. Die Verwandlung von Slavinnen in Türkengefangene hatte schon Lenz in seinen Plautus-Bearbeitungen vollzogen.

Als Turnvater Jahn sich Gedanken über Volksspiel machte, forderte er geschichtlich-politisches Drama. Aber nur in der Schweiz ist das erfüllt, nicht nur in den häufigen Tell-Spielen, die wundervoll an Frühlingsbrauchtum (Reifen als hohle Gasse) anknüpfen können: außer der herrlichen Beschreibung einer solchen Tellaufführung hat Gottfried Keller tiefe Perspektiven aus solchem nationalen Festleben gewonnen. Begrenzt gilt die politische Ausrichtung für die Andreas-Hofer-Spiele in Tirol und im Allgäu. Politische Tatsachen oder Konstruktionen von solchen liegen manchen mimisch gestalteten Festen zugrunde (Dinkelsbühl, Landsknecht, Nördlingen, Rothenburg, Naumburg). Aber es ist nicht Zug der Entwicklung, sondern mehr Initiative eines einzelnen, wenn geschichtliche Spiele entstanden (z. B. Napoleonstück am Hörjelberg). Aber unverkennbar hat das neuere Heimat-Freilichtspiel neue Möglichkeiten angebahnt: so ist „Stedingsheer“ ein bemerkenswerter Ansat. Die organisch aus der neuen politischen Vergegesellschaftung des neuen Deutschland gefolgerten „NS. Feiertätten“ (wie Heidelberg, Braunschweig, Jülich, Segeberg u. a.) werden vielleicht ein Anreiz bleiben, die politische Rundgebung in einem volkhaften Spiel gipfeln zu lassen.

Das Puppenspiel ist in einem anderen Sinne Gegenstand volkshundlicher Betrachtung als das Volksschauspiel. In der Regel ist ein Unternehmer Träger des Puppenspiels. Beim Volksschauspiel stellt das Volk die Rollenträger, steht also mitten in der Darstellung. Das Puppenspiel ist eine Objektivierung des Mimischen, eine Übertragung in ein Werkmaterial, die der Spiellust meist ein zu großer Umweg ist, weil sie sich mit der ganzen seelisch-leiblichen Gegebenheit des Menschen betätigen will. Trotzdem gehört das Puppenspiel zur Volkskunst: die Unternehmer sind meist Leute aus dem Volke, schreiben ihre Texte zum Teil selbst, richten Vorgefundenes der Bühne und „Lesebücher“ für die Puppen ein oder sind zum mindesten bestrebt, in allem dem Geschmack des Volkes und seinen sittlichen Ansprüchen gerecht zu werden, auch wenn sie bestehende Texte übernehmen. So ist das Puppenspiel Kunst für das Volk und meist durch unternehmende Vertreter des Volkes. (Anderes ist das bei vielen Erscheinungen des modernen „künstlerischen“ Puppenspiels, das bewußt Anlehnung an Ansprüche aus einer höheren Bildungsschicht sucht, die der Volksbildung dienstbar gemacht werden sollen. Das alte Puppenspiel ist Volksunterhaltung.)

Für die hohe Bedeutung des Puppenspiels sind immer wieder deutsche Dichter und Künstler, wie Goethe, Kleist, Tieck, Kerner, Wagner und Hans Thoma, eingetreten. Goethe verdankt den wirksamen Anstoß zum „Faust“ der bedeutenden Puppenspielfabel. Schiller schuf Fragmente zu Rosamund-Drama und -Ballade, nachdem Goethe ihn (durch einen Hinweis Tiecks erinnert) 1800 zu dem in der Jugend erlebten Marionettenstoff der „Höllenbraut“ geführt hatte (nicht mit der Teufelsbündnerin „Medea“, „Faustina“ [Ausgabe Ellinger nach Weimarer Text] oder der verbreiteten „Rosamunda“ zu verwechseln; das „böje Kind“ ist nach Kollmann das weibliche „Gegenstück zu Faust und Don Juan“). In dem „Neuen Menoza“ von Lenz weist die Verteidigung des „Püppelspiels“ gegen einen gezierten Aufklärer auf eine innige Verührung mit der Volkskunst, und auf Grabbes „Scherz, Ironie, Satire und tiefere Bedeutung“ kann das literarische Puppentheater Röchys in Berlin so gut eingewirkt haben wie die Bekanntschaft mit dem Theatrum mundi auf die Schlachtjenern im „Napoleon“. In jüngster Zeit hat Eulenberg das Puppenspiel in ein Volksstück eingeführt („Freud muß mr hann“). Holtei in den „Wagabunden“ und Storm im „Vole Poppenpäler“ formten die Gemütswerte in der Welt der Puppenspielprinzipale in Roman und Novelle aus.

Gegenüber solcher Werthätzung zeigt sich die Forschung noch weit zurück. Archivarbeit muß die spärlichen Nachrichten über die ältere Zeit verbreitern. Da die Texte im Spielen zerlesen und verbraucht und immer wieder neue ab- bzw. nach dem Gedächtnis aufgeschrieben wurden, beschränkt sich unsere Text-

kenntnis auf das 19. und 20. Jahrhundert, und nur vorsichtige Schlüsse können weiter zurückdringen. Bei Holtei behauptet der Puppenprinzipal Dreher, jeder Angehörige der „Zunft“ habe einen Eid ablegen müssen, niemals ein Stück niederzuschreiben. Auch Schütz leugnete, einen Faust-Text zu haben. Gemeint ist mit dieser Übertreibung die Standespflicht der Geheimhaltung. Schon Herder spricht 1769 von „Entwürfen“, wie sie sich aus der Frühzeit des Kölner Händeschen zahlreich erhalten haben (vgl. die Praxis der improvisierenden Komödie). Dürftig ist die Zahl der Drucke. Daß in der größten Sammlung von Engel gerade die für die Erkenntnis der Herkunft wichtigsten Texte gefälscht sind, hat bis heute die oberflächliche wissenschaftliche Beschäftigung irregeführt (Fälschung des „Faust“ schon 1894 von Bruhier nachgewiesen, „Esther“ und „Fortunatus“ sind nach der Dramensammlung der Englischen Komödianten von 1620 bzw. 1624 bearbeitet, verdächtig sind der „Verlorene Sohn“ und „Hanswurst als Teufelsbanner“ [nach Hans Sachs]; neben den als neu zugegebenen Münchener Spieltexten bleibt also ein kleiner Rest von Echtem, das auch noch mit der Geheimnistuerei des schlechten Gewissens behandelt wird). Die von Kralik und Winter dargebotenen österreichischen Spiele sind verwässerte Spätlinge. Die größte Textsammlung besitzt das Kölner Theatermuseum (etwa 1400 Texte, darunter 600 aus der Sammlung Wilh. Löwenhaupt). Kataloge liegen über die älteren Weimarer und meist jungen Berliner Bestände vor. Groß ist die Sammlung A. Kollmann (Graßi-Museum Leipzig); an Privatjammungen seien im Abstände Link, Lehmann und Wasmann erwähnt.

Das Puppenpiel hat große Bedeutung nicht nur für die Erkenntnis des Volksgeschmacks und seiner formenden Kräfte. Da es immer wieder von der großen Bühne nimmt, versprechen die Texte Aufschlüsse über untergegangene Stücke, wie z. B. das im 18. Jahrhundert beliebte „Reich der Toten“ (vgl. Text bei Engel). Viel besprochen wurde die Frage der Urheimat des Puppenspiels. Man darf sich aber in bezug auf Indien (Bischof) nicht dadurch täuschen lassen, daß bis in die Gegenwart hinein Zigeuner das Puppenpiel pflegten (vgl. Kollmann und Liebich).

Beim Schattenspiel läßt sich eher eine Weltwanderung von China aus wahrscheinlich machen (Jacob). Erst in jüngster Zeit sind durch D. Spies indische Figuren aufgefunden worden (vgl. „Theater der Welt“ II [1938] Nr. 1). Schon die Bezeichnung «ombres chinoises» im 18. Jahrhundert weist auf orientalisches Vorbild. Aber das Schattenspiel ist nicht so gleichnishafter Ausdruck des europäischen Lebensgefühls wie im Osten. Deshalb hat es die Blüte des plastischen Puppenspiels nicht entfernt erreicht. Augenscheinlich ist die Einwanderung über Italien erfolgt: am Ende des 17. Jahrhunderts waltet die Bezeichnung „italienische“ Schatten vor (1683 Danzig, 1688 Bremen). Im 18. Jahrhundert sind hauptsächlich Italiener die Träger, daneben auch Franzosen (vgl. den fremden Akzent des Schattenspielmannes in Goethes „Jahrmärtsfest“). Auch deutsche Prinzipale, wie Belten und Beck, pflegten das Schattentheater als Nachspiel oder Zwischenakteinlage. Im 19. Jahrhundert findet sich Schattenspiel als ausgesprochene Volksbelustigung (Zollers Bericht von 1834 über Schwaben, in Grillparzers „Spielmann“ im Prater, bemerkenswert ein Düsseldorfer Sattler, der als Nebenerwerb spielte). In der Familie war Schattenspiel beliebt (Brentano, Uhland, Kerner; gedruckte Figuren mit Texten gab es neben von Hand gefertigten in Hamburg und München). Aber im allgemeinen blieb Schattenspiel ein Lederbissen für die Gebildeten: Herzog Georg von Meiningen brachte von Wanderspielern Erlerntes an den Weimarer Hof (vgl. Einsiedels unfertige „Colombine als Hausfrau“; in Weimar 1814 Falks Erstaufführung des „Faust“, Berliner Hof). Besonders der Romantiker mußte das Schattenspiel liegen: E. T. A. Hoffmann führte Goethes „Jahrmärtsfest“ auf; Kerner, Uhland, Mörike und Arnim schrieben Spiele, die aber so wenig volkstümlich wurden wie Arnims und Eichendorffs Puppenspiele („Die Appelmänner“, „Das Incognito“). Zur Gründung eines stehenden, sehr künstlerischen Theaters kam es durch Bernus erst 1907 in Schwabing; seit einem Jahrzehnt wirbt Heinz Ohlendorf wandernd. Selbst die bemerkenswerten Reinigerfilme gewannen keine Volkstümlichkeit. (Eine Sonderart sind die Schatten mit lebenden Personen: 1752 in Hamburg „orientalische



333. „Die chinesischen Schatten“. Berliner Kupferstich von Glasbrenner nach Chodowiecki. Elg. Nießen. Dargestellt ist das bekannte französische Schattenspiel „Die zerbrochene Brücke“.

Schattenpantomimen“ mit Tänzern. — Als Belustigung der Weimarer Hofgesellschaft 1781 in Tiefurt „Minerbens Geburt“ und „Midas“, beides von Seckendorf; auch diese Schatten nannte man chinesisch, obwohl sie als „spanische“ galten; die Bezeichnung „holländische“ Schatten wird anderwärts verwendet, alles Beweise für die Wurzellosigkeit des Schattenspiels). Das Schattenspiel mit Menschen war in der Folge als Gesellschafts- und Vereinsunterhaltung (auch auf dem Jahrmarkt: „Zauberbrille“) sehr beliebt, und es gab auch gedruckte Anleitungen

zu kaufen. Aber eine Gestaltung wie im Volksspiel ergab sich nicht. Leider sind keine älteren Schattenspiel-Texte erhalten. Von einem „chinesischen Schattenspiel“ der Gebrüder Lobe wissen wir leider nicht viel. 1765 sind in Köln Feuerwerk und Schattenspiel verbunden.

Ob es notwendig war, daß römische Mimen und Joculatores das Puppenspiel in das deutsche Mittelalter trugen, ist unsicher. Daß die Puppe zur mimischen Gattung gerechnet wurde, bezeugt die ahd. Glossierung von „tocha“ durch mima. Die Miniatur im „hortus deliciarum“ der Herrad von Landsberg (1170) ist genau so ein bloßes Spielzeug fußkämpfender Ritter wie der Turnierkampf auf dem Tisch im „Weißkunig“ (Maximilian als Knabe), in der jüngsten Zeit verwandtes, mit den Armen verbundenes Spielzeug im Boxer-, Buren- und Weltkrieg. — Benachbart auch die zu Musik (meist von Savoharden) mit einer Anieschnur gemeinsam bewegten Paare der «marionnettes à la planchette», von Cardanus Mitte des 16. Jahrhunderts als sizilianisch beschriebene „Bilder“. Daß es im Mittelalter ein Handlungsspiel gegeben habe, verraten die beiden Handpuppenminiaturen in der Oxforder Handschrift des Alexanderromans (14. Jahrhundert Flandern oder Picardie?). Aus Dordrecht liegen aus dem 14. Jahrhundert Nachrichten über „dockespil“ vor. Eine Stelle aus dem „Renner“ von Hugo von Trimberg (1300) ist vermutlich so zu verstehen, daß spaßhaftes Gaukelspiel mit unter dem Mantel hervorgezogenen „fobolten“ getrieben wurde, wie der Begründer des Kölner „Hänneschen“ Winters ähnlich die auf der ausgefahrenen Schiffbrücke Wartenden unterhalten haben soll. Die „Wachtelmaere“ des 13. Jahrhunderts läßt „tatermanne“ an Fäden in der Hand der „spillute“ erscheinen (möglicherweise artistische „Solom Marionetten“, aber doch wohl keine bloßen Hampelmänner). Puppenspiel als Broterwerb läßt sich aus dem Redentiner Osterspiel von 1464 erschließen, in dem Luzifer zur Lastergalerie der Stände und Gewerke auch „Die dar spelen mht den doeden / Unde den doren ere gheft afloden“ vor ihn zu bringen heißt, ein leider unausgeführter Befehl. Aber die Wichtigkeitsvergleiche Ulrich von dem Türlinz, Sigehers und Thomasins von Zirclaere (13. Jahrhundert) können sich ebenso gut auf Kinderpuppen beziehen. Zweifellos weist die deutsche Bearbeitung des französischen Ritterromans von „Maleghs“ in einem Zusatz auf das Bestehen eines Handlungsspiels im Deutschland des 14. Jahrhunderts: als Spielmann verkleidet läßt die Fee Oriande auf einer Tafel Zauberer und Zauberin agieren und reden; als sie sich küssen, erkennt Maleghs die seit langem nicht mehr gesehene Fee. Ist so auch im Mittelalter regelrechtes Puppenspiel nicht zu leugnen, so ist doch festzuhalten, daß es sich schwerlich voll entfalten konnte, da der Spiel- und Schautrieb allenthalben Erfüllung im geist-

lichen und weltlichen Schauspiel fand. Die Folge lehrt, daß Puppenspiel bei dem Rückgang und der Gefährdung des großen Theaters erhöhte Bedeutung gewinnt. So kann man nicht erstaunen, daß im 16. Jahrhundert, als ein universales Volksspiel problematisch wurde, das Puppenspiel erstarkt. Dennoch geht es nicht an, den heutigen Bestand an geistlichen Texten unmittelbar aus der Dramatik des 16. Jahrhunderts abzuleiten. Was man als ausschließliche Merkmale des 16. Jahrhunderts sieht, ist allgemeines Kennzeichen der vom Individuellen zum Typus übergehenden und einer der Funktion des Moments unterliegenden Charakteristik der Volksdramatik. Daß allerdings faßliche Abschnitte der Bibel an die Stelle langatmiger Heilsgeschichte treten, ist im 16. Jahrhundert errungen. Man darf aber nicht übersehen, daß die Wanderbühne (wie die Puppenspieler!) immer wieder einen geistlichen Pöbel für Karez- und Verbotzeiten brauchte, so daß sich daher eine stets erneute Übernahmemöglichkeit bot. Wie vorsichtig man mit Rückschlüssen sein muß, lehrt die „Judith“: die älteste Weimarer Fassung mit mythologischen Verzierungen, der aufgedonnerten Sprache und den Hanswurstzwischenspielen ist deutlich Nachfahre der Haupt- und Staatsaktion der Banden. Erst die jüngeren beiden nüchternen Verschleißformen, die Kollmanns Veröffentlichung verbreitet, konnten Vergleiche mit dem 16. Jahrhundert und seiner sprachlichen Besonnenheit ermöglichen.

Deutlich zeigt sich im 16. Jahrhundert die alttestamentliche Episode und die biblische Parabel wie im Bürgerpiel (und auch in den Schulen) bevorzugt. (Nördlingen: 1582 Jonas und Salomo, 1583 Opferung Isaacs, Enthauptung Johannis und Passion; Lüneburg 1585 Spiele aus altem und neuem Testament [ders. Pirnaer Spieler 1587 in Nürnberg]; Danzig 1590 Zukunft [Geburt] des Herrn; 1593 Der reiche Mann und der arme Lazarus; 1603 Der reiche Mann, Der verlorene Sohn, Job, Fall Adam und Eva; Berlin 1599 Verlorene Sohn. — (Erweiterung der bisher bekannten Daten durch Hans Moser in „Theater der Welt“ II [1938].) Seltener ist der Passion (s. o. Nördlingen: ein Augsburger; und im gleichen Jahre in Augsburg ein Erfurter); wenn 1561 in Landshut „Ainem frembden landtfarer von dem passion zu halten und das cibeiben thuten sehen zu lassen“ eine Verehrung gegeben wird, so scheint es sich ebenso um Figurenspiel zu handeln wie bei dem Schweizer Britschmeister Wirre, der 1558 in Köln „ein spiel von der passion“ gibt (1561 und 1570 in Nürnberg, auch in der Schweiz und Österreich feststellbar). Das „Jüngste Gericht“ ist 1603 in Danzig und 1590 in Trautenau erwähnt; wenn „frembde comedianten“ 1581 eine solch gestaltenreiche Aufgabe in Nürnberg agieren wollen, so wird es sich wohl ebenso um Figurenspiel handeln wie in mancher anderen Notiz, die in der Geschichte des „persönlichen“ Spiels erscheint. Sichtlich unmodern geworden sind die ausladenden geistlichen Themen 1618 in Braunschweig, wenn zwei verschiedene Spieler mit dem „Jüngsten Gericht“ Mißerfolg haben. In Dresden wird aber 1646 „Die Erschaffung der Welt“ gegeben. Aus dem Volksbuch und dem Projaroman stammen „die sieben weyse aus Gregia“ (1584 Nördlingen) und die „zwey Ritter aus Hochburgundia“ (Danzig 1593), aus dem Bürgerpiel (Gengenbach) „die zehen alter der welt“ (1584 Nördlingen). Früh zeigt es sich, daß Puppenspiel nicht ausschließliche Betätigung ist: 1644 halten die Freiburger Springer Springen, Barentanz, Fechtschule und Puppenspiel ab; neben einem Wolf wollte Andreas Heinrich von Konstanz 1593 den „Verlorenen Sohn“ und „Johannis Enthauptung“ „mit artlichen herlichen Bildern“ zeigen. Zweifellos stehen auch unter den übrigen Nachrichten Schausteller, die mehr mechanisches Theater und Automaten boten: sicher ist es bei dem Utrechter Spieler Janson 1580 in Danzig, der „in bemeltem Instrument also künstlich mit seinen Gewichten geformiert“ David und Saul darstellen wollte. Vielleicht deutet in Nördlingen 1582 und 1583 „wergl“ auf ein mechanisches Theater. Noch ungeklärt ist der Sinn der schönen Bezeichnung „Himmelreich“, die im 16. Jahrhundert u. a. als „ludus puparum“ von Fahrenden bestimmt wird (Nördlingen 1575 „gaukelspil oder himelreich“). Vermutlich war es ein guckkastenartiges Panorama (sind die Tragkästen zu Weihnachten und Dreikönig ein Ausklang?) mit Automatenwirkungen, wohin vielleicht auch die bekannte Beschreibung Murners gehört: „meister hengerh“ stiehlt der begyn einen Braten, schießt Ehebrechern die Nase mit seinem Bogen ab; ein junger Knabe schlägt um sich und ein Mönch wirft mit



334. Die Bunzlauer Singuhr 1784—97. Städt. Museum Bunzlau. (Photo Osw. Kühne, Friedeberg.)

einem Rißen nach der Äbtissin. Rätselhaft ist auch die 1741 von Frisch im deutsch-lateinischen Wörterbuch hergestellte Beziehung des „Hemerling“ zum Puppenspiel (vgl. auch Meister Hamerling, Meister Hemmerlin).

In Grimmelshausens „Seltsamem Springinsfeld“ befinden sich in der „Gaufeltasche“ auch etliche Puppen, um hin und wieder den Bauern eine Kurzweil zu machen; der Landstörzer sinnt darauf, den Puppapperfram mit einem Glückshafen, Trillstern, Würfel und Riemenspiel zu verbinden. In Nürnberg spielt der Malteser „Wassertrinker“ Manfredi zum erstenmal „den Policinello mit kleinen Dodelein“. Seebach betreibt in Wien als Seiltänzer sein „Policinella-Spiel“ auf einer „Hütte“ der Freieung, Jakob Hürschnach als bürgerlicher Zahnarzt auf dem Judenplatz und am Hochenmarkt. Johann Silberding bemüht sich 1699 in Danzig um die Schank-erlaubnis und verkauft optische Geräte; Peter Silberding nennt sich 1706 in Breslau einen „privileg. Distelator“. 1746 waren in Hamburg mit der „Medea“ Leiertanz, Balancieren, Voltigieren und Fahnenjuchingen verbunden, und bei der „Prager Kompagnie“, die allerlei Künste und Wissenschaften zeigte, glänzte der Prinzipal vor dem Marionettennachspiel von den

„Zweifältigen Pariser Jungfern“ in Luft- und Erdsprüngen. Eine Radierung von Maulpertsch zeigt einen dem Automaten verwandten bescheidenen Puppenspieleffekt in einer Drehorgel, einen Hanswurst (solche Orgeln mit automatischem Ballett auch in jüngster Zeit auf Jahrmärkten). In Basel tun sich 1774 Gatt (Pferdekunststücke) und Raster (Seiltanz und Marionetten) zusammen. Ein „holländisches Kunstkabinett“ zeigt sich 1779 auf Nachener Zetteln mit Marionetten verbunden. In Köln zeigt Leonard 1744 neben einem „Kunstpferdt sambt einem Türkischen Schaff mit funff bis sechs hornern“ „Comoedien in marionetten“. Noch 1892 betrieb Vinzenz Pichler in Gloggnitz Zirkus und Puppenspiel. Oft haben die Puppenspieler einen bürgerlichen Nebenerwerb, der je nach der Betätigung in bestimmter Jahreszeit für die schlechte Puppenspielzeit wichtig wird (z. B. Handpuppenspieler im Freien in der Hauptsache auf die gute Jahreszeit beschränkt).

Marionettennähe haben kirchliche Figurenwerke, wie der Nachener Palmesel mit dem beweglichen Arm Christi (ähnliches auch in Löwen), bewegliche Gekreuzigte und weinende Madonnen (die meist nicht als Betrug, sondern als Spiel gewertet werden müssen), Heiliggeisttauben, Auffahrt und Mechanismen auf Prozessionswagen und Wandelfiguren. In Puppenspielnähe rücken automatische Uhrenspielwerke, wie der Augsburger Turmischele (Michael mit dem Drachen), die Münchener Rathausuhr mit Schöffeltanz, Figurenreigen u. a., die Straßburger Dreikönigsuhr, das Aposteluhrwerk von Bremen und die astronomische Uhr am Prager Altstadtrathaus u. a. Schon im jüngeren Titarel ist solches Spielwerk beschrieben, berühmt war das „Männlein-Laufen“ an der Marienkapelle in Nürnberg (1356—1361). Unter den erhaltenen Automaten (s. o. Schollheims Werk in Dresden) besitzt das Bunzlauer Passionspielwerk eines Tischlers (1784) besondere Verwandtschaft mit dem Puppenspiel. Christi Tod erscheint im unteren Aufbau in einem regelrechten Proszenium, Hammerschläge dröhnen bei der Annagelung, und die letzten Worte erscheinen als Schrift in den Wolken. Im oberen Aufbau ziehen Passionszenen mit Hilfe einer Drehscheibe vorüber. Ein solcher beweglicher Passionsguckkasten findet sich im 17. Jahrhundert von einem Jesuiten entworfen. Die Figurenschauspiele wären nicht so stark zu beachten, wenn sie nicht zur beweglichen Weihnachts- und Passionskrippe und zum Krippentheater überleiteten. So ist die in Salzburg



335. Das Steyrer Kripperl. Unten rechts und links von der unbeweglichen Krippe die Handwerkerhäuser und das Bergwerk. Oben die Stadt mit der perspektivischen Mittelbühne.

(Hellbrunn) als Rest von allerlei Spielwerk im Park (vgl. auch Heidelberg) erhaltene Stadt nichts anderes als das mechanische Weierwerk der unteren Zone des heute noch erhaltenen Steyrer Kripperls (Abb. 335). Diese Handwerkerzonen bilden sich in Steyr schon zum Teil zu regelrechtem Spiel aus. Über der unbeweglichen Mittelgruppe der Heiligen Nacht sieht man rechts und links von einer perspektivischen Bühne mit Vorhang die Häuserfronten einer Stadt: hier oben überwuchern die lustigen Einlagen die heilige Geschichte, die mit Aufzügen in der Art des mechanischen Theaters durchsetzt ist (Einzug der Könige, Fronleichnamsprozession, paradiierende Bürgergarde, Schlittensfahrten, Kindtaufe, Steyrer Schiffszug, Nikolaus-Einfahr-Spiel). Die Dreiteiligkeit der oberen Bühne hat das Kölner Hännchen (Abb. 336) übernommen, das Wallraf mit Recht von dem in Köln im 18. Jahrhundert verbreiteten Krippentheater ableitet und das heute noch „et Treppche“ heißt. Wie leicht die „Fagen“, d. h. die komischen Zwischenspiele, an die Possen des Krippenspiels anknüpfen konnten, zeigt z. B. der St. Pöltener Krippentext, in dem die Selbstherrlichkeit der Lazzi in dem Wirtshaus augenscheinlich vergessen macht, daß sie eigentlich eine Herbergzune einleiten sollten, die freilich im Rokokotext des 18. Jahrhunderts zu fehlen scheint. Besonders gut ist uns die niederösterreichische Gruppe überliefert (Texte noch aus Traismaur). Zu einem sudetendeutschen Egerer Text und sogar nach Schlesien reichen (nach Schmidt) die Beziehungen. Viele Nachrichten, die aber eine stärkere Beschränkung auf das Mechanische weisen, stammen aus Wien und reichen bis ins 18. Jahrhundert. Figuren sind in Waidhofen, St. Pölten und Traismaur erhalten (vgl. auch das ungarische „Bethlehem“, die polnischen Krippenspiele und das erhaltene „Béthléem“ von Berviers und die Theatiner-Spiele in Frankreich; wie weit es sich um Ausstrahlung deutschen Volksgutes handelt, muß insbesondere nach Osten noch erhärtet werden. Auch in Lyon sind Krippe und Puppenspiel Synonyme). Die Kleinstadt hat die Hochform des Krippentheaters gezeitigt, ein Gesamtkunstwerk aus Krippe, Puppenspiel und Musik.

Die bäuerliche Domäne ist das Personenspiel. Neben dem Krippentheater sehen wir in Nachen so gut wie in Wien die Passionsdarstellung, die sich in dem älteren St. Pöltener Text mit der Weihnachtshandlung seltsam amalgamiert, indem nach dem Besuch bei Elisabeth und der „Reise nach Amerika“ (ursprünglich Herbergsuche oder Flucht?) die sieben letzten Worte gesungen werden. Daß die Wiltpratschützen, die sich in Traismaur und Steyr finden, aus der Großkrippe kommen (bei den „Schäferinnen“ ist es nicht



336. Kölner Händchen-Theater im Pferde stall (Wehrgasse in Köln). Deckfarbenbild von Passavant. (Haus der Rhein. Heimat.)

verwunderlich), zeigt das Eichstätter Struppeninventar aus dem 17. Jahrhundert mit dem schießenden Jäger. Die mit Last und Spitzen gekleidete Schäferin ist 1758 in Mariathalhalm aufgezählt. Ein einfaches Theater zeigen Traismaur und St. Pölten: aber über letzterem ist als Erinnerung an die Großkrippe noch die mechanische Stadt aufgebaut, zu deren Betrachtung man auf die Bänke steigen muß.

Besonders bemerkenswert ist als Einbruch der volkstümlichen Phantasiegestalten das Auftreten der die Kinder mahnenden weißen und der schwarzen Habergeiß in St. Pölten, nachdem der spiritusbrennende Teufel Herodes geholt hat. Aus Wien und der italienischen Komödie scheinen der Andredl mit dem dicken Schädel und der auch bei Raimund zu findende Hahnreiter zu stammen, die sich zu Possen beim Durchzug der Könige einstellen (der Hahnreiter schon in antiken Terrakotten [s. Dieterich, Pulcinella], über das Motiv auf der Wiener Bühne vgl. Birker, Deutsche Arien I; Hahnreiter ist auch der „polnische Faust“ Twardowski und in

Deutschland wohl auch Fausts lustiger Diener je nach der Gestaltung des Höllengeistes „Auerhahn“).

Untrennbar ist die Geschichte des Puppenspiels mit dem großen Theater verbunden. In Kriegsläufen war es leichter, sich mit einem Puppenkasten durchzuschlagen als mit einer lebenden Truppe. So ist es höchst wahrscheinlich, daß manche im Dreißigjährigen Kriege verdrängte Gesellschaften der jungen von den Englischen Komödianten importierten Berufsschauspielfunst durch Puppenspieler ersetzt wurden. Abraham a Sta. Clara spricht von Unternehmern, welche die hölzerne „Comödie“ am Buckel hatten, wenn sie bei schlechten Geschäften einfach ihre Leute entließen. Thümmel läßt in seiner „Reise“ (1785/86) einen ehemaligen Grenadier berichten, daß er sich bei den Marionetten besser befand „als bei dem vorigen hochmütigen Troß“: E. T. A. Hoffmann rühmt ja auch in den „Seltsamen Leiden“ die verträglichen und genügsamen Puppen. Der Prinzipal Jos. Wunderer mußte wegen seiner Unflätereien als Komödiant zu den Puppen seine letzte Zuflucht nehmen. Für Beck war das Puppenspiel der Übergang zu erneutem Perionentheater (Mainz 1777); auch als Prinzipal hatte er ein Theatrum mundi bei sich (vgl. Schattenpiel u. a. bei Belten j. o.). Auch sonst wurde nebeneinander Puppenspiel und großes Theater betrieben: so durch Meister Volkmar in Mainz 1650, durch Förster, bei dem Schönnemann begann, die Churfürstl. Polnischen Komödianten 1712 in Köln, die Dänischen Hofakteurs (Ende des 17. Jahrhunderts in Hamburg), die Baden-Durlachischen hochdeutschen Komödianten (Hamburg und Hannover 1730), wohl identisch mit Titus Maas (Berlin 1637—1746), die Brandenburg. Baireuth- und Dnolzbachischen Komödianten (Hamburg) und den letzten Augsburger Meistersinger Sartor (von 1760 ab). (Dagegen dürfte Treu [Dreh] kein Figurentheater für seinen interessanten Spielplan bemüht haben.) Schweiger wird in Hannover zwischen 1711 und 1727 als „Marjinettenspieler“ und „Comödiant“ bezeichnet, wie auch 1751 Brätting beides auf dem Rathause betrieb. Rediger war um 1750 „Comödiant“, „Äquilibrist“ und „Mechanicus“. Auch in der Familie Hilverding ging die Entwicklung zum „persönlichen“ Spiel. Der Bozener Joh. Jos. Blüml

(Blüemli) scheint neben dem Puppenspiel (1714 Nördlingen, 1718 Bozen) auch Komödien gegeben zu haben. Der bekannte Kindertruppenprinzipsal Felix von Berner (vgl. G. Diefle) erscheint 1758 in Bozen, um mit Simon Follinger aus Bern „Marineten“ und „Comedien“ zu spielen; das war eine gute Vorbereitung für das spätere Abrichten der Kinder-Marionetten. Die Texte des Kölner Puppenspiels konnten bis in die Gegenwart zu wechselweisem Spiel durch Puppen und Personen dienen (besonders „Genoveva“); die bekannte Kölner Possendynastie der Millowitsch begann mit Puppenspiel: eine Zwischenstufe war übermäßige Vergrößerung der Figuren. Von persönlichen Nachspielen wissen wir bei Carcerius (1701 Danzig) und Marionettenspielern 1705 in Hamburg; bis in die jüngste Zeit pflegten sächsisch-erzgebirgische Puppenspieler das Nachspiel; von Moritz Richter (ehemaliger Schauspieler) hat sich im Kölner Theatermuseum noch ein Teil der Garderobe für die persönlichen Schlußpossen erhalten, die viel bescheidener ist als die brokatene der Puppen. Mit Marionetten begannen manche Prinzipale, wie Reibehand (zeitweise mit Rademin zusammen), Kuniger, Mullinger, Lorenzoni und Brunian. Es scheint, daß Stranißky den Weg zum Hanswurst im Marionettentheater gefunden hat, daß also die Gestalt des Salzburger Bauern, diese Eindeutschung der Commedia dell'arte, im Puppenspieler reifte. 1699 gibt er in München (von Augsburg kommend) „Policinellspiele“; 1702 erscheint er in Augsburg; im gleichen Jahre tat sich Stranißky mit Joh. Peter Silberding zusammen; ein Joh. Bapt. von Wien (1685 Salzburg, 1701 Nürnberg) hob im gleichen Jahre in Basel hervor, daß seine Puppen „durch ein sogenannten Sthrischen bawren agirt werden“. (Es handelt sich wohl um den gleichen Prinzipal; Peter S. kommt erst 1741 nach Berlin.) Als Stranißky 1706 und 1713 Wien verläßt und Brünn aufsucht, bittet er kurz nach dem Gesuch für Marionettentheater um Erlaubnis für „Repräsentationen“ mit lebenden Personen, weil das Puppentheater verdorben sei. In Wien erhielt er 1714 ein ausdrückliches Marionettenprivileg. Vorher vereinigten sich Silberding und Stranißky mit der Marktbühne Raffzer; 1707 machte er die Prüfung für den Zahnarztberuf, ein Gewerbe, das er noch als berühmter Hanswurst weiter betrieb (außerdem wohl noch Weinhandel). Sieghafte Ausbreitung hatte der Name Kaspar: er kommt von der großen Bühne, einer von Johann La Roche verkörperten Figur (Casperle), die 1768/69 in der Menningerschen Gesellschaft in Graz erscheint und bald darauf in Wien; die Stücke von Marinelli, Hensler und Eberl helfen ihn ausbreiten; ob die Komik des Mohrenkönigs im Sterngang vorbereitete, ist ungewiß.

Im Spielplan bleiben noch viele Rätsel. Volksbücher und jüngere Sagenfassungen vermittelten schon dem Nürnberger Fastnachtspiel und Hans Sachs alte Sagenstoffe. Der von Ammersweiern in Colmar dargestellte Hildebrand (wohl durch das jüngere bänkelsängerhafte Hildebrandlied angeregt) läßt sich im 17. Jahrhundert auch im Puppenspiel nachweisen: 1611 in herzogtl. preuß. Rentamtsbuch und in der Welt-



337. Sächsisch-erzgebirgische Marionetten des Theaters Moritz Richter im Kölner Theatermuseum. (Photo G. Koch). Obere Reihe: Faust am Hof in Parma — Medea, die Höllebräut — der König (mit der Maske Alberts) — Genoveva — Kunz von Raufungen. Untere Reihe: Korporal — Stülper — Kaspar als Nachtwächter — des Pfarrers Tochter von Taubenhain — Luther.

beichreibung von Praetorius 1666. Die Zusammenhänge mit dem im 16. Jahrhundert beliebten Drama sind schwer festzustellen, weil z. B. neben den Nachrichten vom „Verlorenen Sohn“ ein echter älterer Puppenspieltext fehlt. In der Weimarer „Esther“ ist Hanswurst ein Hofnarr (lustiger Tischrat), wie ihn auch Hans Sachs kannte. Ein lebender Knabe vertritt ihn als Wächter an dem Galgen, den der heran-schnurrende Teufel samt Ahasverus holt. Mardochai ist zu einem Schacherjuden geworden. (Schon 1809 beobachtete Kerner in einem „Haman“, den ein Kieler Student für den Puppenspieler geschrieben haben soll, die „jüdische“ Mundart. Auch in der Weimarer „Judith“ schilt Kasper die in bequemem Siege eindringenden Juden „Ihr verfluchten Mausehels, ihr! Spuckt mir nicht so in mein Angesicht! — sonst schlag ich Euch zusammen wie alt Eisen!“ — Er prügelt sie dann wirklich hinaus.) Von der hausbackenen Würde des Bürger- und Schuldramas im 16. Jahrhundert ist also nichts mehr zu spüren und alles ist komödiantisch. Das Bandenstück, die Haupt- und Staatsaktionen des 17. und 18. Jahrhunderts, sind nach dem Ausweis der erhaltenen jüngeren Texte die unmittelbare Wurzel. So ist bei dem Weimarer Text von der „Enthauptung der Heiligen Dorothea“ nicht an die aus dem Mittelalter her fortwirkende und von dem Lutheraner Greff bezeugte Beliebtheit des Stoffes zu denken (Obersächsl.-böhm. Bruchstück, 1413 Baugen, Eger 1500—1541): die Form, gestelzte Prosa mit erhaltenen hochtrabenden Alexandrinern, verrät in diesem wahren Mordspektakel im Tempel „Schuppiters“, wie ihn Casperle nennt, und im Blutrichter-jaal die Abkunft vom Komödiantenstück. Der Scharfrichter wird von dem Feldherrn Theophilus gleich nach der Enthauptung niedergestoßen, als Duosar — um Sekunden zu spät — die Begnadigung hereinruft und sich gleich darauf auch mit dem Dolche durchbohrt. Der Höllenfürst verbirgt sich in einem Mohnen, der als entfernter Verwandter des Scheufals im „Titus Andronicus“ der englischen Komödianten wirkt, aber wie der ihn verjehende, von Rotfeuer umglänzte Genius auf „The Virgin Martyr“ von Massinger (1622 gedruckt) zurückgeht, womit durch Volte bewiesen ist, daß die Nachrichten von Aufführungen Engländer Komödianten und ihrer Nachfolger (1626 Dresden, Köln 1628 und 1648, Prag 1651, Güstrow um 1660, Weimarer Verz. um 1720) sich auf Massingers Drama beziehen müssen. (Nachweise über Schuldrama, Liebhabertheater und Aufführungen in Bergen und Stockholm s. Volte, Danziger Theater S. 78.) Also ist auch nicht etwa an das Jesuitendrama (Graz, Krumau) als Stoffträger zu denken, im Gegensatz zum Volksschauspiel (s. o.). Dieses Beispiel zeigt, welche wichtige Aufschlüsse das Puppenspiel zur vergleichenden Literatur- und Theatergeschichte bieten kann. Daß die Bühne wie bei den Englischen Komödianten von Blut triefte, blieb beliebt. In Hamburg, wo die dänischen Hofakteure Dorothea darstellten, soll sogar in späteren Aufführungen die Enthauptung da capo verlangt und ausgeführt worden sein. In Dresden soll umgekehrt nach einer 1786 aufgezeichneten Anekdote ein Offizier durch ein hingeworfenes Schnupftuch der Heiligen „Pardon“ ausgewirkt haben.

Auf die Englischen Komödianten geht auch das Faust-Puppenspiel zurück. Marlowe hatte dem nach England gelangten deutschen Volksbuch die dramatische Form gegeben. (Erste Faust-Aufführung Graz 1608 bezeugt.) Von Marlowe stammt der Stundenschlag als beängstigender Ausdruck der unentrinnbaren Verdammnis. Hanswurst, der ehemalige Diener, ist auch im Puppenspiel am Schluß trefflich in Stand und Gewand des Nachtwächters geschlüpft und singt auf seine Weise die Zeit an; mit seinem gesunden Mutterwitz wird der mit den Teufeln fertig und überlebt den pathetischen Teufelsbündner. Das Pluto-Vorpiel kam aus einem Prolog Dekkers. Im Ulmer Puppenspiel hat sich der alte Name des Spaßmachers der Englischen Komödianten „Bidelhäring“ erhalten (im niederländischen Faust-Komödiantenspiel „Befel“). Möglicherweise hat das feuerwerkende Darstellen der Höllenmartern auf die entsprechende Judasszene im Passion gewirkt (s. o.). Noch gesteigert erscheint die Zauberei in der dramatischen Bearbeitung des Wagner-Volksbuches, die bei Schück und Dreher in Berlin auf dem Puppentheater nachzuweisen ist.

Der „Hamlet“ des Puppenspiels ist nicht von dem „Bestraften Brudermord“ der Englischen Komödianten und ihrer Nachfolger übernommen: die Mehrzahl der Texte geht auf die Heufeld-Schröder'sche

Bearbeitung zurück. (Einige, wie Albin Richter und H. Apel, halten sich auch an A. W. Schlegel.) Das Kölner Händeschen hat „Romeo und Julia“ übernommen. Der „Sturm“ war als Zauberstück willkommen. In Wien, wo der Anschluß an das große Theater besonders eng ist, finden sich sogar „Othello“, „Macbeth“ die „ Lustigen Weiber“ und der „Kaufmann“ (auch Text in der Berliner Staatsbibliothek).

In einer „bis zum Überloffen vollgelassenen Bude“ spielte Freese 1774/75 in Hamburg u. a. „Die Verwirrung bei Hofe“ oder „Der verwirrte Hof“; dies Stück leitet sich von der holländischen, in Deutschland von den Komödianten (und auch von der Schule) aufgenommenen Bearbeitung einer spanischen Komödie von (A) Mesqua durch L. de Funter her (1647); eine deutsche Bearbeitung ist von Greflinger (1652) bekannt.

Schon vor Mozart ist „Don Juan“, der „desperate Ritter“ und Vaternörder, eingedrungen. Aber andererseits ist die Oper eine wichtige Quelle und Anregung: in Hamburg folgten die Holzmündchen den Trillern und Kadenzten mit täuschender Bewegung. Joh. Silberding rühmt 1702 in Lüneburg „gesungene Opern“ und weist auf die auch bei den Staatsaktionen vorliegende Opernquelle, während, was „sonst in denen Opern von lebenden Personen gesungen wird“, in seinen Stücken „alles redend“ vorgetragen ist (Jason und Medea, Perseus und Andromeda, Aurora und Cephalus, Hercules und Alceste, [„Der in die Hölle steigende Hercules“ von Kerner gesehen, „Höllenfürst und Hercules“ 1893 in Wien]). „Singposse-spiele“ gab Kuniger. Wenn in Hamburg 1737 graziöse, feingedrechselte französische Marionetten zu einer Kritik der deutschen Spieler mit ihren auf den Brettern herumtrampelnden Adam- und Eva-Puppen herausfordern, so handelt es sich so wenig um eigentliche Volkskunst wie bei den Parodien und Opern auf Schloß Esterhaz, für die auch Haydn (u. a. „Genovefa“) komponierte, oder das moderne kunstgewerbliche Puppenspiel. Besonders zahlreich ließen sich Opernquellen beim Kölner Händeschen nachweisen. „Die Entführung“ (Sachsen), „Zauberflöte“ (Wien), „Zampa“, „Undine“, „Hans Heiling“ und gar „Orpheus in der Unterwelt“ finden sich, besonders oft „Freischütz“ (auch „Das wüthende Heer“ und „Der Irrwisch“ mit Brehners Text, „Oberon“ [Seidler-Brandt]), „Der Wildschütz“ [Vorhäng], „Die weiße Dame“ [Boieldieu], „Die Tochter des Regiments“ [Donizetti], „Die Afrikanerin“ und „Robert der Teufel“ [Meherbeer], „Tannhäuser“, „Trompeter von Säckingen“ [Bunge], „Carmen“, „Hänsel und Gretel“, „Preciosa“ [mit Mus. von Weber] vgl. a. Kollmann S. 93). Für alle Entlehnung gilt, daß nach Ausschöpfen der Quelle die Eigenentwicklung, das Verspielen, Vergessen, Rekonstruieren und Einschleichen bewährter Szenen und neuer Anregungen einsetzt; die Nabelschnur zur Quelle pflegt durchtrennt zu sein. Wie sich die Elemente mischen, zeigt der „Blaubart“, ein aus Grétry's Oper (1789) bezogenes „grauames Ritterchauspiel“. Kaspar muß eingefügt werden, der seine Ellbogen gebraucht und seinen Späßen und Zwischenspielen den notwendigen Raum schafft, indem er an die Stelle des Schloßverwalters tritt (er tanzt in dem trinkfesten Anfang im Bärenfell [Wanderzene?]) und wirbt mit viel beleidigenden Mißverständnissen vor dem alten „Geldsack“ um die durch das Lesen von Ritter-Romanen überspannte, entführungslüsterne Bertha). Aus dem „Faust“ wird das Zitieren der Teufel und das Abzählen der Minuten geholt. Vielfach werden aus Opern Lieder und Arien geklaut: Preciosa's „Einsam bin ich nicht alleine“ ist ein beliebter Trostspruch der Verlassenen. Die Pfarrerstochter von Taubenhain deklamiert vor dem letzten Gang ein mehrstrophiges Lied aus dem Kirchengesangbuch („Warum erbebst du meine Seele“). Als Nachspiel findet sich oft das Ballett verwendet, denn wie bei den „persönlichen“ Truppen war der Theaterabend mit dem Hauptstück noch nicht beendet.

Daß Schillers Volksstümlichkeit größer als die Goethes ist, verrät die Aufnahme ins Puppenspiel: besonders beliebt sind „Die Räuber“; der „Tell“ (natürlich in Prosa wie auch „Hamlet“ u. a.) setzt praktisch mit der Verhaftung ein; aus „Genovefa“ werden verlorengegangene Namen, wie Landfredo, bezogen. Kaspar erscheint als Hans auf der Mauer oder ein „reisendes Genie aus Frankfurt“; sogar das Kunststück, die „Schlimperjule“, ein altes Frauenzimmer in phantastischer Kleidung, einzuführen, wird im Erzgebirge fertiggebracht. Ein jüngerer Text zeigt „Kabale und Liebe“ mit Kaspar als (improvisierendem) Diener, in Wien und auch in Berlin (s. u.) findet sich sogar die „Jungfrau von Orléans“. Clavigo ist aber

in Köln nur ein Reflameanreiz für ein andersartiges Ritterstück. Der „Faust“ Goethes wirkte im 19. Jahrhundert ein und diente gar als Grundlage für eine Puppenspielkopie; das alte Faust-Spiel plünderte neben Goethe auch Lessing und Klingler (Mugsburg, Straßburg), Klingemann (Leipziger Bohnschth-Druck 1850) und Soden. Eine Ausnahme ist es, daß das Kölner Händelchen auf das Volksbuch des „Christlich Mehnenden“ zurückgreift. Kleist hat als Ritterstück das „Räthchen von Heilbronn“ beige-steuert.

Die gleichen Frauen, die im Volksschauspiel wegen ihrer unschuldigen Verfolgung Tränen der Rührung weden, bevölkern auch das Puppenspiel: „Genoveva“, „Girlanda“ und „Grisebdis“ („Grisebdis“-Stoff ist auch „Die Bauernrevolution“). Von der bemerkenswerten Gestaltung dieser Volksdramatik gibt z. B. ein Möbius-Text der „Genoveva“ einen Begriff, der „Schmidt“ zugeschrieben ist, d. h. nach Schmidts Erzählung dramatisiert wurde, womit auf Neue die niederländische Überlieferung erstarrte. Der verbreitete Name Landredo für den Freund des Pfalzgrafen, der bei Möbius Wolf heißt, findet sich schon in einer Wiener Alexandriner-Handschrift aus der Mitte des 18. Jahrhunderts, in einem Breslauer Zettel von 1707 und in einer Gothaer Handschrift. Alles geht zurück auf ein niederländisches Drama von Wouters, das bereits 1674 von Paulsen, 1680 von Belten in Bayern und 1690 in Torgau aufgeführt wurde. Der Name Schmerzenreich (niederl. „Benoni“) ist so gut deutsche Überlieferung wie die Tötung Golos. Im Puppenspiel mischen sich holländische und deutsche von Cochem ausgehende Volksbuchüberlieferung. An Spaßmachern fehlt es in den alten Bearbeitungen nicht (Lustige Hoff-Diener Stilco und Werner; in das vom Puppenspiel nicht benutzte Jesuiten-Drama schwärzte das Zwischenspiel komische Elemente ein: besonders possenhafte in Aachen). Im Puppenspiel konnte Caspar sich breit entfalten, indem er nach allen Foppereien Golos ein Werkzeug der poetischen Gerechtigkeit wurde, weil er Genoveva verschont. Die Dekadenz der von Kralik und Winter veröffentlichten österreichischen Texte erhellt besonders in der „Genoveva“, die mit Wigen Nestrohs und Raimunds äußerlich aufgeputzt ist (vgl. zur Stoffgeschichte die Nachweise von Seuffert, Holz, Junkers und Wolte).

Wie sehr die verfolgten Frauen im Volksgeschmack waren, zeigt die Erweiterung der Dramenreihe durch manche Ritterstücke und insbesondere die „Barbara Ubriß oder Das Nonnengrab zu Krakau“: mit scharfer Jesuitenfeindlichkeit wird Anna im Kloster eingekerkert, damit ihr Onkel, ein schuftiger französischer Emigrant, ihr Vermögen für sich selbst und die Kirche gewinnt. Nach 25 Jahren gelingt es dem geliebten Jugendgespielen, der zu Beginn Seefabett ist, den Bischof zur Befreiung zu bewegen. Die wahnsinnig Gewordene erkennt den Geliebten: „Der Schleier sinkt und jetzt keine Trennung mehr. — Adagio und Rotfeuer.“ Aber ein Nachspiel „Barbara Ubriß letzte Tage im Irrenhause“ zeigt, daß die Heilung nicht nachhaltig war, und es erfolgt eine neue Erkennung mit reichlichen melodramatischen Wirkungen. (Handschrift Kav. Schmidt, 1841.) Auf Bürgers Balladen „Lenore“ und „Des Pfarrers Tochter von Taubenhain“ gehen Stücke zurück. „Le(o)nore“ ist durch Holteis Schauspiel bestimmt. Ungleich beliebter ist die Geschichte der Kindsmörderin, durch die das große Sturm- und Drangmotiv in das Puppenspiel dringt. Brückner diente in einer Fortsetzungsballade (1799) der poetischen Gerechtigkeit, indem Ritter Falkenstein u. a. durch den Ehebruch der Frau, die er Rosa vorzog, bestraft wurde. Volkstümliche Drude verbreiteten beide Balladen. Auf Bürger und Brückner stützten sich Romane (Bornschein 1806, Dietrich 1862, Schröter u. a. volkstümliche Bearbeitungen). Tragische Konsequenz ist im Puppenspiel nicht gescheut: die Mutter wird vom Schmerz über den Fall der Tochter getötet, Rosa durchbohrt das Kind auf der Bühne mit der Silbernadel. Die Härtherzigkeit des geistlichen Vaters wird noch dadurch gebrandmarkt, daß er bei der Verfluchung den „Priesterrod“ tragen soll (Handschrift des „Baterländischen Schauspiels“ von Möbius 1846 in Großenheim geschrieben). Die Pfarrerstochter geht freiwillig unter, denn sie hätte sich mit Hilfe des reuigen Vaters und der Ersparnisse einer Freundin loskaufen können (was in einem Teil der Texte ein Amtmann im Kerker bestätigt). In die moralisierende Mahnrede an die Zuschauer der Hinrichtung gleiten Verse aus Schillers „Kindsmörderin“. Nach dem Rächen des Ehebruchs vollzieht der „Junker“ das Gericht an sich durch einen Pistolenschuß. Der bei der Hinrichtung amtierende Pfarrer beschließt mit seiner Moral oder auch Kaspar hat an der Leiche seines Herrn das letzte unzeitige komische Wort.

Aus dem Sturm und Drang gelangte eine zweite „Kindsmörderin“ in das Puppenspiel: Wagners verbürgerlichendes Plagiat an der Gretchen-Tragödie: hier aber streifte die Gutherzigkeit. Ebdem Humbrecht hat schon den Umstehenden dankend Lebewohl gesagt (oder der Henker holt schon aus), als der Kurier die Begnadigung hereinruft. Hochrufe auf den König verfehren Wagners revolutionäre Anklage der „Unfühbarkeit“ der Justiz in das Gegenteil des volkhaften Optimismus, der sich in anderen Spielen wiederholt in die spaßigen Wanderverse kleidet:

„Gott verläßt kein Deutschen (Sachsen) nicht
Und ist er auch mal böse,
So regnet's ihm sein Leibgericht
Sauerkraut mit Klöße.“

(Errettung vor der Hinrichtung auch sonst beliebt: „Der Kirchenraub von Großenhain oder: die Verlobung am Hochgericht“; zu späte Begnadigung s. oben „Dorothea“.) Das Puppenspiel biegt die tragische Handlung um, wie es die ersten Bühnenbearbeitungen für das sentimentale Publikum des 18. Jahrhunderts taten. Bemerkenswert ist die folgerichtige Ausbildung der Gestalt des Verführers Gröningsed: so ist die Aneignung von Stoffen oft eine produktive, besonders in der Einstellung

der moralischen Scheinwerfer. Zweifellos bedeuten solche Stoffe ein Aufbegehren gegen die aus den Fugen geratene Weltordnung und die mißbrauchten Privilegien der „Junker“. So wird auch in der „Else vom Erlenhof“ durch die Rache des Bruders der Verführten an dem adligen Schuft die Gerechtigkeit wieder hergestellt (nach Stüd von Staud).

Solche Richter und Rächer sind auch die Edelräuber, deren Prototyp in Karl Moor von Schiller gern übernommen wird. Schinderhannes schont die Armen und besteuert die Wucherer und jüdischen Geldsäcke. Die sächsischen bzw. oberlausitzischen Lokalthelden Stülpner und Karasch werden durch die an das Geld verratene Liebe aus der gesellschaftlichen Ordnung gedrängt. Stülpner muß durch seine Wildddieberei der Mutter helfen, die der Gerichtsvogt mißhandelt; deshalb findet der zum Militär gepreßte Deserteur auch den Weg in die Ordnung zurück, nachdem er den Postraub verhindert hat. Karaschs Verschwinden im Kerker findet wenigstens seine rührende Verklärung, indem die Gefährtin seiner Einsamkeit, die Taube sich auf seine Hand senkt. (Ähnliche sentimentale Wirkung erreicht die Pfarrerstochter, indem sie ihre Blumen vermachte.) Schinderhannes und der Bayerische Hiesel (über beide volkstümliche Biographien, auch ein Drama wird genannt) werden durch erlittenes Unrecht bzw. Brutalität beim Militär in die Ungesetzlichkeit gedrängt. Wenn Büdler pathetisch und weltchmerzlich wird und den Humor des rheinischen Originals verliert, so färben auf ihn Moors Melancholie und die Sprache der Räuber- und Ritterromane ab; auch hat ja Kaspar das Amt des Spaßmachens gepachtet. In Wien wird Büdler in die böhmischen Wälder versetzt und in Sachsen wird Hiesel zu Rneißl. Die Moberäuber „Abälino“ und „Rinaldo Rinaldini“ sind von Bscholke und Vulpus übernommen, von Runo „Die Räuber von Maria Kulm“, von Schmieder „die Räuberhöhle in Calabrien“ (Sachsen und Köln), von Körner „Hedwig, die Banditenbraut“. Schillers Räuberlied wandert bei Möbius in den „Rinaldo“. In Sachsen marschieren die Räuber in besonders breiter Front auf: Lips Tullian, der furchtbare Kirchenräuber (Biogr. v. Train, und zwei Quartbände schon Dresden 1716), Der Kirchenraub von Großenhain s. oben, Picard genannt Feyer, Nic. List von Beutha, Der rote Hans, Udo, Ritter Georg der Gerechte (bei Chemnitz lokalisiert), Der schwarze Friß (Böhmen), Matern (Danzig), Tolin (Rußland), Die Räuberschenke in Rußland, Die Tochter des Räubers, Graf Morello von Spanien oder Die Räuberbraut, Antonetta Czerna (weibliche Bande in Rom), Antrasched und Jurasched (Siebenbürgen — auch in Wien beliebt —, Text bei Engel). Ins Lustspiel gewendet ist „Hans Zapler, der neue Räuber“, oder in Wien „Kasperl als Seeräuber“ und „Kasperl in der Windmühle oder Störtebeck“. (Kölner Räubertexte s. Meissen, S. 82.) In Wien erscheint um das Ende des vergangenen Jahrhunderts: „Das Geheimnis der Banditen“, „Die Räuberschenke im Wienerwalde“, „Die Räuber um Mitternacht“ (auch in Bayern mit Kasparello als Räuber), „Der schwarze Graf oder bei den Räubern in der Campagna“, „Ali Baba und die 40 Räuber“, die gelegentlich auch verzehnfacht werden, „Die Räuber im Speßartwalde“ (wohl Büdler, der auch sonst neben Hiesel erscheint; dazu blühen die Wildschützenstücke in Wien noch besonders). Seeräuberromanik ist ins Lustspiel abgeschwenkt. Häufig ist Menschenraub als Motiv in Sachsen: „Der Zigeunerraub“, „Der Kindesraub zu Odean“, und besonders häufig im Ritterstück: „Theobald von Wildensfeld oder Der Kindesraub“, „Die weiße Ahnfrau oder Der Raubritter von Rübenfels und die geraubte Jungfrau“, „Runz von Raufungen“ (sächsischer Prinzenraub, mehrfach als Jesuitendrama und Bühnenstück) als besonders beliebte Tat verletzter Ehre, „Das geraubte Kind oder Das Geheimnis eines alten Räubers“ (Lustspiel „Tot und lebendig“). In Wien: „Die tapfere Rosa oder Der Leichenraub um Mitternacht“, „Die Leichenräuber von London“; in Bayern: „Eine Entführung aus Rache oder Die Zauberburg“. Im Kölner Hännelchen stehlen Räuber, Ritter („Die Räuber im Kellerloch“) und Zauberer („Der große Zauberer Tartüffel“) um die Wette Mädchen. Die weniger erfreulichen Fälle sind die Kriminalstücke anderer Art: besonders häufig in Sachsen „Grete Beier“, die ihren Bräutigam ermordende schöne Bürgermeisterstochter, „Der Förster zu Grünhain oder Der Mord aus Eifersucht“, „Hugo Schenk, der Mädchenmörder“, „Der wüste Bube von Siebenlehn“ (Brandstifter) und in Wien „Thomas der Massenmörder“ (aus Bremerhaven). Die „Einrichtung“ wird schon im Räuber-„Sensationsstück“ besonders angekündigt, wie die Prinzipale auch sonst gegen Ende des 19. Jahrhunderts nicht gerade auf die besten Instinkte des Publikums spekulieren. Das mittelalterliche Schauspiel, Hans Sachs, wie die Englischen Komödianten und ihre Nachahmer hatten die Bluteffekte besonders gepflegt. Als „ganz entschiedenen Tragödienstoff“ aus dem „Neuen Pitaval“ bezeichnete Hebbel 1859 im Tagebuch „die Herzogin von Praslin“, die 1847 von ihrem Gatten ermordet wurde: das Puppenspiel hat sich dieses Stoffes liebevoll angenommen, der die graufige Kriminalparallele zu den sentimental behandelten unschuldig verfolgten Frauen stellt.

So wird der Pariser Herzogin denn auch nicht die effektvolle Ehrung der toten Herzogin von Brabant versagt, das „Paradebett“. Als der alte Vater nach der Ausöhnung mit der blinden Mutter des Mörders und dem Gedicht eines Kindes sich über die Leiche beugt, ertönt ein Adagio und ein Engel schwebt mit zwei Lichtern herab. Als der Herzog mit einem Dolch über die Bühne geht, um den „Engel in Menschengestalt“ zu ermorden, weil sie seiner Geliebten, einer Kinderwärterin, nicht das „Sittenzeugnis“ ausstellen will, ertönt auch ein Adagio, das aber auch wahlweise durch die Worte „Ha! Tod und Teufel, die Zeit ist noch nicht günstig“ ersetzt werden kann (Text Albin Richter von 1878 bezeichnet als Drama von Josef Lang).

Der Raubritter ist natürlich eine große Zahl, in Sachsen besonders oft mit „vaterländischen“ Geschichten: „Der Raubritter oder Abelsheid von Staudenbühl“, „Der Raubritter von Rabenau“, „Runibert“ (Burg Sebnitzgrund), „Freiherr von Duba“ (Hohnstein), „Ritter Pluto“ (Raubschloß Ringelthal), „Bodo der Grausame“; in Wien: „Die Raubritter von Mainz“, „Das Teufelschloß“, „Der Raubritter von der Wildenburg“, „Der gedungene Raubritter“, und auch der parodistische „ge-

schundene" fehlte nicht, wie Köln das Ritterstück in Kopebueß „Kreuzfahrern" parodierte; auch in Köln finden sich die ritterlichen Schnapphähne (nach Holbein „Der Brautschmud", nach Weißenthurm „Der Wald von Hermannstadt" u. a. s. Nießen, S. 82).

Beim Ritterdrama fehlt der Stammbater „Göß". Aber die Nachfolgestücke wirken stark ein: so Babo mit „Otto von Wittelsbach", Holbein sowohl in Sachsen, Wien und Köln mit „Fridolin, oder Der Gang nach dem Eisenhammer" (nach Schillers Ballade), und dem „Turnier zu Kronstein", von der Birch-Pfeiffer „Schloß Greifenstein", von Redwitz später „Philippine Welfer". Da die Meininger für das Puppenspiel nur bedingt gelebt hatten, wurde vieles durch die unbefümmerte Verwendung der „Rittergarderobe", die z. B. für den „Hamlet" gerühmt wird, mit der Einkleidung zum Ritterstück. Aus Prälat Schmidts Volkserzählungen entstand „Rosa von Tannenberg" (Wien) und „Heinrich von Eichenfels" (Wien, Bayern und Sachsen).

Geisterpuß ist außerordentlich beliebt. Die erschlagenen Väter spuken besonders gern (Faust, Don Juan — Der Vater „Bodoß des Grausamen" ist kaum ermordet, als er schon als Geist umgeht; auch als es an dem Erzbösewicht gerächt ist, daß er Bertha raubte, den Geliebten und Vater als Geißel für wollüstige Erpressung ins Verlies warf, drückt der Geist seine Genugtuung aus und die der Zuschauer, vgl. auch Dragons oder Droganes Geist in „Genoveva" und vieles andere).

Kampf mit den Ungläubigen und Kreuzritterzeit geben öfter Stücke her („Fürst Torello", „Die Mordnacht in Äthiopien" in Sachsen [alter Text in Weimar], „Graf Pasquasil" in Österreich [Kralik und Winter], „Die Kreuzfahrer oder Hännischen auf der Schlangeninsel" in Köln).

Kreuzritter und Behme regen zugkräftige Untertitel an (z. B. „Siegfried von Lindensfels oder Das Todesurteil der heiligen Behme"). Dem berühmten Ritterromanverfertiger Spieß wird „Wendelin von Höllenstein" zugeschrieben (in Sachsen, auch in Bayern beliebt). Ein Soldatenstück „General Schlensheim" ist wirklich nach ihm eingerichtet. Der ganze Schwall von Ritterdramen, der allenthalben erscheint, insbesondere in Sachsen, wird kaum jemals auf seine epischen und dramatischen Vorlagen zurückgeführt werden können, da Titel so willkürlich verändert und zugespitzt werden, daß sogar das Betrugsllexikon vom Puppenspiel Notiz nimmt. Vielsach sind Verfasser auch bewußt falsch angegeben. (Es wird mit Doktoren, Schauspielern und Hofchauspielern geprunkt.) Die Lokalisierung zeigt sich auch in den Ritterdramen stark. Besonders in Sachsen will das Puppenspiel bewußt eine Heimatkunst sein, eine „vaterländische" Chronik. In Wien spielt Joseph II. eine große Rolle, in Sachsen nur vereinzelt. In Bayern erscheinen Stücke wie „Die letzte Heye von München" oder „Der Teufel in der Dachkammer und am Fischbrunnen" (nach Dr. Martin Schleich, Text Wülfemann, geschrieben von M. Duschel). Natürlich finden sich in Bayern auch zahlreiche Überlappungen mit dem Volksschauspiel (z. B. das Ritterchauspiel „Rothburga, das Muster treuer Dienstboten" oder „Die Versöhnung zweier Brüderherzen").

An patriotischen Stoffen gibt's z. B. in Sachsen „Die Schlacht bei Jena" oder „Das Müllerröschen", „Königin Luise", „Die Völkerschlacht". Auch in die weitere Vorzeit wird zurückgegangen, wie „Schwanhildis oder Der Einfall der Sorben in Sachsen"; beliebt ist auch die Schwedenzeit. (Beispiele von sächsischen Lokaltücken: „Der Rätchenstein bei Annaberg", „Die Mühle zu Roselitz", „Der Ritter von Loschwitz", „Die Belagerung von Freiberg", „Das Geisterwirthshaus oder Die Entstehung des Trompeterschloßchens bei Dresden", „Der Förster von Grünhain", „Die Blume von Königstein", „Der Einsiedler bei Dippoldiswalde" (s. oben). Für den erzgebirgischen Bergmann sind wohl berechnet: „Die lange Schicht von Ehrenfriedersdorf", „Der Silberherr von Annaberg", „Die Grube zu Höfendorf" u. a.

Unverändert bleibt das Nehmen bei der großen Bühne. Körner gibt noch „Toni" (Stücke mit Farbigen auch sonst beliebt: „Andriabon", „Robinson", „Onkel Toms Hütte" usw.) Groß ist die Ausbeute bei Kopebue: „Das Kind der Liebe", „Rochus Pumpernickel", „Der Rothmantel" (nach Musaeus), „Die Kreuzfahrer", „Die Brandshagung", „Die Rosen des Herrn von Malesherbes", und besonders nachhaltig „Der Eremit auf Formentera". Von Raupach stammt „Prinz Heinrich von Spanien oder Der Jesuit am Königshofe" und das von Sachsen bis Wien beliebte Wiener Allerseelenstück „Der Müller und sein Kind". Von der Birch-Pfeiffer übernahm man: „Hinko, der Freiknecht", „Der Glöckner von Notre-Dame", „Greifenstein" u. a. Vor der Mode der Lutherfestspiele war man durch Klingemann mit der Gestalt des Reformators versehen. Das Wiener romantische Zauber- und Volkstück findet sowohl im Kölner wie auch im sächsischen Puppenspiel Nachhall: Henslers „Donauweibchen", „Die Teufelsmühle am Wienerberg" usw. Dagegen offenbaren sich bei der Krönung des Zauberstücks durch Raimund Besonderheiten: in Österreich sind „Barometermacher", „Alpenkönig", „Verschwender", „Diamant" und „Mädchen aus der Feenwelt" auf die Puppenbühne gelangt. Aber in Sachsen dringt Raimund nicht durch. Dagegen ist auch dort Nestroß bis in die Gegenwart mit „Lumpazivagabundus" geschäft und der „Mise als Bräutigam" wird ihm zugeschrieben. Castellis Bearbeitung der „Waise aus Genf" versprach gute Wirkung. Grillparzers „Ottokar" ist vereinzelt in Sachsen festzustellen. In Sachsen hat sich auch das Berliner Volkstück Boden gewonnen: „Berlin, wie es weint und lacht" (von Kallisch bis in die Gegenwart), „Ehrliche Arbeit" (Wilken), „Mein Leopold" (Larronge), von Raeder „Der artesische Brunnen". Benedix lebt mit dem „Bemoosten Haupt" und „Mathilde" fort. In Wien und Sachsen erscheint Töpfer mit dem Pariser „Taugenichts". Die Görnerschen Bühnenmärchen, die Märchenrevüen des Berliner Viktoriatheaters und die Märchenoper wirken stark ein („Dornröschen", „Schneewittchen", „Sieben Raben", „Rübezahl", „Hänsel und Gretel"). Die erfolgreichen Kinderbücher von „Max und Moritz" und „Struwwelpeter" erscheinen in Wien auf der Puppenbühne. Die nach und mit Jules Verne bearbeiteten abenteuerlichen Ausstattungsstücke „Die Kinder des Kapitäns Grant", „Die Reise um die Erde" und der „Kurier

des Baren" finden von Sachsen bis Österreich freudige Aufnahme. So werden alle Serienerfolge von der „Anna Liese" und dem „Fall Clemenceau" bis „Alt-Heidelberg" genützt. Sogar der Schlager „Lore, Lore, Lore . . ." ist jüngst in Sachsen zu einem aktuellen Puppenspiel verwurstet worden (Text Puder). Die alpenländische Foppenkomödie („Der Herrgottsschnitzer von Oberammergau", „Amentausch und Edelweiß" u. a.) dringt auch bis nach Sachsen ins Puppenspiel, dagegen nicht an den Rhein. Vergleichbares an relativem Realismus spriegt auch aus sächsischem Boden: so ist „Die Feuerwehr von Siebenlehn" mit Kaspar als Brandmeister eine sehr vergnügliche Brandstifterkomödie, die sich mit der Gaunerei im „Viberpelz" und im „Kater Lampe" vergleichen ließe. Allerdings siegt hier die Gerechtigkeit wenigstens halbwegs über den Bürgermeister, der die brandstiftende Feuerwehr zum „Verschönerungsverein" werden läßt.

Bei der Aktualität muß der Unternehmer immer wieder Zuflucht suchen: So wurde Menzikoß schon im 18. Jahrhundert in Hamburg gegeben und 1731 in Berlin aus politischen Gründen verboten. Schon 1817 wird von Gram in Köln als Abschiedsspektakelstück „Die Schlacht bei Waterloo" gegeben, wie später in Sachsen und Bayern die „Schlacht bei Sedan". Louis Napoleons tragisches Schicksal interessierte wie auf der Bühne. Die Affäre Dreyfuß (die „Direktrise" Preiske schreibt Dreufuß) erschien sogar mit der Fortsetzung der „Rückkehr von der Teufelsinsel". „Die Belagerung von Alexandrien", „Die Reise nach Kamerun", der Burenkrieg, der Aufruhr der Hereros, der Gesandtenmord und der „Bogerkrieg" versprachen volle Säle, wie die Pariser „Kommon" (Commune), die Ermordung Dragas und der „Hauptmann von Köpenick" lange vor Schäfer und dem Juden Judmayer. So entsteht auch eine Berührungsfäche mit der Schundliteratur der Wandwurmfortsetzungen. Gewöhnlich erstanden rasch nach dem Ereignis Stücke für Vereine und Schmierer, so z. B. noch vor Kriegsausbruch der Mord von Serajevo. Puppenspiel wird zur geschauten Zeitung und Slandaldchronik. Die aktuellen Quellen sind noch zu untersuchen.

Geistliche Spiele sind selten geworden: „Joseph in Ägypten" findet sich in Sachsen neben dem vereinzelt „Passion" (Berliner Handschrift). Unter dem Titel „Der verlorene Sohn" verbirgt sich ein anderer Stoff als die biblische Parabel. Das Puppenspiel unterscheidet sich darin vom Personen-Volksschauspiel, daß der kirchliche Einfluß und der des Ordensdramas fast ganz fehlt.

Viel Not und Elend birgt das Puppenspiel. Die häufige lakonische Abweisung bedeutet nach langer mühsamer Reise durch Wind und Wetter für manchen Spieler einen schweren Schlag. Unter den „dermalig bedrängten Umständen" (Bozen 1758) hatte der Puppenspieler mitzuleiden (Kriegsläufe, Seuche („Contagions"-Gefahr!), Teuerung). Selbst die Schwangerschaft der Prinzipalin rührte den Magistrat nicht. Generelle Verbote bedrängten die Existenz (Wien 1716/17, München 1772, Dresden 1765 und früher Komödianten, Bären- und Affenführer usw.). Ein schon 86 Jahre alter Mann, ehemals bei Jorndorf schwer verwundet und um die erwartete Pension gebracht, bewarb sich 1812 um die Spielerlaubnis für das lippische Land. 1776 bittet das „Jungfräulein" Elis. Meher in Basel für den Vater von 80 Jahren. Das Personal war meist wohl klein (Mann, Frau und Magd oder Gehilfe), aber auch acht Personen werden 1782 in Basel genannt. Unschuldig litt mancher Anständige für das Gefindel unter den Fahrenden. Brandes berichtet aus der Nähe von Danzig von einem „gebrandmarkten Dieb". So werden Verbote verständlich, die sich gegen „die nichtwürdigen Landstreicher" (Krüniß) und „loses Gefindel" richten, während die „privilegierten" nicht getroffen werden (Preuß. Edikt 1716 und 1794). Bedenklich war es, daß öfter Juden nachzuweisen sind, die aus dem alten Volksgut ein Geschäft machten. So berichtet Vog. Volk von einem jüdischen Bauchredner (1810), der hinter einem „Bettlaken oder Schirm" den Bauern Handpuppen zeigte. In Österreich finden sich noch in der Gegenwart volljüdische Spieler. Nicht weniger bedenklich waren auch die Zigeuner als Betreuer des Puppenspiels. Zoller schildert in den „Bildern aus Schwaben" (1834) eine Zigeunervorstellung des „Faust", die besser „Don Juan und Faust" heißen würde. So sucht Faust aus Liebe zur „Prinzessin" den Bund mit dem Teufel (im deutschen Puppenspiel aus Unbefriedigung mit dem Wissen und einem Willen zur Macht, in dem titanischer Erfahrungsdrang liegt). Nach vier Morden soll er dem Teufel verfallen (er tötet die Prinzessin und den vermeintlichen Liebhaber aus Eifersucht, und zuvor den Vater aus Geldgier, alles Motive, die aus der Eriehaftigkeit des fremden Volkes zu verstehen sind). Fragwürdig ist auch, daß der kleine lustige Diener die Toten mit Späßen auf der Bühne herumzerrte, während Kaspar nur auf den Bösewichten herumtrampelt (Berlin) oder ihre Strafe glossiert. Daß die Zigeuner nicht lesen und schreiben konnten, fällt ins Gewicht: wenn es ein deutscher Spieler nicht vermochte, ließ er sich wenigstens vor der Aufführung aus den Spielbüchern vorlesen (Kollmann S. 49). Analphabet war auch Kralks Gewährsmann.

Wie dem Volksschauspiel, hat die „Aufklärung" der Gebildeten auch dem Puppenspiel zugesetzt. In der Hamburger Oper „Der Hamburger Jahrmarkt", von Feind, wurde der seine Bettel anklebende Puppenspieler verspottet; er wehrt sich mit der Verteidigung seiner lustigen Person „Mijn Kilian is ool keen Farden". Diskreditiert wurde der Puppenspieler durch Hönnß Betrugslexikon (1742) oder die ökonomische Enzyklopädie von Krüniß (1773—1823). So ist es denn kein Wunder, daß Reutlinger Schüler um 1770 nicht aus der Bibel lesen durften, weil sie am Vorabend in der „Schule des Teufels" gewesen waren.

Vom 16. bis zum 18. Jahrhundert gastierten Schweizer, italienische, englische, französische, holländische, tirolische und österreichische Puppenspieler in Deutschland. Es war genau so wie bei der großen Bühne, daß sich nicht nur die Heere Europas in Deutschland tummelten, sondern auch die Schauspieler der benachbarten Nationen sich ein Stellbichlein gaben. Wenn die deutschen Puppenspieler diesem Wettbewerb standhalten wollten, legten sie ihren Puppen fremdländische Namen bei, aber



338. Handpuppentheater auf dem Volksfest bei Cannstadt im Herbst 1835 (aus „Europa“). Bes. Sammlung Niesse.

die „italienischen“, „französischen“ und „englischen“ Puppen haben sich von den deutschen wohl kaum unterschieden, denn die schon angezogene harte Hamburger Kritik gegen ein deutsches „Adam- und Eva“-Spiel trifft „italienische“ Marionetten. Anders ist es bei den Handpuppen, für die in Deutschland gastierende Pulcinella-Spieler die beherrschenden Eindrücke geschaffen hatten (1649 in Nürnberg der Malteser Manfredi, 1657 Pietro Gimonde und 1667 Belcio in Frankfurt, Landolfi 1669 in Wien und andere); von ihnen blieb der Name Pulcinella, Pulcinello, Britschinelle, Putschenelle usw. (vgl. in England „Punch“).

Nur müssen die verschiedenen Techniken des Puppenspiels unterschieden werden, denn sie bedeuten mehr als äußerlichkeiten: sie bestimmen den ganzen Stil der Geste und auch die dramaturgische Fügung der Stücke, die mögliche Personenzahl der einzelnen Szene, die Dauer und bestimmte Effekte, wie Auftauchen, Fliegen usw. Die Fadenmarionette folgt in ihrer Aktion den Gesetzen der natürlichen Schwerkraft; die Geste wird immer etwas Lastendes, ja Zaghafte behalten, weil die Bewegung der Finger durch die lange Überführung der Fäden umgeleitet wird. Frei bewegt sie sich im Reich der Lüfte, denn die Überwindung der Schwerkraft gehört als Gegenpol zu ihrer Gesetzmäßigkeit. Sie ist am meisten zum Abbild des Lebens und der großen Bühne berufen und in der Personenzahl wenig beschränkt, zumal eine Anzahl Figuren aufgehängt und nebenbei flüchtig bewegt werden kann. Der vollkommene Gegensatz ist die Handpuppe (Abb. 338), die nur mit dem Oberkörper sichtbar ist, deren Beine nur dann in die Erscheinung treten, wenn sie über die Spielleiste hängen. Daß die Handpuppe aber nicht an die „lachende Leiste“ gefesselt sein muß, haben moderne „künstlerische Puppenspieler“, wie Perrey (Kiel) und Max Jacob (Hohnstein) gezeigt. Aber dennoch gehört der Handpuppe nicht so unbeschränkt die Bühnentiefe wie der Marionette. Sie gewinnt ein großes Plus durch die unmittelbare Wirkung der Bewegung der in ihr stehenden Spielerhand und ist so stärker menschlich-mimisch als die Marionette. Sie kann fest zupacken, raufen und ringen, jäh vor- und zurücktreten und ein schelmisches Kopfspiel treiben. Das Auftauchen aus dem offenen Boden gehört zu ihren Grundgesetzen. Auf Ausstattung und perspektivische Dekoration ist sie weniger angewiesen als die Marionette, die mehr bildhafte „Illusion“ verlangt. Gewöhnlich genügt eine Universalstadt oder auch ein einfarbiger Hintergrund. Die kleine Spielzenenfolge gehört deshalb zu den Gegebenheiten der Handpuppe, weil der Spieler nur zwei Hände hat. Oft tritt aber eine dritte und vierte Figur, die der Gehilfe agiert, hinzu. Im modernen Handpuppenspiel ist die Zahl bis auf acht Puppen erhöht worden, weil die Hinwendung zur ausgebreiteten Märchenhandlung das verlangt. Zwischen beiden Arten steht die Stockpuppe, wie sie dem

Kölner Hännischen eigen ist. Zweifellos kommt sie aus dem von unten dirigierten Strippenspiel her. (Der Nachener Ableger ist erst nach dem Kriege entstanden, Parallelen in Polen, wo auch das Strippenspiel bestimmend ist.) Der zwischen den Beinen in den Leib gebohrte starke Eisendraht ermöglicht, wie bei der Handpuppe, den unmittelbarsten Zusammenklang von Wort und Geste und dieselbe Prügelfestigkeit, welche die Marionette nur baumelnd andeuten kann.

Das Marionettentheater kennt noch Erweiterungen: die auch für Ballette verwendeten „Metamorphosen“ sind bemalte Pappfiguren mit wagherchten Klappteilen in der Mitte, die im Heben oder Senken Verwandlungen schaffen, deren sich zweifellos auch oft das Theater der lebenden Komödianten bediente, wie z. B. Kurz-Bernadon in seinen Zauberstücken. Auch die plastische Marionette kennt Verwandlungen: so kann unter dem Rock einer Figur ein Kopf stecken. Wird die Figur umgekehrt, ist z. B. aus einer alten Hexe eine junge Schöne geworden. Beliebt ist die Verlängerungsfigur (Teufel, im Strippenspiel, in Ulm der „Hosenschlupfer“). Ein Gerippe kann in alle einzelnen Knochen zerfallen und sich im Nu wieder zusammensetzen. Ein Schußmann zerfällt, wie in der „Schwäbischen Kunde“, in zwei Hälften. Von allem besitzt meine Sammlung Beispiele (Leihgaben im Kölner Theatermuseum). „Solomariotten“ nennt man Tänzer, Seiltänzer, komische Virtuosen und andere Variéténummern, die schon früh zu Nachspielen ausgebildet werden (ein ganzer Marionettenzirkus aus dem Prater in meiner Sammlung). Durchaus mit dem Strippenspiel verwandt sind die Figuren des „Theatrum mundi“, die meist aus bemalter Pappe sind, aber auch plastisch sein können. Sie werden von unten bewegt. Zum Teil erfolgt die Bewegung durch Übertragung des Dreheffektes von Holzrädern, die auf Gleitschienen laufen. Dargestellt werden Kriegsszenen (Hamburg 1785: Bombardierung der Dardanellen — Schweizer Ansidten, Brand von Moskau, Bombardement von Antwerpen, Jungfernsieg u. a. [Genesius], Erstürmung des Mont Aron, Gefangennahme Napoleons bei Sedan [Schwiegerling]). Beispiel aus dem Siebziger Krieg mit Verbandswagen usw. (in meiner Sammlung), Schlittenfahrten im Schneegestöber (noch nach dem Kriege bei Wunsch gesehen), eine Jagd in Indien (verbranntes Offenburger Theater), Beschießung der Taku-Forts mit plastischen Schiffen (Schischl in Magdeburg), Seefahrt (auch mit Wandeldekoration), d. h. Hafen- und Städtebilder, Meeresstille und Sturm, wobei Theater und Theatrum mundi in der Technik der gegeneinander bewegten gezackten Streifen oder der gedrehten Wellenwalzen übereinstimmen. Eine große Liste von Darbietungen wäre aus den altenzetteln der „mechanischen Theater“ herauszuschreiben. Jedenfalls ist die Schau des Welttheaters die Hauptsache, beim eigentlichen Puppenspiel sind es Handlung und Dialog. Der Landschaftsguckkasten Leon Baptista Albertis war wohl schon ein früherer Vorläufer des Theatrum mundi.

Auch das Handpuppentheater des Jahrmarktes hat seine Sonderfälle, so die „Kakaukiz“: große Oberkörper mit über die Leiste hammelnden Beinchen, in die der Puppenspieler seinen eigenen Kopf steckt. Auch kann ein Affe, ein Kaninchen, eine Katze oder ein Kind Gegenspieler des Kasper sein, wofür sich auch aus der Geschichte Beispiele genug beibringen lassen. Die „Kakaukiz“ dienen schon einer Art „Parade“; auch Maskerabenddarbietungen vor der Bude finden sich bis in die Gegenwart („Parade“). Den „Kakaukiz“ verwandt ist das „Piccolo“-Theater in Varietés: eine Wand mit Kopflöchern und auch Armöffnungen.

Nicht unbeteiligt ist die gewählte technische Form bei bestimmten lokalen Erscheinungen, die als Gegensatz zu dem bisher in der Hauptsache behandelten Wanderspiel wenigstens in einigen besonders greifbaren Fällen gewürdigt werden müssen. Bezeichnend für sie ist die ausgeprägte Bodenständigkeit ihrer Art, denn sie brauchen das Anpassungselement nicht, das der Wanderspieler für ein wechselndes Publikum mehrerer Städte oder gar der Landschaften und Länder besitzen muß. Deshalb ist die Physiognomie dieser Lokalthater stärker ausgeprägt.

Nicht sagen kann man das von München, wo der Aktuar Papa J. Schmid, geboren 1822 in Amberg, wo in den dreißiger Jahren ein gleichnamiger Pfarrmesner ein erfolgreiches Puppentheater hatte, das Privattheater von Generalleutnant Freiherr v. Heibed übernahm und sich der Hilfe Poccis erfreuen durfte; so begann es schon mit einem überkommenen Gut von „Gebildeten“, und in der Folge erfreute sich Schmid der Unterstützung von Literaten und Künstlern (von ihm gespielte Stücke bei Engel; auch stellte er Texte aus der fragwürdigen Engelschen Sammlung dar). Aber immerhin war Schmid's volkshafte Urwüchsigkeit so stark, daß sie ihrer Naivität vieles von den Beiträgen der höheren Bildungsschicht assimilieren konnte. So blieb sein Marionettentheater doch ein Stück gesundes Volkstum. Seit einigen Jahren hat das Schmid'sche Theater den von der Stadt erbauten kleinen Musentempel verlassen (jetzt Winter).

Für das Verkommen des Volkspuppenspiels in der Großstadt bietet Berlin ein trauriges Beispiel. Gegen 1807 hatte sich der „Oberdeutsche“ Dreher, der wohl identisch ist mit dem 1780 und 1788 in Basel auftauchenden aus Kirchheim-Boland, in Potsdam angekauft und spielte in Berlin gute mehr oder minder alte Stücke: Faust, Wagner, Der Raubritter, Der schwarze Ritter, Medea, Alceste, Judith, Esther, Der verlorene Sohn, Genoveva, Fräulein Antonia, Mariana oder der weibliche Straßenräuber, Don Juan, Trajanus und Domitianus, Die Mordnacht in Äthiopien, Fanny und Durman. Romantische Erkenntnis führte ihm die „gebildeten Stände“ zu. Aber die Franzosen entwürdigten schon, weil sie des „frivolen Spases“ wegen kamen. In der Folge wanderten Schütz und Dreher zwischen den beiden preußischen Hauptstädten Berlin und Breslau. Julius Linde, dessen Bruder, Freudenberg und Wolfram Richter, bei dessen Tod sogar ein Kindervers vom „großen Dichter“ entstand, konnten



339. Berliner Marionettentheater. Bes. Sammlung Niesfen. (Aus „Berlin, wie es ist und — trinkt“ von Adolf Glasbrenner 1845.)

zu einem Kimmel folgte oder eingedrungene Rangen von der Bühne verjagen mußte. Von dieser Pöbelhaftigkeit, an der sich die literarischen Possenreißer, wie Glasbrenner, beteiligt zeigen, sticht die Provinz mit Ulm, Köln und Hamburg vorteilhaft ab.

Unter den süddeutschen Städten, die früher ein heimisches Puppenspiel besaßen (wie Augsburg und Mannheim), ist Ulm bemerkenswert, weil sich wenigstens die Ausläufer eines in jedem Sinne zusammengeschrumpften Spielplanes erhalten haben. 1772 errichtete Georg Lindner mit dem Tanzlehrer und Musiker Mayer die „Dockenkomödie“, die später Mayer allein weiterführte und auf seine Töchter vererbte, von denen sie an Mayers Enkel, den Schuster Jos. Ant. Behermann, kam, der 1854 starb. Einen schlechten Eindruck berichtet 1831 Mörike, da der Hanswurst ihn kaum einmal zum Lachen reizte. Das „Ulmer Nationaltheater“ spielte auf den beiden Messwochen (Juni und Dezember) in einer Holzhütte auf dem Judenhof. Die von einer Helferin (Schulzenkätze 1862), Dr. Beeßenmeyer und Prof. G. Seuffer aufgezeichneten Texte zeigen deutlich den zerfetzenden Einfluß des Jahrmarktes: für einen Kreuzer (3 Pfennige) konnte man nicht lange spielen; Prügelreue und Derbheit fallen auf. Schon der Ulmer „Faust“ (bei Scheible) ist eine starke Kürzung, fehlen doch Parma und die Nachtwächterzenen. (Interessant ist die Erzählung der Höllenerlebnisse durch Bidelhäring: in einer mit Schuhnägeln beschlagenen Kammer hängen lauter Juden, die Pluto [vgl. Prolog] auf dem „heimlichen Gemach“ zum Auswischen braucht; bei Engel IX, S. 70, erscheinen unter den Insassen auch die Leute, die den billigen Platz bezahlen und zum besseren überklettern.) Völlig entstellend wirkt die Verdichtung des „Don Juan“, der binnen kürzester Frist wenigstens drei von den obligaten vier Morden besorgt: Vater, mitleidige Schwester (!) und der im Puppenspiel übliche Einsiedler, der seine Rutte nicht hergeben will: der Geist des Vaters übernimmt die Gespensteraufgabe des Komturs, denn von Liebesverwicklungen ist bei dem simplen Massenmörder nicht die Rede. Deutlich ist ein interessantes altes Figurenerbe: so erscheinen in zwei Spielen Schäfer und Schäferin; Hanswurst ist des Schäfers Liebesbote, der dann auch die Liebesproben übernimmt: Töten des „Bielfraß“ und Schöpfen des Wassers aus dem Feuersee, aus dem Teufel erscheinen, die schleunigst weichen, als Hanswurst sich als einen Wiberacher (oder auch Straßburger) bezeichnet. (Im Faust-Puppenspiel war das ein von Ort zu Ort wechselnder Lokalwitz.) Ferner erscheinen Figuren aus der Commedia dell'arte, wie der alte „Hosentrompeter“ Anselmo, der, wie Hanswurst der Bote, bei dem Werben um Colo(m)bine durch den rottrüben Wetter Prügel erhält, Leander, der Liebhaber, Isabella. Eine Typenfigur ist auch Fabriz. Ismene verdankt wohl dem Schlager aus der Zeit des jungen Goethe ihren Namen. Die Bähmung einer Widerspenstigen, der Gretel, die erst den trinklustigen Hanswurst beim Einkaufsauftrag prügelt, ist „'s Zipperl“ oder „Die drei Proben“: in der Weimarer „Esther“ ist dies ganze Stück nicht viel mehr als ein komisches Zwischenspiel, das Hanswurst mit Truttscherl anstellt, als er, der Mann aus dem Volke, zeigt, daß er den Ungehorsam einer Königin Basthi leicht zu brechen wüßte, während der König deshalb das ganze Esther-Stück anzettelt. Ähnlich

es bei ihrem erzwungenen Bagabundieren zwischen Vergnügungslokalen und Sommergärten-Wirtschaften nicht verhindern, daß Puppenspiel zu den „Tabagievergnügungen“ gerechnet wurde. Etwas höher standen noch die „Weihnachtsausstellungen“ (mit Verzehr) in Konditoreien (Gruppen aus Zucker und Tragant, Puppenspiel wie auch Theatrum mundi). Weitere Entwurzelung war aber das Übergehen in Vergnügungsetablissemments, wie „Fausts Wintergarten“ und den Tunnel bei Stoll, dem smarten Unternehmer. (Benachbart war Spiel in den Gropius-Dioramen, die dem Theatrum mundi nahestehen.) Die Hotel-„Weihnachtsausstellung“ von 1851 mit der Carlos-Parodie von Landsberger (wohl Jude) ist ein Beispiel des Abgleitens in politische Satire von „Gebildeten“ (vgl. auch „Die Lustschifferlandung“, „Der Mondkaiser“ von Glasbrenner [der französischen Commedia dell'arte nachgebildet(?)] und „Der ewige Jude“ von Bierglas!). Die „Gebildeten“ suchten allenfalls die Travestie wider Willen in der „Jungfrau“ und „Maria Stuart“, wovon schon 1835 in einem Breslauer Familienblatt verunglückte Verse kolportiert wurden. (Sind sie echt? Das Puppenspiel setzt durchweg in Prosa um und hat daneben früher pompöse Alexandriner und gesungene Verseinslagen.) In Glasbrenners Schilderungen von 1845 fröhnen schon Knaben von zehn und vierzehn Jahren Tabak und Schnaps im Übermaß auf einer Galerie, die auch von den Pärchen aufgesucht wird, wenn sie unten Kontakt gefunden haben (Handwerksgesellen, Soldaten, Köchinnen, Dienst- und Kindermädchen). Vor Beginn wurde getanzt, dann hub die obligate Balgerei um die Plätze auf inzwischen hingestellten Bänken an. „Liebliche Zoten“ fehlen in dem qualmigen Lokal nicht, die mit „Bravo“ quittiert werden. Es gab sogar unvorhergesehene Pausen, wenn der Direktor einer lauten Einladung

wie in Ulm hebt er als Bähmungsmittel den Fuß (Truttscherl soll auf dem Absatz Jagott blasen, was sie zwar will, aber nicht kann); auch die Zwangsfrage der blauen bzw. schwarzen Milch findet sich als eine der „Proben“. Wie alt dies Motiv ist, zeigt das Vorkommen in gleicher Bähmung der Frau des Hans Knapfäse in der „Ester“ der Englischen Komödianten, wieder eine Bestätigung der Herkunft von Texten aus der Frühzeit der Berufsschauspielfunst. (Das Vorkommen in Engels Fälschung ist natürlich nicht der Beweis.) Wenn Hanswurst, der wieder einmal so hungrig ist, daß 24 Tambours in seinem Magen „Rebell“ (Reveille) schlagen könnten, sich als Rekrut anwerben läßt und auf Schildwache die Offiziersfrau zu Boden wirft, als sie auf seine raschen „Wer da?“ nicht antwortet, so findet sich das verwandt in Engels Chrus-Text wie in der Weimarer „Judith“. Zwar bezieht Hanswurst auch Prügel, z. B. wenn er seiner Frau den „Kapaun“ kaufen soll und Lazzi mit Rückfragen macht (vgl. die Englischen Komödianten), aber schließlich verhaut er doch den liebezlüsternden „Herrn Wetter“ (oder „Schwager“) und die verhinderte Ehebrecherin. Nachdem er bei den „Drei barmherzigen Schwestern“ nichts erhalten hat, läßt er sich einem Bader als Papagei verkaufen, um seinem Herrn Galanton, der in Paris alles verspielte, Geld zu schaffen. In dem vorzugsweise am Meßende gegebenen Stück „Hanswursts Tod“ stellt er sich tot und bezahlt so dem Schneider, Weber, Schuster und Wäscherhansel (der sein „verschissenes Hemd“ gewaschen hat und selbst in einem verdächtigen Hemd auftritt) seine Schulden, indem er sie hinausprügelt, als sie ihn in schwarzen Mänteln auf den Friedhof tragen wollen. Der Schneider berlinert, Hanswurst spricht mit bayerisch-österreichischem Anflug, während die anderen Volksfiguren schwäbeln. Zur lokalen Typenbildung gehört das stotternde „Sausbrüderle“ Zipperl, ein verschmitteter Nachbar mit kurzen Beinen und dicken Baden. Gretel geht als Ulmer Bauernmädchen und die vier „Bunsthändler“ entstammen auch dem Boden. Das gewöhnliche Ende ist das „Mopseln“, d. h. Hanswurst geht mit gehobenem Fuß auf seine Partner los. Eine gute Musik (Violinen und Hackbrett) folgte, zu der zwei Kofkofiguren im zierlichen Menuett schwebten. Vier Türken trippelten ihren Tanz. Zu einem lustigen Walzer ritt Gretel auf einem Böckchen ein, das die Reiterin abwirft und stößt (vgl. den Rasketen-Geißbock im Straßburger Faust-Spiel). Als Gretel singend aufstand, kam das „Lumpengesindel“, der Hosenschlupfer, der Hemdsch . . . , Zipperl, die alte Hanswurstfigur, bis die richtige alle hinausjagte. Auch die „Solomariotte“ eines Ballspielers (mit zwei Bällen) kam vor. Abends gab es auch „Schattenwerk“. Alle Handlung spielte vor einem einfachen dunklen Hintergrund. Der Wettbewerb eines anderen Theaters wurde zum Wettstreiten; unter den Stücken dieser Konkurrenz befand sich auch „Die Entführung oder Ritter Karl von Eichenhorst“, nach der Ballade Bürgers.

Köln hat im „Hänneschen“ seine Überlieferung bis in die Gegenwart erhalten können. Die Bildung einer komischen Sippe ist noch bodenständiger als in Ulm: neben der romantischen Gruppe des Grafenpaares, der Ritter und Türken erscheinen Bürger und Bauern. Diese Bauern sind ursprünglich die im Bereich der Mauern wohnenden „Rappesboren“ der mit viel Landwirtschaft durchsetzten alten Reichsstadt. Den Namen hat das „Krippchen“ (s. oben) von Hänneschen erhalten, dem pfliffigen jungen Burschen, der sich deutlich von dem auch in seinen Trieben erwachseneren Rasper unterscheidet. Sein Großvater ist der alte lebens- und trinklustige Nicola Knoll, genannt „Besteva“ (d. h. Großvater). Die reisende Großmutter Marizebell ist ein Hausdrachen, was sie nicht hindert, in der „Weibertreu“ nach dem vermeintlichen Tode Bestevas rasch mit dem Wächter unter dem Galgen anzubündeln. Der Nachbar ist der langnasige Tünnes (Anton Langnöll). Wie sich die lebenslustige und fangesessene rheinische Art in der ganzen Gruppe spiegelt, so besonders in Tünnes, der eine komische Figur von höchstem Rang ist. Er ist in dem alten blauen Kittel und den Holzschuhen schon ein wenig niederrheinisch schwerfällig, spricht langsam und denkt noch weniger behend. Er ist der Mann, der in jedem Falle die Ohrfeigen bekommt, ein harmloses Gemüt, das lakonisch feststellt, daß man ihn ins Gesicht schlägt, wenn er dabei steht oder bei einem Wutanfall ruft: „Halt mich fest, ich muß en trigge!“ Wichtig ist natürlich bei dem Durst der Bauern auch der Wirt „Pitter Mählwurm“. Hänneschens schnippische Braut ist „Bärbel“. Typen wie „Jungfer Drüddchen“, und eine Frau von Tünnes, „Annelatring“, sind verlorengegangen; neu aus dem Übergang in das Personenspiel entstanden ist der listige „Schäl“, der aber mehr in den Wiken spukt als auf der Puppenbühne. Dagegen ist der bußliche „Speimanes“ mit der feuchten und stotternden Aussprache eine alte Type. Es ist hier durch die ungewöhnliche Kraft der Typenbildung die Neuschöpfung einer rheinischen Commedia dell' arte entstanden, die nicht nur als köstlicher Rest aus alter Zeit liebevolle Beachtung verdient. Wie in der improvisierten italienischen Komödie läßt sich beobachten, daß sich die Typisierung zu einer gewissen Individualisierung wandte (ursprünglich war einfach von dem „Alten“, dem „Jungen“, dem „Budel“ und der „Rase“ die Rede, wobei der Alte noch als Hänneschens Vater aufgefaßt wurde; aber die Namen Tünnes und Maria Sybilla waren schon in dem gleichen Fagenbuch da). In den großen Hauptstücken tritt Hänneschen als Knappe und Diener auf, hat also in der Hauptsache die Rolle Rasperles übernommen; die anderen Bauern werden nach Bedarf eingeführt: so ist z. B. Tünnes der Knecht, der mit Hänneschen Genoveva umbringen soll. Die Bürger (Doktor, Apotheker), die Beamten (Kommissär und Polizeisergeant [Wandlung von Gensdarmen der Franzosenzeit zum preußischen Ostelbier „Schäuzelkowsk“]), Amtmann (früher „Boigt“) und „Magister“ treten besonders in den Fagen in die Erscheinung. Diese „Seitenfagen“ oder „Seitenspiel“ erscheinen in der Hauptsache auf der Vorbühne mit Stadt und Dorf, greifen aber z. B. bei einer Verhandlung in die perspektivische Mittelbühne über. Ursprünglich sind sie Zwischenaktsspiele in den Hauptstücken oder Nachspiele. Wie fruchtbar der Volkswitz war, zeigt das zumeist zwischen 1852 und 1854 aufgezeichnete Buch mit nicht weniger als 226 Fagenzenaren. Nur ein Rest hat sich bis in die Gegenwart erhalten; immerhin konnte der Spieler Hamacher um 1926 noch 55 Fagen benennen. Leider sind nur wenige vollständig aufgezeichnet. Besonders bemerkenswert ist darunter „die Weibertreu“: es handelt sich um

den schon von Hans Sachs, Lessing, Weiße und Klingemann im Drama und von Chamisso in der Ballade behandelten altbewährten Stoff von der „treulosen Witwe“ oder der „Matrone von Ephesus“ in einer erstaunlich geschickten dramatischen Fügung, für die ein unmittelbares Vorbild einstweilen nicht nachzuweisen ist. Zweifellos leiten sich die Fagen aus dem Ursprung des Händelchen her: aus der Entstehung aus dem Krippenspiel mit seinen lustigen Einlagen und Genreszenen. Auffallend hoch ist im Anfang der Anteil der geistlichen Stoffe, auch wohl ein Hinweis auf die Herkunft (s. Nießen, S. 79). Als Beginn gilt das Jahr 1802. Der Begründer ist Christoph Winters, der in Mainz das Schneiderhandwerk erlernte und sich später auch als Tüncher betätigte. Zunächst lag er in heftigem Wettbewerb mit Spiegel, in dessen romantischen Szenarien (vom Wiener Zauberstück und dem Ritterdrama beeinflusst) sich ein süddeutsch klingender Universaldiener „Gipperl“ findet, daneben aber auch schon der Bauernjunge Händelchen. Der hatte sich auch gegen ein Erbe von Figuren aus der Commedia, an der Spitze Harlekin, durchzusetzen. Besonders beliebt ist der Auszug in den Orient. Aus dem Druck der französischen Besatzung führt rheinische Wander- und Fabulierlust in die Ungebundenheit des Abenteuers. In der Franzosenzeit wurde das Händelchen, dies Stadttheater der kleinen Leute, das die große Bühne weidlich für den Spielplan nützte, ein Kampfmittel nationaler Selbstbehauptung. Wichtig nahm man Rache für die Unterdrückung. Auch kommunale Interessen wurden behandelt wie die Wiedererlangung der Köln geraubten Universität. Dabei und in der Übernahme von gereimten Zwischenspielen hatte sich das Puppentheater der Hilfe von Gelehrten zu erfreuen (insbesondere de Moëls von der „olympischen Gesellschaft“). Mit der verbürgerlichenden Spielplanwandlung konnten die Bürger und Bauern auch ausschließlich Träger von großen Stücken werden, so in der „Stummen von Portorico“ oder „Besteva als Doktor“: das ist nichts anderes als Molières „Médecin malgré lui“, der hier den Titel einer der beliebten Opernparodien trägt. Aus dem französischen Drama stammt auch das interessante Stück „Pritsch-Pratsch“ (der Stoff der alten französischen Posse [Maitre Pathelin]), vermutlich durch französische Komödianten in der Besatzungszeit vermittelt). In den Familien Königsfeld und Klop lebte die Familienüberlieferung von Winters bis in die Gegenwart fort. Zahlreiche andere Unternehmungen zweigten sich ab. Jedenfalls aber stand es schlecht um das Händelchen, als die Jahrtausendausstellung unter Leitung von Dr. Jos. Nießen den Beweis erbrachte, wie erstaunlich lebensfähig Händelchen noch war: daraufhin schuf die Stadt die „Städtischen Puppenspiele“ im Rubenshaus, die 1938 ein neues Heim im Rahmen der sanierten Altstadt erhielten. Alte Stücke erscheinen hier aber nur noch selten. Auch ist der szenische Apparat stark modernisiert worden. Die alte Einfachheit und den Rest trefflicher alter Stücke zu erhalten, war bis 1937 die Aufgabe des von Dr. Jos. Nießen und dann vom Kölner Theatermuseum betreuten „Alten Kölner Händelchen-Theaters“, das dann an das Landestheater für Pfalz und Saar weitergegeben werden mußte. Der Spielplan und die äußere Geschichte sind für das Kölner Spiel so ausführlich dargestellt worden, daß sich eine genauere Darstellung hier erübrigt.

Für den Verschleiß der geistlichen Themen bietet der von Scheible 1847 veröffentlichte „Herodes“ des Johann Bald von Neustadt ein bezeichnendes Beispiel. Ehemalige Verse schimmern durch. Die Hauptsache ist das Fragen des hilflosen Tyrannen nach dem „getreuesten Diener“ und Kindermörder Hans Wurst, der immer wieder für seine Verhinderung, zu erscheinen, derbe Gründe hat. Maria und Joseph reden als Auflast zu dem stummen Zug der Flucht kurzerhand zwischen den Kulissen. Krippenspielgut, das aus alter Volksspiellieferung stammt, steckt zweifellos in dem Höttinger „Peterl“, einem winterlichen Handpuppenspiel der Junsbruder Vorstadt, das früher von Stube zu Stube zog und im Wirtshaus endete. Außer den Aufzeichnungen Jeneweins geben auch abweichende Texte im Ferdinandeum Kunde. Dem Prolog folgt ein Rest alter Teufelsversammlung in Alexandrinern und anderen Versen (s. oben). Aber von der Absicht, Herodes zum Kindermord zu verleiten, hört man später nichts mehr, wie überhaupt ein solcher Peterl-Abend aus Kurzstücken ein Ragout aus vielfältigen Stoffbrocken ist. Die „altägyptischen Götzenpfaffen“, die von Mahomed singen und von Peterl hinausgeprügelt werden, sind vielleicht ein Rest aus einer Tempelszene des Krippenspiels, wie wir sie z. B. in Wien finden, wo Tempeldiener sich im Streit die Köpfe anzünden, ein spaßiger Effekt, der sich in anderer Verwendung in Steyr wie in Köln findet. In die summarische Handpuppensdramaturgie sind die geistlichen Episoden transponiert: so die Enthauptung des von der Komik schon insizierten Johannes; Peterl und sein Freund Hauserl tragen den Leichnam unter allerhand Späßen in einem Sarge ab (dessen beiden Teile später zum Geldsammeln dienen), nachdem Peterl den Kopf verkehrt an die Füße anpetschiert hatte. Zu einer Genreszene von der Landstraße war im ausgehenden Mittelalter die Blindenheilung geworden; Ausklang einer solchen Bettlerszene ist wohl die Heilung durch den „Sohn Davids“, worauf der grobe Bettelvogt den Vater und das Jodocle davonjagt (vgl. die Bettlerszenen im Volksschauspiel). St. Georg, der Drachentöter, mit Peterl, der dem Drachen die Opfer vorschmeißt, leitet sich zweifellos von dem Drachentuch des Volksspiels her. Der Heilige Romedi mit dem Vär gibt nur Anlaß zu einer komischen Reitszene. Die Verdichtung der „Judith“ stellt schon ein Non plus ultra an Kürze dar. Die Sangesfreudigkeit des Volksspiels hallt in der verhältnismäßig breiten Szene mit Maximilians Errettung von der Martinswand nach (Jägerduett und langes Lied des Hans). In Fausts Dienste gerät der mehr nach der Küche als der Migramantie lüsterne Peterl nur wegen der parodistischen Perlende-Perladezitation der Teufel. Im „Don Juan“ kommt der Geist des ermordeten Don Pietro erst gar nicht mehr zum Spuken, da dem Peterl, der über die Leiche stolpert, der Abschluß des Entwischens vor dem Nachtwächter wichtiger ist. Wenn er z. B. den Müller und den Schuster um ihre Ware preßt, so könnte man als Quelle so gut an Jesuitenzwischenspiele denken wie an davon abgeleitete Intermedien des Volksspiels im Stile von Kiennast oder an eine Kenntnis der italienischen Pulcinella-Spieler, die

Tirol gewiß ausführlich auf der ersten Reifestation kennenlernte. Die Liebeszenen des lieberlichen „Herzensquartiermeisters“ Peterl und des manchmal sehr antifeministischen Hansl sind mit den ländlichen Nachspielen eng verwandt. Tod und Teufel dürfen wie in allem Handpuppenspiel nicht fehlen. Schon die Juden im alten Passion wollten gut tirolisch mit Christus ringen; Peterl tut es mit dem Teufel Prohibus. Der Vater des Fräuleins, mit dem ein verbender Korporal, der vielleicht einem ganz anderen Zusammenhang entstammt (s. oben Ulm), Hans verkuppelt, hat gar einen Teufel in seinem Dienst, der Hans so lange durchschüttelt, bis Ehestandsgedanken in ihm Wurzel fassen. Wie die Teufel zum Teil auf altes Spielgut wiesen, so hat auch der Auftritt des Todes noch etwas von drohender Würde, ehe er den „schiachi Trampelbear“ Baberl holt, um Hansl von der eben eingegangenen Ehe zu befreien. Tänze wie der Hosenlatterer beschließen die Spielfolge und werden als Dank für das eingesammelte Geld vermehrt.

Durch Erich Schmidt herausgegebene in den fünfziger Jahren in der Brauerei Mähl-Schedl gespielte Alexandriner-Texte von „Don Juan“ und „Faust“ zeigen die breitere Quelle der späteren Schwundformen. Mit besonderer Vorliebe wird abweichend von den übrigen Behandlungen des Stoffes geschildert, wie Don Juan den Richter und seine Helfer narrt (z. B. komisches Verhör, das sonst der komischen Figur vorbehalten ist oder Tauschen der Kleidung mit Hanswurst, wobei es wegen der schlechten Winde, die Hanswurst in Fülle entweichen läßt, dem Herrn nicht ganz angenehm wird, seinem Diener zu folgen). Auch der Richter wird erstochen. Von dieser Gruppe ist später nur eine Szene geblieben (s. o.). Auf den Friedhof führt die Flucht. Gastmahl und Höllenszene (auf der Hinterbühne) wurden vergessen. Merkwürdig ist ein vergeblich mahnender Schulbner, der unter den Zeitereignissen auch Bonapartes Ende nennt (wohl Hinweis auf Entstehungszeit). Das „Fausts-Kinderspiel“ zeigt manche Eigenheiten. Aufgegeben wurde später die aus Hanswursts Hand lesende Zigeunerin, die den Übergang zum Dienst bei dem schwermütig bellamierenden Faust bildet. Auffallend oft ist im Tiroler Puppenspiel der Eremit verwendet: Faust mahnt er zur Buße und rät ihm, das auch in Tiroler Hausmalereien bekannte Kreuz vom Teufel zu fordern; Mephistopheles stört aber das Neuegebet durch die schöne Lucinde, die Helena ersetzt und befreit wurde (Goethe-Einfluß?). Die Beliebtheit der Teufel greift auch in eine dürftige „Genovesa“ über, indem „Gollo“ geholt wird. Auch Puppenspiel in der Vorstadt Mariahilf wird erwähnt. Bis in die Gegenwart spielte (nach Dörrers Mitteilung) Vater Bögele. Wie Kranewitter 1911 eine Satire „Die Teufelsbraut“ als Peterlspiel gab, so steckt auch in dem von Jenewein überlieferten Anteil der Gebildeten („Das Peterl im Sterzinger Moos“).

Eine derbe Handpuppenüberlieferung besitzt Hamburg in seinen trag- oder später fahrbaren Kasper-Puttschenelle-Kästen. Erst 1802 erwähnt Schüke ausdrücklich zwei Spieler des „Puzznellen“ in St. Pauli, aber schon 1745 ist „Puznelden“ Richens „Idiotikon Hamburgense“ bekannt. Durch Rabe's Sammlerumsicht sind uns seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zahlreiche der „Miniaturn-Bossen“ erhalten. In den fünfziger Jahren gab Kasper Puttschenelle den Budel, Spitzbauch, Hakenase und spitzes Kinn auf, die er mit der italienischen Urfigur des Pulcinella oder mit Polichinelle, Mister Punch, Petruschka und Jan Klaasen teilte, und eine Zeitlang stand neben ihm das siegende breitere deutsche Schalksgeßicht. Manche beliebte Teilszenen des Marionettentheaters finden wir hier in beherrschender Bedeutung wieder. In „Kasper als Soldat“ wird Kasper von dem Obersten an Stelle des untauglichen und feigen Juden nach seinem obligaten Auftrittslied angeworben; nach mißverstehendem Aufnehmen der Personalien (vgl. ein Verhör, das an „Robert und Bertram“ erinnert), dem Fahneneid und einer Exerzierszene folgt die uns schon bekannte Wachinspektion (s. auch Rabe, S. 65): schließlich raubt ihm „Jan Klapperbein“, d. h. der Tod, in der Kauferei Gewehr und den Ersatz der Rute („min Fro ehr Kommandostock“). Der Oberst ist Russe, weil zur Zeit der Aufzeichnung die Belagerung von Sebastopol einsetzte. Solche Aktualitäten werden gern eingeflickt. Bald waren 1861 die neuen Dienstmänner auf der Bühne zu sehen und wenig später der dänische Landsoldat Hannemann; neue Stücke zeugte auch der Weltkrieg. Die Perlide-Perlade-Szene des „Faust“ hat mehrfach eingewirkt: So stellt der Zauberer (Hexenpflüster) „die diabolische Dose“ hin und weicht Kasper in das Höllenreglement ein. Frau Mariken kann er nur mit Mühe dem herabgefahrenen Teufel entreißen. In einer älteren Fassung erlegt Kasper mit dem sieghaften Hammer (überdimensioniert wie alle Requisiten) eine ganze Reihe von Teufeln samt der sonst seltenen Großmutter und den Tod. Die Spielmöglichkeiten der Handpuppe erscheinen in Hamburg vollendet ausgenützt. Wie Punch soll Kasper wegen eines Totschlages gehängt werden, aber bald haumelt der gefällige Henker Jochen, der gebeten wurde, das Hineinschlüpfen in die Schlinge vorzumachen. Schon mit der Ansage beginnt die dialogische Verführung mit der schlagfertigen Jugend. Als weder Tanzen, Zureden noch Puffen gegen die Rampe das „quarrelnde“ Kind, das ihm Mariken in den Arm drückte, zur Ruhe bringt, schmeißt es Kasper kurzerhand über die Spielleiste unter die Zuschauer. Auch der Punch ist ein so unzärtlicher Vater (aus dem gemeinsamen italienischen Vorbild?). In der Prügelei mit dem Teufel muß Kasper zum Wein greifen, weil die Rute hinausgefallen ist. Als er die Medizinflasche zur sterbenden Frau bringt, vergift er nicht, das Publikum zu begießen. Wenn Mariken blankes Geld haben will, hebt er ihr die Röcke hoch und verhaut sie auf den blanken . . . Kasper versteht es, in den Sack des Hexenpflüsters zu schlüpfen (vgl. *Commedia dell' arto* in Paris), während ein Umziehen in die Krinoline Marikens doch hinter die Bühne verlegt wird. Ein großes Spiel ist es, wenn sich Kasper in den Korb einzwängt, aus dem der vom Hexenpflüster anvertraute Hahn entfloß. Kasper versteht es so gut, den Guckkasten zu drehen und selbst hineinzufahren, wie auch sich mit Einseifen und Rasieren Verdienste zu schaffen. Als Zahnarzt erscheint er mit riesiger Zange. Auch vertritt er den Doktor, der dafür Prügel bezieht. Kasper ist ein leichtsinniger Bursche: unbedenklich wird

der Weizhals bestohlen oder er stellt sich tot, um seine Schulden loszuwerden (s. oben Ulm), muß aber diesmal mit zur Wache. Nach der Fahrt nach Ostindien, die einfach durch einen schwanfenden Stod angedeutet wird, heßt er die Indianer aneinander, indem er sie wechselweise zwickt. Er fürchtet nichts, außer gelegentlich seine Frau. Wie Mariken des Späßes halber sterben muß, zeigt er sich nicht betrübt, sondern verhaut den Doktor, als er sein Honorar haben will. Auch kommt es ihm nicht darauf an, die Verbliehene zu kochen. Die Prügellust ist unbegrenzt (alter Feldhusar mit „Preziosa“-Reminiszenzen, der verbreitete Berliner Windbüdel Piesele, der Jude, der sein Geld einfassieren will). Laut knallt die Pritsche wie in Köln die Ohrfeigen-„Mätsch“ hinter der Szene. Die Frau streicht er mit der „Prophetenwurzel“. Besondere Figuren entwickeln virtuose Spielfünfte: so der „Langhals“, dessen Ausstiegsstock der Spieler am Knie befestigt. Zu Beginn tritt der Langhals mit einem anderen Neger tanzend auf und stellt die Dose hin. Drollig ist auch der Hund Filax, der Kasper die Leberwurst wegschnappt und sich als Teufel entpuppt. Kein Lied ist vor dem Parodieren sicher, selbst nicht, wenn es von König Ludwig I. stammt (Rabe, S. 125). Sein Freund ist Snobelbeck. Jochen, der als Henker oder Hausknecht erscheint, ist auch ein Glied der festen Typenbildung. In Hamburg ist auch noch ein altes Werkzeug in Verwendung, mit dem in Italien der Pulcinella seine näselnden Töne hervorbringt (pivetta oder fischio, in Frankreich sifflet pratique). Es sind zwei kleine mit einem Bande umwundene Metallstückchen, die in Hamburg „Düwelsleit“ heißen und sich in der jüngsten Zeit nur auf Teufel und den „Langhals“ beschränken. Auf alten Brauch weist es auch zurück, daß der Musiker vor der Bühne am Spiel beteiligt wird (vgl. Theater der Welt II, 1938, Heft 1, S. 32).

Stark strahlt die Hamburger Puppenspielkunst auch in die nähere und weitere Umgebung aus (Holstein, Mecklenburg, Bremen). Ganz fehlt die Handpuppe auch in Sachsen, dem klassischen Lande des Marionettentheaters, nicht. Bis in die Gegenwart wirkte Ganzauge mit erfrischender, vollnaher Komik und wagte sich sogar an den „Faust“ heran; einen Fausttext von Heinrich Seidel und Gustav Roy hat Bolte veröffentlicht. In der Pfalz spielten Julius Kühn und Schußmann, dessen Bühne sich in meiner Sammlung befindet. Eine noch stark zu vermehrende Reihe von Nachrichten hat Rabe, S. 53, gesammelt. Gerade beim Handpuppenspiel ist die Gefahr der Zerschung sehr groß: es spielt meist im Freien und muß den Lärm des Tages oder den Jahrmarktstrubel überlöhnen. Mit der wachsenden Lautheit der Umwelt schwindet das an sich schon meist einfache dramatische Gefüge und übrig bleibt heute oft nur Schreien und Prügeln. Zwowski, Perrey und Jacob, Breuer, Brehm u. a. haben sich in der Gegenwart bemüht, die Werte des Handpuppenspiels künstlerisch zu erneuern.

In der komischen Figur steht das Volk mitten in der Handlung. Sie ist Mittler und Brücke zum Zuschauerraum. Ihre Aufgabe ist nicht allein die Spaßmacherei: sie stellt das Gleichgewicht in absonderlichen und ungewöhnlichen Lagen wieder her: so hat Kasper im „Stülpner“ einen Bösewicht zu prügeln; in der „Genoveva“ ist sie nicht erst im Verschonen der Duldin ein Werkzeug der poetischen Gerechtigkeit: das Foppen und Berspotten des Golo ist von Anfang an schon Rache des Volkes an dem falschen Freund. In „Des Pfarrers Tochter von Taubenhain“ vertritt Kasper das moralische Prinzip, indem er seinen gewissenlosen Herrn verurteilt. In Wiepkins „Don Juan“ will er von dem „bösen Buben“ gehen und bei Vorgie (und einem identischen Text von 1841) nennt Franz den in die Kutte des Eremiten gekleideten Herrn einen „rechten schelmischen Banditen“; wenn er auch nicht den Mord an dem Vater verhindern kann, so steht er doch wenigstens stumm in der Ecke, bis er sein (häufiges) Totengräberamt versieht. Die komische Figur ist der Vertreter des Mutterwitzes und gesunden Menschenverstandes und der lebenserhaltenden Funktionen (Essen, Trinken, Liebes- und Ruhebedürfnis). Die Dämonie Fausts und Don Juans parodiert sie als Verstiegtheit. Wo alles stürzt, bleibt sie wie das Volk, aus dem sie kommt. So ist sie unsterblich und geht durch viele Wandlungen von Berufen und Handwerken; von einem Herrn wechselt sie zum anderen hinüber und tanzt nach dem Höllenende des Tiroler Faust mit Urschel in ein neues Leben, hat ihm doch die Zigeunerin 1000 Jahre verheißen. Die komische Figur kann auch zur Hauptperson werden, wofür zahlreiche Stücketitel „Kasper als . . .“ Belege sind.

Von manchen älteren Erscheinungsformen der komischen Figur können wir uns heute keine Vorstellung mehr machen (z. B. „Kilian“ in Hamburg, „Maggörg“ als Diener Fausts in Wien). In Ulm heißt der Spaßmacher auch „Doch-Hansel“ und seine Partnerin „Doch-Anna“. Diese Partnerin für die komische Liebesparallele kommt in unzähligen Fällen vor: im Weimarer Judith-Text ist Gretel „Feldmarktenderin“, die den widerspenstigen Wachposten Hanswurst als Knecht haben möchte. Bei den bodenständigen Theatern zeigen sich in Sprache und Charakteristik die landschaftlichen Bedingtheiten stark. Aber viele Wirkungen sind mit den Vorfahren der großen Bühne gemeinsam: sie gehören aus dem ewigen Vorrat der komischen Motive, die in ihrer Vereinzelung übernational sind, aber in der Art ihrer Mischung zu Besonderheiten führen können. So lieben die lustigen Gesellen das den Herrn zum Ärger stachelnde ewige Rückfragen und Wiederkommen nach einem Auftrag von alters her. Schon in dem altindischen Drama (Vorspiel der „Vasantasena“) macht es Mühe, den Spaßmacher herbeizurufen: Im „Herodes“ (s. oben) ist die ewige Verhinderung zum dünnen roten Faden des Witzes geworden; unter den Vorwänden der Verhinderung heißt es mit bezeichnender Häufung von Widersprüchen: „Schauts, Herr Patron, ich sitz dahinten auf dem Holzapfelbaum und friß Zwetschen, daß mir die Kirschentil zum Hosenknopf naus wachsen.“ In Hamburg sitzt Snobelbeck auf einem gewissen Ort und Kasper muß sich erst die „Unnerbüß tomake“. Mit Vorliebe mißversteht der Puppenkomiker: Kasper Butschenelle läuft einem Herrn nach, weil er „dummer Himmel“ als „dubbelter Himmel“ verstanden hat, den er gern trinken möchte. Die Freude am Wortverdrehen geht ins Ungemessene (freilich manchmal auch ins Alberne, weil es um jeden Preis geschieht). Als sich z. B. in „Don Juan“ der Eremit vorstellt, meint Hanswurst, daß man ihn gut gebrauchen könne, denn er hat „Bruder Kredit“ ver-

standen. Getränke- und Speisefarte referiert er in Lorgies Text ganz falsch. Eine Virtuosität wird im Verdrehen von Titeln aufgebracht, z. B.: „königlicher Mäusdred“ statt „Majestät“ (Herodes), Holofernes wird zu Ochsenfernes, Alhasverus zu Alasverdruf, Golo u. a. zu „Golochs“, Haushofmeister zum Hausgeratsmeister, ein Feldwebel zum „Feldslegel“ usw. Das Wörtlichnehmen ist eine beliebte Quelle der Komik: so kann Don Juan lange schelten, bis er Licht und Leuchte wirklich beisammen hat. In Ulm weist der verliebte alte Anselmo auf seine „lange Hand“, d. h. seinen Einfluß: Hanswurst bittet ihn deshalb um eine „Gefälligkeit“: „Schauens, meinem Buba ist heut früh sei Rapp ins Häusle nuntergsfalla und wenn Ihr a lange Hand habi, nan könnt Ihr se woll tauß langa!“ Mitunter wird das Mißverstehen auch dem Publikum überlassen: so bewundert Kasper Marikens Zähne, worauf sie sagt: „Ach, in achtersten heß id en Voch.“ Komische Flüche wie „Poh Schlapperment!“ oder in Ulm „Gistfliegerment!“ (ohne „Gist“ Tirol) sind beliebt. Die Derbheit ist im älteren Spiel stärker gewesen, was auch die Scheltreden der Geistlichen und der Edlitz bezeugen. In der Weimarer „Judith“ sagt einer der in das Bett eingedrungenen Juden zu Hanswurst: „Du mußt beschnitte werde.“ Der gerät in Wut: „Was?! — ich soll beschnakelt werden? — Ich hab nur a so kleins Mandelwerk, wenn da noch a Stück davon geschnitten wird, bleibt jo gor nichts übrig.“ Besonders reizvoll ist das Zerreißen der Illusion durch eine Art „romantischer Ironie“: Als Hanswurst bei verschiedenen Gelegenheiten im „Faust“ seine Seele verschreiben soll, stellt er u. a. lakonisch fest, daß er keine habe: „Ich bin von Holz.“ Als in Hamburg der betrunkene Berliner Piesede hinfällt, liegt er „wie so 'n Popp im Moonchien“ (statt „Pogg“ — Frosch). Auch die Marionette, die längst nicht so viele Möglichkeiten hat wie die Handpuppe, strebt körperliche „Lazzi“ an: Als der Don („dumme“) Philippo bei Lorgie mit dem als Eremiten verkleideten Don Juan spricht, guckt Franz ihm durch die Beine. Als Don Juan und sein Diener von Flucht und Mord ermattet ausruhen, hüpfst ein Frosch auf's Theater, den Franz fangen will, wobei er über seinen Herrn fällt, wie so oft über die Leichen. Gleich darauf erscheint der Geist, der später in der Wirtshauszene so gut zum Spaß herhalten muß wie Hamlets Vater bei den Komödianten des 17. Jahrhunderts: er verfolgt Franz dreimal um den Tisch, bis ihn Don Juan mit dem Degen stellt. Leider sind viele komische Einlagen nur mit „Extempore“ angedeutet.

Wie im Volksschauspiel liebt das Volk für die edlen Figuren eine pathetische Sprechweise, die so verblümt und gespreizt ist, daß die Syntax oft genug aus den Fugen geht. Auch hier kann unmittelbar die Travestierlust der lustigen Person einsetzen: In dem Ulmer Spiel parodiert Hanswurst den lyrischen Auftraggeber, den Schäfer Floridan schon durch das Ausrichten des „Komplimentes“: „er ist zum Krebieren in Euch verliebt“. Wirklich fällt der Empfindsame mit Wahnsinnszreden um, während Hanswurst keine Lust hat, „wegem e Weibsbild in Krepierung nei (zu) grauta“. Während der Schäfer aufsteht, fällt Hanswurst zum Spaß um. Das leichteste Mittel der Parodie ist das Mißverstehen und Verdrehen schwülstiger Rede.

Heute ist das Volkspuppenpiel in großer Gefahr, soweit es nicht durch den Wettbewerb des Kinos überhaupt ausgestorben ist, das übrigens die Puppenspieler anfangs auch als Attraktion zum Teil versuchten. Von dem großen Bestand an der Jahrhundertwende sind nur wenige Theater übrig. Um so größer ist die Zahl der „künstlerischen“ Bühnen geworden. Die größte Gefahr ist die Meinung der „Gebildeten“, daß allein diese Theater Förderung verdienen und alles andere „Jahrmärkts“-Kummel sei. Gewiß sind die Ansprüche des einst so naiven Publikums gewachsen: trotzdem müßte alles getan werden, wenigstens die heute noch lebendigen Reste als volkshundliches Erbgut zu erhalten. Das wäre besser, als mit zuviel hellem Bildungslicht oder gar „Prüfungen“ das im Volk gewachsene Puppenpiel zu entzaubern.

Schrifttum.

Bibliographie: John Meier, Grundriß der germ. Philologie, hrsg. von F. Paul, II. Bd., 1. Abt., 2. H. 1909, S. 1290 bis 1297. — M. J. Rudwin, A historical and bibliographical survey on the German religious drama, Pittsburgh 1924. — F. Moser, Volksschauspiel im Auslandsdeutschum (Dichtung und Volkstum, N. F. des „Euphorion“, 36. Bd., 1935, S. 352). — Volkshundliche Bibliographie (ab 1917). — Landschaftliche Bibliographie: G. Jungbauer (1931 Böhmen), E. Hobinka (1928 Mähren), F. Réz (1934 Ungarn).

Abhandlungen: Eine Gesamtdarstellung fehlt. — J. J. Ammann, Das Leben Jesu von Martin von Cochem als Quelle geistlicher Volksschauspiele (Bsch. d. B. f. W. III, S. 208 ff. und 300 ff., Berlin 1893). — H. Dörner, die Volksschauspiele in Tirol (Tiroler Heimat, N. F. II, 1929). — D. Eberle, Theatergeschichte der innern Schweiz, Königsberg 1929. — F. Moser, Volksschauspiel (Die deutsche Volkskunde, hrsg. v. H. Spamer, 1934, S. 349—387). — Nagl-Feidler-Castle, Deutsch-österreichische Literaturgeschichte, Wien I, 1899, II, 1, 1914, II, 2, 1930. — L. Schmidt, Gesellschaftliche Grundlagen des alpenländischen Volksschauspielwesens (Theater der Welt I [1937], Nr. 7/8, S. 382—391); ders., Stammlichkeitsfragen in der deutschen Volksschauspielschichtung in Ungarn (Deutsch-Ungarische Heimatbl. VII, Budapest 1935, S. 68—71); ders., Altes Volksschauspiel in neuer Blütschau (Monatsschr. f. Kultur u. Politik I, S. 539—548, Wien 1936); ders., Das Volksschauspiel des Burgenlandes (Wiener Bsch. f. Volksk. 41. Jg., S. 81—96, Wien 1936). — F. Schröder, Die mimischen Volksbräuche im Bayerischen Walde (Diss.), München 1933.

Textsammlungen: Karl Adrian u. Leop. Schmidt, Geistliches Volksschauspiel im Lande Salzburg, Salzburg-Leipzig 1936. — J. J. Ammann, Volksschauspiele aus dem Böhmerwalde (Beiträge z. deutsch-böhm. Volksf. II, Heft 1, 2 u. III, Heft 1), Prag 1898—1900. — J. R. Bünker, Volksschauspiele aus Obersteiermark, Wien und Stuttgart 1915. — J. Ernhay u. G. Kurzweil, Deutsche Volksschauspiele aus den oberungarischen Bergstädten I, Budapest 1932 (2. Bd. in Vorb.). — Georg Graber, Kärntner Volksschauspiele (Deutsche Hausbücherei Bd. 68, 73 u. 82), I. Weihnachtsspiel 1922, II. Das Kärntner Paradeisspiel, Kärntner Jedermann, 1923, III. Das Kärntner Spiel vom Leiden Christi 1923, Wien (außerdem Bd. 129, Der Kärntner Totentanz, Komödia von dem grimmen Tod, 1924). — A. Hartmann, Volksschauspiele. In Bayern und Österreich-Ungarn gesammelt, Leipzig 1880. — A. König, Volksschauspiele aus Nordböhmen (Wächterbücherei I), 2. A., 1927. — H. Bröhle, Weltliche und geistliche Volkslieder und Volksschauspiele, Stuttgart 1863. — A. Schlossar, Deutsche Volksschauspiele. In Steiermark ges. 2 Bde., Halle 1891.

Germanischer Mimus: R. Mesche, Schwerttanz und Schwerttanzspiel im germanischen Kulturkreis, Leipzig und Berlin 1931. — R. Wolfram, Schwerttanz und Männerbund, 2 Bde., Kassel 1936/37. — Ebenfalls von Höfler (2. Bd. im Manuskript) stark angeregt: Rob. Stumpfl, Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, Berlin 1936 (Reiches Material, aber allzu kühne Folgerungen!). — H. Emmel, Masken in volkstümlichen deutschen Spielen, Jena 1936. — Fritz Brüggemann, Vom Schenbartlaufen, Leipzig o. J. (1937); größere Abhandlung B. 3 in Vorb. — Otto Hübner, Die deutschen Sommer- und Winter-Spiele, Prager Diss. 1924 (ungebr.). — H. Moser, Zur Geschichte des Winter- und Sommer-Kampfspiels (Bayr. Heimatsh. 1933, S. 33—46). — E. Böhs, Das Schönhengster Streitged. v. Sommer u. Winter (Schönhengster Heimatbücherei 3), Landskron 1922. — A. Dörner, Das Schemenlaufen in Tirol, Innsbruck 1938.

Mittelalter: W. Greizenach, Geschichte des neueren Dramas I, 2. A., Halle 1911 (Ergänzungen f. Jahresbericht über die Erscheinungen auf dem Gebiete der germ. Philologie bis 1916 u. a.). — M. J. Rudwin, Origin of German Carnival Comedy, 1920 (Bibl. S. 60—72). — Rob. Stumpfl, Schauspielmasken des Mittelalters und der Renaissance (Neues Archiv für Theatergesch., Berlin 1930). — H. H. Borchardt, Das Theater des Mittelalters, Leipzig 1935.

Nikolausspiele: Karl Meisen, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande, Düsseldorf 1931 (vgl. Rec. von Striß in „Wiener Zsch. f. Bf.“, 37. Jg. [1932], S. 43—50; L. Schmidt, Adventspiel und Nikolausspiel, ebda 40. Jg. [1935], S. 97 bis 106). — Weihnachtsspiele: Joh. Bolte, Drei märkische Weihnachtsspiele des 16. Jahrhunderts (Berlinerische Forschungen I), Berlin o. J. (1926). — Im übrigen vgl. Lit. auf S. 230 (zu Schröder und Benhobzky vgl. noch: L. Schmidt, Der Oberuferer Spielfreis [Sudetend. Zsch. f. Bf. 7, S. 145 ff.] und Karl Benhobzky, Die alten Preßburger Volksschauspiele, Preßburg 1934). — Lexer, Kärntisches Wörterbuch (darin Weihnachtsspiele), Leipzig 1862. — A. Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien I, Troppau 1865. — Zahlreiche Neuauflagen in volkstümlichen und Heimatzeitschriften vgl. die Literaturangabe bei L. Schmidt, Formprobleme der deutschen Weihnachtsspiele (Die Schaubühne), Gmünd 1937 (z. B. selbständige Veröff. Das Gmünder Hirtenspiel, hrsg. v. G. Graber, Spittal 1930; Das Olmücker Weihnachtsspiel, hrsg. v. Glader, Olmütz 1925). — L. Schmidt, die Obergrunder Weihnachtsspielgruppe (Sudetend. Zsch. f. Bf. VIII, Prag 1935, S. 153—167. — Dreikönigs- und Sternsingen f. o. S. 230 und A. Dörner, Reimmichkalender 1937. — Paradeisspiel f. o. S. 230 Klimke. — Leop. Schmidt, Zur Paradeisspielverbreitung im Osten (Deutsch-Ung. Heimatblätter VI, 1934, S. 150—155). — Zur Darstellung vgl. Schlossar, Die österreichische Monarchie (Bd. Steiermark) und A. Mautner (Zsch. f. öst. Bf., 27. Bd., 1921, S. 12).

Passionen: Tirol: J. E. Wadernell, Altd. Passionsspiele aus Tirol, Graz 1897. — Derf., Ein Tiroler Passionspiel in Steiermark (Forschungen z. neueren Literaturgesch. Festg. f. R. Heintel), Weimar 1898, S. 103 ff. — J. P. v. H., Das große Passionspiel zu Brigg in Tirol 1873, Innsbruck 1873; A. Plattner, Geleitsbrief zum Briggler Passionspiel im Jahre 1883, Innsbruck; Gesamt-Text München 1903. — Das Erler Passionsbuch von 1912, Erl 1912 (m. Abh. von A. Dörner). — A. Dörner, Die Thierseer Passionsspiele 1799—1935, Innsbruck 1935. — Im übrigen Lit. bei Dörner (f. Abhandlungen!) und Rudwin. — Bayern: P. Legband, Münchener Bühne und Lit. im 18. Jahrhundert (Oberbayer-Archiv 51, München 1904). M. Deutinger, Geschichtliche Notizen über die Passionsspiele in B. seit der Mitte des 18. Jahrhunderts (Beiträge u. Gesch., Topographie u. Statistik des Erzbistums München und Freising III), München 1851. — A. Mitterwießer, Passionsspiele und Karfreitagsprozession (Merksbl. Eichstätt 1930) — H. Moser, Das altbayerische Volksschauspiel des 17. und 18. Jahrhunderts (Bayr. Heimatsh. 24, München 1928; Nachweise über 82 Spielorte). — Oberammergau: Deutinger, Das Passionspiel in O. (Beiträge ... II. 3. Heft und III), München 1851. — A. Hartmann, Das Oberammergauer Passionspiel in seiner ältesten Gestalt, Leipzig 1880. — G. Queri, Ältester Text des Oer Passionsspiels, O. 1910. — D. E. Mauser, Bitteres Leiden. Text von 1750 (v. P. Ferd. Rosner), Leipzig 1934 (bas. Lit.); derf., Text des Oer Passions-Spiels, Dieffen 1910 (Text von Weiß und Varianten Daisenberger). — F. Felbigl, Denkmäler der Oer Passionsliteratur, O. 1922 (Text 1811, 1815 und Handschr. Weiß). — Derf., Die Oer Passionsmusik, München u. O. o. J. (Gegen Ristler). — Text Daisenberger: 1890; Offizieller Gesamt-Text, O. 1900. Offizielles Textbuch, O. 1922. — Oberammergauer Jubiläums-Passionspiel. Offizieller Führer 1934. — Führer, Ausg. der Gesangstexte und Abh. f. Rudwin. — G. Schöne, Ein Passionspiel in Hohlgrub von 1748 und seine Bühne (Bayerischer Heimatsh. 1930). — Ausgabe Passion von Moosburg durch Prof. A. Mayer in Vorb. — Schwaben: Über Gall vgl. Joh. Bolte in Zsch. f. d. Alt., Bd. 32. — A. Birlinger, Aus Schwaben, 2 Bde., Wiesbaden 1874. — Schwäb.-

Gmünd: Text hrsg. von J. Holzwarth in „Katholische Trostlosigkeit“ 1856; E. J. Ehardt, Studien zur deutschen Bühnengeschichte der Renaissance. Mit einem Anhang: Das Passionstheater von Schwäbisch-Gmünd, Leipzig 1931 (Theatergesch. Forsch. 41). — Böhmenkirch: J. Fischer, Heimatbuch für Weissenstein und Umgebung, Schwäb.-Gmünd 1927. — Donau-eschingen: Ausg. Mone. — Willingen: H. Roder, Schriften des Vereins f. Gesch. u. Naturgesch. der Saar. — Allgäu: Reiser, Sagen und Gebräuche. — Salzburg: A. Rutscher, Salzburger Barocktheater, Wien 1924. — Siehe Adrian-Schmidt. — G. Hettger, Lamsweger Charfreitagsspiele (Progr. . . Gymnasium am Kollegium Borromäum), Salzburg 1906; (Progr. 1899: H. Jäger, Die Comedie vom jüngsten Gericht . . . von Altenmarkt, Salzburg 1899—1900 vollständig gedruckt — Bearb. Deutsche Hausbücherei 124). — Steiermark: Siehe Schlossar. — Kärnten: Siehe Graber; ders., Volksleben in Kärnten, Graz 1934 (Treffdorf); ders.: Passionsspiel aus Rößenberg, Graz 1937 (mit 41 Lichtbildern). — Wien: Nagl-Feidler. — A. Schönbach, Ab. d. Passionssp. bei St. Stephan i. W. (Bsch. f. d. Phil. VI, Halle 1875). — Böhmen: J. J. Ammann, Das Passionsspiel des Böhmerwaldes, Prag 1892. — R. W. Fischer, Die Passionsspiele in der Stadt Hohenelbe (Samml. gemeinnütz. Vorträge, Nr. 495/97), Prag 1920. — H. Grabl, Deutsche Volksauff. i. Egerlande, Prag 1895. — A. Hauffen, Ab. d. Hörterer Passionssp., Prag 1894. — M. Urban, Das Passionsspiel in der Stadt Plan (Mitt. d. B. f. Gesch. d. Deutschen i. Böhmen, 36. Jg.), Prag 1897, S. 48—108. — Nemes: Sudetend. Monatshefte X (1934), S. 77 ff. — Fr. Mach, Ein Volks-spiel am „Totensonntage“ in der Saazer Gegend (Mitt. d. B. f. Gesch. d. Deutschen i. Böhmen, 36. Jg., S. 203), Prag 1897. — Österr.-Schlesien: A. Peter, Budmantler Passionsspiel (Progr. d. Gymn. zu Troppau), 1868, 1869. — Ungarn u. Slowakei: E. Abel, Das Schauspielwesen zu Bartfeld (Unga. Revue IV), Budapest 1884, S. 649 ff. — Vgl. a. Béla Pukánky, Gesch. d. d. Schrifttums in Ungarn. — J. v. Pukánky-Rádár in Schriften d. d. Akademie.

Olberge: P. H. Holzappel, Olberg-Andacht in der Franziskanerkirche zu Berching, 1931. — Die Olberg-Andacht . . . zu Dietfurt, hrsg. von P. Arsenius Dohler, 3. A., Nürnberg 1925. — Zeitschr. f. bild. Kunst N. F. 8.

Dramatische Prozessionen: A. Wiepen, Der Palmesel. (Inzwischen viele neue Einzelnachweise.) — A. Mitterwieser, Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern, München 1930. — Ders. f. o. (Karfreitagssproz.). — A. Dörner, Alt-deutsche Karwochen- und Fronleichnamsspiele (Literaturwiss. Jahrb. d. Görres-Ges. III und IV, Freiburg 1928 und 1929). — Lamsweg f. o.

Weltlicher Jahreslauf: Siehe o. Hartmann, Reiser, Birlinger, Wolfram, Eberle, Sartori, Reinsberg-Düringsfeld, Kohl, Graber, Volksleben, Stumpfl, Volte (f. S. 234 ff.), Wissell, Ernhay und Kurzweil, Rork—Weißl. Fastnachtssauff. vgl. u. a. Moser, Archival. Belege zur Geschichte altbayerischer Festbräuche im 16. Jahrhundert (Staat und Volkstum, Festgabe für R. A. von Müller, Dieffen 1933). — Maispiele am Hörjelberg f. Zeitschr. d. B. f. Volksf. 14, S. 420.

Heiligen- und Ritterstück: Texte f. o. Sammlungen. — H. Moser, Das Volkschauspiel zu Kiefersfelden (Oberbayerisches Archiv f. vaterl. Gesch., 36. Bd., München 1929, S. 116—208; ders., Die letzten 150 Jahre altbayerischen Volks-schauspiels (Bayerischer Heimatschutz, 1932, S. 7—18); ders., Das Volkschauspiel in Oberaudorf (Das bayerische Inn-Oberland, Jg. 14, 1929); ders., Die Geschichte des Volkstheaters zu Flintsbach (ebda, Jg. 17, 1932). — L. Eid, Eine oberbayerische Dorfbühne (Endorf) (S.-A. aus Das Bayerland, Rosenheim 1900). — A. Sitora, Zur Geschichte der Volkschauspiele in Tirol (Archiv f. Theatergesch. II, Berlin 1905, S. 3—55. Andere Arbeiten des Verf. bei Dörner verzeichnet). — Rich. Maria Werner, Der Laufner Don Juan (Theatergesch. Forsch. Bd. 3), Hamburg und Leipzig 1891. — Leop. Schmidt, Volkschauspiele vom hl. Johann von Nepomuk (Volk u. Volkstum II, München 1937, S. 239—247).

Nachspiele: Siehe u. a. Benbowitz, Winkler, Hartmann, Schlossar. — P. Mosegger i. Heimgarten I (1877), S. 840—64.

Zwischenspiele: Altbayerische Possenspiele f. d. Dachauer Bühne bearb. von Franz von Paula Kiennast, hrsg. von D. Brenner, München 1893.

Geschichte des Puppenspiels: M. v. Boehn, Puppen und Puppenspiele, Bd. II: Puppenspiele (international und oberflächlich), München o. J. (1929). — Ph. Leibrecht, Zeugnisse und Nachweise zur Geschichte des Puppenspiels in Deutschland (Freiburger Diss.), 1919; ders., Gesichtspunkte zu einer Gesch. d. Puppenspiels i. Deutschl. (Das literarische Echo, Jg. 23, 1920/21). — Gräffe, Zur Gesch. d. Puppenspiels und der Automaten (in: Romberg, Gesch. d. Wissens im 19. Jahrh., Bd. I [1856], S. 625—675). — H. Naumann, Studien über das Puppenspiel (Zeitschr. f. deutsche Bild. 1929, Heft 1). — H. S. Rehm, Das Buch der Marionetten, Berlin 1905 (überholt).

Puppenspiel-Zeitschriften: Das Puppentheater, Leipzig I (1923/24) bis IV (1931). — Der Puppenspieler, Bochum I (Sept. 1930) bis III (Heft 4/6, 1933). — Die Puppenbühne, Stuttgart I (Heft 1—7), 1933.

Wesensbeutung und Beziehung zur Literatur: L. Buschmeyer, Die Kunst des Puppenspiels (Jenaer Diss.), Erfurt 1931. — F. Eichler, Das Wesen des Handpuppen- und Marionettenspiels (Die Schaubühne, Bd. 17), Embsbetten 1937. — R. Majut, Lebensbühne und Marionette. Ein Beitrag z. seelengesch. Entw. v. d. Geniezeit b. z. Wiedermeyer (Germanische Studien 100), Berlin 1931. — E. Rapp, Die Marionette in der deutschen Dichtung (Teildruck einer Münchener Diss.), Leipzig 1924. — H. Häußle, Eichendorffs Puppenspiel: Das Incognito (Deutsche Quellen und Studien, hrsg. von Rosch, 6. Heft), Regensburg 1910.

Bibliographie von Handschriften: H. Degering, Kurzes Verz. d. germ. Handschr. der preuß. Staatsbibl. (Mitt. a. d. preuß. Staatsbibl. VIII), Leipzig 1926, Nr. 1156 ff., 1247 ff., 1323 ff., 1386 ff., 1423 ff., 1568 ff. — Geplant ist ein Verzeichnis der Texte aus Sammlung Löwenhaupt (vermehrt um Sammlung Nießen) und Theatermuseum Köln. Handschriftliches „Repertorium“ in Weimar (Landesbibliothek). Abschrift des Weimarer Katalogs und Abschriften der Puppenspieltex-te aus der Sammlung Löwenhaupt befinden sich im Kölner Theatermuseum.

Textsammlungen und Einzelausgaben: E. Engel, Deutsche Puppenkomödien (12 Hefte), 1874—79, ab Hest 9 o. J., Bd. I, 3. Aufl., 1906 (Vorsicht!). — G. Ellinger, Die Braut der Hölle (Zeitschr. f. deutsche Phil., Bd. 23, 1890, S. 286 bis 290. Teilweiser Abdruck der Weimarer Handschr.). — A. Kollmann, Deutsche Puppenspiele, 1. Hest, Leipzig 1891 (Judith-Text und zum „Faust“). — R. Kralik u. J. Winter, Deutsche Puppenspiele (nach Theater des Analphabeten Leop. Schmidt [f. Der Puppenspieler I. S. 250]), Wien 1885. — J. Scheible, Das Schaltjahr, Bd. 4, Stuttgart 1847 (S. 555: „Abellino, der große Bandit“ vom Augsburger Theater, S. 702: „König Herodus“). — A. Lohsch, Alte Rasperstüde, 2. Aufl., Deutsch-Schweiz. Verlagsanst. 1921 (in Würzburg aufgezeichnet?). — E. Trommer, Repertoire d. sächs. Marionettentheaters: I. Genoveva, II. Der sächsische Prinzenraub, Bzidaun und Leipzig o. J. — Berliner, Tiroler, Hamburger, Kölner Texte f. u. Weisstein, Jenewein, Rabe, Nießen und Faust-Bibl., zwei Stüde von Kuhn in: „Das Puppentheater I“, S. 170.

Örtliche und landschaftliche Überlieferung: Berlin: A. Brennglas (Glaßbrenner), Berlin, wie es ist und — trinkt, Hest IX: Puppenspiele, Leipzig 1845. — G. Weisstein, Don Carlos, der Infanterist von Spanien (Berliner Curiosa, Nr. 2), Berlin o. J. — Das Puppentheater I, S. 116 (Fischer); II, S. 263 (Linde). — Hamburg: Johs. E. Rabe, Rasper Puttschenelle, 2. Aufl., Hamburg 1924. — Sachsen: Das Puppentheater II, S. 23, 105, 142; IV, S. 5 (f. o. Kollmann). — Köln: E. Nießen, Das rheinische Puppenspiel (Rhein. Neujahrsbl., hrsg. v. Just. f. gesch. Landesk. d. Rheinl. a. d. Univ. Bonn, Hest 7), Bonn 1928. — Jos. Bayer, Das Kölner Hänneshen i. J. 1834 (Abdruck von Betteln, jetzt Sammlung Nießen: Alt-Köln, 17. Jg., 1928, Hest 5; derf., Aus der Kindheit des „Kölner Hänneshen“ (Neuaufgef. Gesuche von Winters, Alt-Köln, 18. Jg., 1929, Hest 2). — Hötting: A. R. Jenewein, Das Höttinger Peterlspiel, Innsbruck 1903; derf., Alt-Innsbrucker Hanswurst-Spiele, Innsbruck 1905 („Faust“ und „Don Juan“ in Erich Schmidts Ausgabe zu benutzen: Arch. f. d. Stud. d. neueren Sprachen XCVIII, 1890, Hest 3/4); Besprechung: Zeitschr. d. Ferdinandeums, Bd. 51 (1907). — Ulm: Sammlung von Text-handschriften in Sammlung G. Stumme in Leipzig (Teilweiser Abdr. des Vortrags von Beesenmeyer im Ulmer Tageblatt 1887, Nr. 30; Text von „Hanswursts Tod“, ebda, Sonntagsbeil. Nr. 7/8). — Der Puppenspieler I (1931), Hest 15/16. — Wien: J. M. Mayer, Beiträge z. Kenntnis d. Puppentheaters (Euphorion VII, 1900, S. 139—150). — H. Rupperecht, Zur Gesch. d. Wiener Puppentheaters in: „Der Puppenspieler I“, Hest 6—9. — Felix Salten, Der Wurstelprater, Wien o. J. — Bayern: Mehle, Bayerische Wander-Marionettentheater (erscheint beim Neuen Jilser-Verlag). — Vgl. a. A. Nidelsheimer, Gesch. des J. Schmidtschen Marionettentheaters in München. — G. Schott, Die Puppenspiele des Grafen Bocci (Münch. Diss.), 1912. — Archivalische Nachrichten hat Moser gesammelt (Theater der Welt II). — E. Wittich: Schweiz. Arch. f. Volksk. 29 (1929), Hest 1; derf. in „Der Puppenspieler I“, Hest 7. — W. Löwenhaupt in „Das Puppentheater I“, S. 139, 145, 165, 181. — Baden: Löwenhaupt in „Das Puppentheater I“, S. 9, ebda, III (1929), S. 114 (Schußmann). — Straßburg: J. Leffß in Elsaßland, Lothringer Heimat IX, Hest 8 ff. (1930). — Pfalz: E. Wittich, Pfälz. Museum 1929, Hest 5/6.

Stoff- und Motivgeschichte: Esther: Rud. Schwarz, Esther im deutschen und neulateinischen Drama d. Reformationsealters, Oldenburg u. Leipzig o. J., 1894 (Diss.). — Judith: Otto Valker, Judith in der deutschen Dichtung, Berlin 1930. — Der verlorene Sohn: J. Spengler, Der verlorene Sohn im Drama des 16. Jahrh., Innsbruck 1888 (Berliner Diss.). — Genoveva: B. Goltz, Pfalzgräfin Genoveva in d. deutschen Dichtung, Leipzig 1897. — J. Bolte, Von Wanderkomödianten und Handwerkerspielen des 17. u. 18. Jahrh. (S.-M. a. d. Sitzungsberichten d. preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1934, XIX), Berlin 1934. — H. Junkers, Niederländ. Schauspieler u. niederl. Schauspiel i. 17. u. 18. Jahrh. i. Deutschland, Haag 1936. — Dorothea: J. Bolte, Das Danziger Theater (Theatergesch. Forschg. Bd. XII), Hamburg u. Leipzig 1895, S. 78 ff. — Griseldis: R. Lasserstein, Der Griseldisstoff in der Weltliteratur (Forschungen z. neueren Literaturgesch. hrsg. v. Munder LVIII), Weimar 1926. — Don Juan: f. o. Werner. — A. Engel, Die Don Juan-Sage a. d. Bühne, Oldenburg 1887. — E. Schröder, Die Pfarrerstochter von Taubenhain (Kieler Diss.), 1933. — E. Müller-Fraureuth, Die Ritter- und Räuberromane, Halle 1894. — Eine Reihe stoffgeschichtlicher Monographien sind als Kölner Dissertationen geplant. Der sächsische Prinzenraub u. a. vgl. Kurt Bauerhorst, Bibliographie der Stoffe und Motive der deutschen Literatur, Berlin 1932. — „Tatsachenbericht“ über Barbara Uhrh: Hess. Landeszeitung ab 19. 4. 34.

Faust: a) Abhandlungen: W. Creizenach, Versuch einer Gesch. d. Volksschauspiels vom Doctor Faust, Halle 1878; derf. im Euphorion III (1896), S. 710 ff. — R. Wittner, Beiträge z. Gesch. d. Volksschauspiels vom Doctor F. (Prager deutsche Studien 27), 1922. — J. W. Bruinier, Faust vor Goethe I, 1894 (Das Engelsche Volksschauspiel . . . als Fälschung erwiesen); derf., Untersuchungen z. Entwicklungsgesch. des Volksschauspiels vom Dr. Faust (Zeitschr. f. deutsche Phil., Bd. 29—31, 1897 bis 1899). — R. Rohde, Das Englische Volksbuch und Marlowes Tragödie, Halle 1910. — E. Castle, Das angeblich älteste lateinische Faust-Drama — eine Mystification (Theater der Welt I [1937], Hest 1). — A. Bielschowsky, Das Alter der Faustspiele (Vierteljahrschr. f. Literaturgesch. IV, 2. Hest, 1891. — Fälschlich für Unabhängigkeit von Marlowe).

b) Bibliographie der Textausgaben: Goebcke IV, 3. Abt., S. 782. — Seither: J. Dewalter u. J. Bolte, Drei Puppenspiele vom Doktor Faust (Zeitschr. d. Vereins f. Volksk., 23. Jg. [1913], S. 36—51 u. 137—146 [das. Bibl. S. 37]). — Wiederabdrücke: R. Petsch in Reclams Universalbibl. 6378/79 mit Bibl. Doctor Faust, oder Der große Negromantist (Geißelbrechts Text), Leipzig 1912, mit Bibl. — Bonneschky bei Boehn, Simrods Bearb. bei H. W. Geißler, Gestaltungen des Faust I, 1927. — Riessen, Katalog der Ausstellungen Faust auf der Bühne . . ., Braunschweig 1929 — Katalog der Sammlung Rippenberg.

Automaten: f. Gräffe. — S. M. Prem, Die Tschugmallschen Automaten (in Tirolische Analekten von Prem u. D. Schißel v. Fleschenberg, Teutonia, 15. Heft, S. 1—49, Leipzig 1915 [das. Lit.]). — Bunzlauer Singuhr: R. Springer, Die Bunzlauer Bühne o. J. (1935). — B. Stephan in Bunzlauer Heimatbl. 1929, S. 47—50. — Schöller in Bunzlauer Jugend 1923. — Bunzlauer Stadtbl. 4. 2. 1928. — Abb. bei G. Grundmann, Schlesische Volkskunst. — Hellbrunner Mechanische Theater: Abb. bei F. Martin, Schloß S. (Österr. Kunstbücher, Bd. 28), Wien u. Augsburg 1927 und J. Gregor, Das Zeitalter des Films, Wien 1932. — Über die Künstlerfamilie Lentler Material im Museum Leoben. — Ein Kärntner mechanisches Theater in der Theatersammlung der Nationalbibliothek Wien.

Krippenspiel: E. R. Blümmel u. G. Gugitz, Alt-Wiener Krippenspiele (Kultur u. Heimat I), Wien 1925. — W. Geramb u. W. Bad, Das Steyrer Kripperl (S.-M. aus Wiener Zeitschr. f. Volksk. XXV, Heft I—III), Wien 1919. — H. Mitterwiefer, Frühere Weihnachtsskrippen in Altbayern, München 1927. — E. Riessen, An der Wiege des Kölner Hanneßchen (Festschrift zur Kölner Bibliophilen-Tagung), 1935. — R. Schmidt, Untersuchungen z. St. Pöltener Krippenspiel (Unsere Heimat VI, Nr. 12; VII, Nr. 12, Wien 1933/34); ders., Die Weihnachtsspiele Niederösterreichs (Zeitschr. f. Volksk. VII [1935], Heft 3); ders., f. o. Niederöstr. Krippenspiele und Formprobleme. — R. Joder, Das Traismaurer Krippenspiel, Wien 1920; ders., Das St. Pöltner Krippenspiel (Unsere Heimat III, Heft 1, Wien).

Schattenspiel: Georg Jacob, Gesch. d. Schattentheaters im Morgen- u. Abendland, Hannover 1925 (Ergänzungen der Bibl. Maschinenschrift im Theatermuseum Köln).

Die komische Figur: Neuling, Die komische Figur, Stuttgart 1890. — W. Meyer, Werden u. Wesen des Wiener Hanswursts (Leipziger Diss.), 1931 (das. Lit.). — G. Gugitz, Der weiland Rasperl (Johann La Roche), Wien 1920. — M. Enginger, Die Entwicklung des Wiener Theaters vom 16. z. 19. Jh. (Schr. d. Ges. f. Theatergesch., Bd. 28/29), Berlin 1918/19. — Über Englische Komödianten vgl. Ausg. von Cohn, Creizenach, Littmann, Flemming u. a.; f. Reallexikon d. deutschen Literaturgesch. — Spezialuntersuchungen für Puppenspiel fehlen.

Ein Reichsinstitut für Puppenspiel (mit Werkstätten und Probierbühnen) soll in Stuttgart begründet werden. Vgl. Puppenspielsonderheft von „Theater der Welt“ II, 1 (1938), S. 21.

